

Abstract

Today we treat freedom as one of our most important values. Nevertheless, Hannah Arendt accuses the modernity of having forgotten what freedom really is about. In this thesis I will explore this statement and argue that Arendt's conception of freedom is a more fruitful conception than the one we are given by the liberalist conception. To make this evident I'll put forward Arendt's concept of freedom – its conditions and limitations, its space of appearance and its implications for how one shall think about politics. She encourages us to equip ourselves with a concept of freedom that allows for individuality as well as a sense of belonging. Implicit lies a strong critique of the modernity, a condition that lets the human capacity assert itself in a way that is deeply destructive for its own terms of living.

To find a better concept of freedom, she looks back towards ancient Greek concepts, and Aristotle in particular. Aristotle supplies Arendt with a concept of freedom that is more politicized, and deeply anchored in the division between the public and the private. By turning towards Aristotle's understanding of freedom, Arendt demonstrates that liberty is only a necessary condition for freedom, but not a sufficient condition. Freedom is something that manifests itself between human beings, when they meet each other in word and deed. This makes her separate action and speech from *authentic* action and speech.

Pierre Bourdieu challenges Arendt's understanding. To him, speech or action can never be authentic, but is always the outcome of an incorporated social logic. He agrees that freedom is about the possibility to stand out in action and opinion but gives a more striking argument for why freedom cannot be given only through rights. Rights alone cannot prevent the underlying structures for dominance and exclusion that are at work when human beings are interacting with one another. To let individuals meet each other in word and deed, one needs to recognize that the division between the public and the private is fictitious, and that only a critical look at the symbolic order and a redistribution of cultural capital can allow more people to join the public debate.

Forord

Jeg har nå kommet til veis ende med min masteroppgave i filosofi. Det har vært en lærerik, spennende, frustrerende og inspirerende prosess. I arbeidet med denne oppgaven er det flere personer som har vært viktige for meg og som fortjener takk.. Den største takk må gis til min veileder, Ingebjørg Seip, for et utrolig godt veilederforhold, hvorfra jeg har fått støtte, tilbakemeldinger og motivasjon underveis. Jeg vil også takke mine medstudenter, Rebecca Lunde og Matilde Fordelsen Trøite, for gode samtaler, mye latter og livsnødvendige pustepauser. Tusen takk til Siri Aurland Bredesen som har lest korrektur. Takk til Institutt for filosofi og religionsvitenskap for spennende utfordringer. Takk til Apeiron for å ha bidratt til å skape et utrolig godt studiemiljø. Takk til Studentrådet for tilliten. På hjemmebane vil jeg takke min samboer og min datter, for inspirasjon, omsorg og mye kjærlighet. Og til slutt må jeg også gi en stor takk til mine foreldre og lillesøster, for at dere alltid har trodd på meg.

Kamilla Østerberg

Trondheim, mai 2018

Innhold

Abstract	1
Forord	i
Innledning.....	1
Oppgavens problem og oppbygning	2
Hvorfor Arendt og Bourdieu?	4
1. Liberalismens frihetsforståelse.....	7
1.1 Liberalisme.....	8
1.1.1 Grensen for frihet	11
1.1.2 «Positiv» vs. «negativ» frihet.....	16
1.1.3 Kollektivism vs. individualisme	20
1.2 Moderniteten som nyliberalismens betingelse	21
1.2.1 Nyliberalismens bakmenn	24
1.2.2 Kritikk av nyliberalismen.....	28
2. Aristoteles' frihetsforståelse.....	31
2.1 Frihet	31
2.2 Formålstenkning.....	32
2.2.1 En normativ antropologi.....	33
2.3 Skillet mellom det offentlige og private.....	40
2.4 <i>Polis</i> som frihetens mulighetsbetingelse	41
3. Frihetens rammer.....	43
3.1 <i>Vita Activa</i>	44
3.1.1 Arbeidet.....	46

3.1.2 Produksjonen.....	47
3.1.3 Handling.....	48
3.2 Distinksjonenes sammenblanding.....	50
3.2.1 Virksomhetenes verdensanskuelse.....	52
3.2.2 Fra <i>bios politikos</i> til <i>vita activa</i>	53
4. Frihetens forsvinning.....	57
4.1 Makt og talens avslørende egenskap.....	58
4.2 Modernitetens problem.....	59
4.2.1 Fremmedgjøring fra verden og det sosiales fremvekst.....	60
4.2.2 Fremmedgjøringen fra jorden og seieren til <i>animal laborans</i>	63
4.2.3 Fra fast til flytende modernitet.....	64
4.3 Friheten.....	65
4.4 Arendts agonisme.....	68
5. Frihet og makt.....	71
5.1 Bourdieus sosiologi.....	74
5.1.1 Førforståelsen.....	75
5.1.2 Inskripsjonen av det indre.....	81
5.1.3 Symbolfilosofi.....	85
5.2 Problemet med den liberale modell.....	89
5.2.1 Endring.....	90
Oppsummering og avsluttende bemerkninger.....	93
Referanser.....	97

Innledning

Å tvinge et annet menneske innebærer å frarøve det frihet. Men frihet fra hva? (Berlin, 2009:297)

Frihet blir dyrket som en av menneskets viktigste verdier i dagens mangefasetterte samfunn. Likevel beskylder Hannah Arendt moderniteten for å ha glemt hva frihet egentlig innebærer. I denne oppgaven vil jeg undersøke hva Arendt mener med dette. Undersøkelsen vil føre oss bakover i tid til antikke greske begreper, og frem igjen, via liberalismens proklamering av mennesker som født frie og like, og vår lovprisning av frihet og individualisme. Gjennom en redegjørelse for Arendts historie gis vi innsikt i hvordan frihetsbegrepet har blitt tolket gjennom forskjellige epoker og hvilke implikasjoner det har fått for det politiske, vårt syn på verden, oss selv og andre mennesker. Samtidig tilegner vi oss begrepsmessige verktøy for å se kritisk på dagens nyliberalistiske strømninger som har utfoldet seg til å dominere diskursen om hvordan samfunnet skal styres på en effektiv og god måte. Denne konkurransedrevne styrings- og organiseringspolitikken har blitt så integrert i vårt samfunn at den fremstår som naturlig og nødvendig. Finnes det ikke andre alternativer?

Liberalistisk teori har siden opplysningstiden forgrenet seg ut i så mange varianter at det er vanskelig å se hva som er deres fellesnevner. Det kan dermed kanskje ikke synes problematisk at liberalistisk teori har tatt over hele rammeverket for politisk diskusjon, når vi gis så mange alternativer. Likevel starter den nylig publiserte antologien *Ingen mennesker er født frie* (Dybedahl et al., 2017) med en beskyldning om at liberalismen har gjødslet høyrepopulismens jord. Følgelig konkluderer forfatterne med at «[e]nhver kur for høyrepopulismen må [begynne] med at det stilles en diagnose av liberalismens problemer» (Dybedahl et al., 2017:10). I denne boka hevdes det at liberalismens felles grunnstruktur kan underbygge høyrepopulisme gjennom å plassere det selvtilstrekkelige individet i universets sentrum (ibid.) og dette vil jeg undersøke. Dybedahl et al. er tydelig kritisk til liberalismens tankegods, men hva kan være problematisk med en ideologi som har frihet som sitt viktigste anliggende? Er det ikke, som Aksel Braanen Sterri (2017) argumenterer for i *Morgenbladet*, at liberalismen fortsatt har en frigjørende kraft, så lenge man velger den formen for liberalisme som setter rettigheter i høysetet?

Sterris argument synes slående hvis man sympatiserer med menneskesynet som ligger til grunn for liberalistisk teori: Liberalister har typisk ansett mennesker som naturlig å befinne seg i «en tilstand av fullkommen frihet til å bestemme over sine handlinger og disponere over sin eiendom og sin person slik de selv mener er best, innenfor den naturlige lovens rammer; uten å be om tillatelse, eller være avhengig av et annet menneskes vilje» (Locke, 2009:19). Hvis

utgangspunktet er at man forstår alle mennesker som født frie og at dette er en naturrett, må enhver begrensning på denne friheten gis en legitim begrunnelse. Enhver stat vil nødvendigvis legge begrensninger på denne «naturlige friheten» og følgelig må enhver legitim stats maktutøvelse (som innebærer en restriksjon av individets frihet) være begrenset på en slik måte at ikke menneskers rettigheter krenkes. I sin kritikk hevder Sterri (2017) at Dybedahl et al. undervurderer liberalismens potensial for solidaritet, men i sitt forsvar for liberalismen synes Sterri å ha hoppet bukk over liberalismens kjerneproblem: dets syn på frihet.

Frihet er ikke et enkelt begrep å diskutere. I denne oppgaven skal jeg derfor begrense meg til den klassiske liberalismen og nyliberalismens forståelse av frihet, og kritikk av denne. For å kunne diskutere hvordan frihetsbegrepet behandles, må skillet mellom «positiv» og «negativ» frihet undersøkes. Dette er en distinksjon som har blitt sentralt for hvordan liberalister og politiske tenkere øvrig diskuterer frihet. Det betyr ikke at alle liberalister har det samme synet på frihet. Vi finner her et spekter av posisjoner fra ekstremt negative formuleringer av frihetsbegrepet, mildere formuleringer, til positive formuleringer og noe midt imellom. Felles for alle er at frihet, *freedom*, brukes synonymt med *liberty*. Hvis vi forstår disse begrepene synonymt med hverandre får vi ikke tak på Arendts kritikk. Hun argumenterer for at *liberty* benevner «frigjøring» eller «rettigheter», og at ingen av disse er tilstrekkelige betingelser for frihet (*freedom*) som bare kan realiseres i et politisk fellesskap.

Oppgavens problem og oppbygning

Problemstillingen for oppgaven inneholder både spørsmålet om hva frihet er, hvordan frihet bør forstås i politisk teori og en undersøkelse av hva som er frihetens betingelser. Tesen er at Arendt kan lede oss mot en mer fruktbar forståelse av frihet enn liberalismen. For å forstå Arendts kritikk må vi først starte med en redegjørelse av den klassiske liberalismen, dens betydning for dagens nyliberalistiske strømninger, og dens vedhengende menneskesyn og frihetsforståelse. Som vi skal se anser liberalister typisk individuell frihet som den primære verdien, snarere enn menneskets samliv i et større fellesskap. Dette vil bli fokus for første kapittel, og gjennomgangen vil fungere som utgangspunkt for kritikken som gis i de senere kapitlene. Jeg vil ikke gå i dybden på de ulike tenkernes posisjoner og filosofi, men vil forsøke å trekke noen idéhistoriske linjer mellom tenkerne Locke, Berlin, Hayek og Nozick. Hos disse tenkerne forsvares «negativ» frihet, og staten ses på som en mulig begrenser av individuell frihet.

Hvis vi skal tenke oss vekk fra nyliberalismens frihetsforståelse må vi forfølge Arendts undersøkelse, en undersøkelse som fremsetter det antikke Hellas' og Aristoteles' syn på frihet

som et forsømt ideal. Andre kapittel vil derfor handle hovedsakelig om Aristoteles og hans frihetsforståelse, da dette fungerer som Arendts frihetsideal. Hun hevder at frihetens problem ikke eksisterte i antikken – der var frihet et faktum ved det hverdagslige liv i den politiske sfæren (Arendt, 2006:144). Hos Aristoteles er det sosiale en forutsetning for friheten snarere enn omvendt, og hans dygdsetiske teori blir av spesiell interesse for diskusjonen om frihet. Gjennom denne teorien blir vi både gitt en idé om det gode, samtidig som det fokuseres på fellesskapets pluralitet.

Arendt bygger videre på Aristoteles' forståelse for frihet og livet i felleskap i sin egen antropologi, som vi skal se i tredje kapittel. Arendt forstår frihet som et politisk begrep, og i *Between past and future* (1961) beskyldes «frihetens problem» for å springe ut av en bestemt filosofisk tradisjon – en tradisjon som har

distorted, instead of clarifying, the very idea of freedom such as it is given in human experience by transposing it from its original field, the realm of politics and human affairs in general, to an inward domain, the will, where it would be open to self-inspection (ibid.:145).

Arendts anliggende er å vise at det foreligger konkrete betingelser for mennesket og for frihet, som har blitt glemt og tildekket idet frihet har beveget seg bort fra det politiske og inn i individets domene. Frihet vil ikke kunne manifestere seg ved å henfalle til liberalismens syn på individet som atskilt fra fellesskapet. Arendt forfekter en konkret frihet som er potensiell, og som kan manifestere seg når mennesker trer frem for hverandre og møter hverandre i samtale og samhandling. Hun behandler frihet som en aktivitet, og for at denne aktiviteten skal kunne finne sted kreves det at vi evner å skille mellom frie aktiviteter og nødvendige aktiviteter, mellom offentlig og privat, mellom handling og adferd, og mellom frihet og frigjøring. I samme kapittel skal jeg også redegjøre for frihetens forvandling, fra den aristoteliske til den liberalistiske frihetsforståelsen, slik Arendt presenterer den i *Vita Activa* (1958). Med dette til grunn, vil det bli tydelig at det «negative» frihetsbegrepet er problematisk, et syn som bare gir oss en abstrakt og formell frihet. For liberty kan frigjøre, men frigjøring og frihet er ikke det samme.

Arendts freedom er nærliggende det Isaiah Berlin kaller «positiv» frihet. En fallgrube for teorier som forfekter «positiv» frihet, er at de ofte ender opp med å legitimere *paternalisme*. Paternalisme (av latin: *pater*, far) kan forekomme i forhold mellom styrende og styrte, hvis den styrende opptrer moraliserende og med en form for «faderlig omsorg» overfor de styrte. Da behandler man ikke de styrte som fullverdige rasjonelle mennesker, men som midler for et høyere gode. Arendt tar dette problemet på alvor, og i *Vita Activa* argumenterer hun for en sosial filosofi, anti-atomistisk samtidig som den er anti-kollektivistisk, og hun synes dermed ikke å kunne felles av Berlins paternalismekritikk. Dette vil vi se nærmere på i fjerde kapittel.

Til tross for at Arendt gir en mer fruktbar forståelse av frihet enn den vi blir gitt av klassisk- og nyliberalistisk teori, bygger hennes teori imidlertid på et nokså optimistisk syn på menneskets rasjonalitet. Dette synet resulterer i slutningen at dersom samfunnet organiseres på en bedre måte, vil vi se utfoldelsen av autentiske, rasjonelle og unike mennesker. En tenker som kompliserer dette bildet er sosiologen og antropologen Pierre Bourdieu. Der Arendt forstår tale og handling som en kilde til frihet og identitetsetablering, viser Bourdieu at aspekter som makt- og dominansforhold ikke tas til etterretning i hennes teori. Av den grunn ser jeg det som nødvendig å sette Arendt i kontakt med Bourdieu, som viser at tale og handling også kan fungere som en kilde til eksklusjon og dominans.

Femte og siste kapittel vil ta for seg Bourdieus relasjonelle teori om menneskets forhold til andre og verden. Redegjørelsen for Bourdieus teori vil gjøre det enda tydeligere hvor viktig det «positive» frihetsbegrepet er, ved å gjøre oss oppmerksom på at det ikke ligger noen autentisk eller egentlig menneskelig væren bak vår nåværende væremåte. All handling springer ut av kroppsliggjorte og innskrevne disposisjoner som skaper en *doxa* – en måte å se verden på som alle tar for gitt.

Gitt at det skjer en slik inskripsjon av det indre, så holder ikke det «negative» frihetsbegrepet. For uansett hvor mye frihet fra innblanding man har, uansett hvor mye liberty borgerne har, vil det fremdeles eksistere ekskluderings- og dominansmekanismer som man ikke får bukt med ved å forsvare et «negativt» frihetsbegrep. Det hjelper ikke å glorifisere skillet mellom den private og offentlige sfæren, hvis selve skillet er fiktivt, slik Bourdieu demonstrerer. Hvis vi har et ideal om frie borgere og en demokratisk stat må det endringer til, og disse består ikke bare i å gi flere valgmuligheter eller å opprette et skjold av rettigheter rundt individene slik liberalistene gjør. Det hjelper heller ikke å fremsette bevisstheten eller viljen som våpen, hvis denne er gjennompreget av kulturen. Frihet må da skapes, ved å utruste borgerne slik at man blir gitt en reell mulighet til å nå sine drømmer og håp.

Hvorfor Arendt og Bourdieu?

Den liberalistiske tradisjonen har ikke vært foruten kritikk og det er skrevet mye liberalismekritisk arbeid, blant annet med utgangspunkt i Aristoteles, Hegel og Heidegger for å nevne noen. Arendt synes å ha en renessanse i disse dager, og det er ikke uten grunn. I *Vita Activa* forteller hun en historie som nok mange i dag føler konsekvensen av, men få forstår årsaken til. Arendt språkliggjør frihetens problem ved å vise frem utviklingen i vestlig idéhistorie, hvor både natursynet, menneskeforståelsen og frihetsbegrepet har forandret seg. Denne utviklingen

har til slutt akkumulert i moderniteten og nyliberalismen, hvor implikasjonen er at verdi og mening forflyttes fra den ytre verden til den indre, og hvor verden i seg selv blir verdi- og meningsløs.

Arendt har blitt en viktig motstemme innen politisk teori ved at hun vurderer frihet som et fenomen som bare kan oppnås i samspill med andre mennesker, i et fellesskap. Dette står i motsetning til klassisk liberalisme, som tenker at individets frihet først og fremst må vernes mot andre menneskers inngrep. Etter mitt syn representerer Arendt derfor et viktig bidrag til diskusjonen om frihet fordi hun bringer inn viktigheten av det mellommenneskelige. Likevel ønsker jeg å utfordre hennes teori ved å sette den i kontakt med den sosiologiske og sosialantropologiske teorien til Bourdieu fordi han både underbygger, utfordrer og kompliserer Arendts teori om handling. Spesielt vil Bourdieus teori utfordre Arendts syn på autentisk tale og handling. I tillegg blir hennes strenge avgrensning mellom det offentlige og det private gjort defekt.

Bourdieu presenterer dyptgripende innsikter i det sosiale – i intersubjektive relasjoner – som blir vesentlig for demokratiske teorier hvis politikk har frihet som mål. For frihet kommer ikke automatisk gjennom rettigheter. Bourdieu demonstrerer dette ved å redegjøre for forholdene mellom kjønnene. Selv om kvinner og menn har blitt likestilte «på papiret», reproduseres holdninger og en bestemt logikk i kulturen som fortsetter å rangere kvinner som underlegne, og denne kulturen tar bolig i de enkelte kroppene. Frihet må derfor virkeliggjøres gjennom *inskripsjon* i konkrete individer, men på en måte som unndrar seg å behandle subjektene som rene midler.

Arendt og Bourdieu egner seg altså til å kritisere liberalismen, fordi de gir andre svar på spørsmål om frihet, fellesskap og statens oppgave. Arendt demonstrerer viktigheten av et pluralt og mangfoldig samfunn, men uten å henfalle til kollektivismen eller individualisme. Hennes forståelse for frihet vil både kunne holde på viktigheten av å la forskjellige perspektiver komme til uttrykk i den politiske debatten, samtidig som den oppvurderer fellesskap og solidaritet. Bourdieu viser at hvis et samfunn skal ha pluralitet og mangfoldighet som ideal, må vi gjøres bevisste på de makt- og dominansstrukturer som ligger latent i samfunnet (Bourdieu, 2010:117). Bourdieu utfordrer dermed en dikotomi som er sentral i liberalismens behandling av frihet, som består av motsetningen mellom frihet og tvang. Han demonstrerer at erkjennelse betinges av symboler og at disse gir oss meningsinnhold, samtidig som de rammer oss inn og plasserer oss i sosiale relasjoner. Symbolene lar noen fremstå som underlegen, mens andre gjøres overlegen, og det skapes dermed ekskluderingsstrukturer og dominansrelasjoner som man ikke kan få bukt med, selv ikke ved å velge den formen for liberalisme som setter rettighetene i høysetet. Men betegnelsen «liberalisme» krever en nærmere avklaring, som vil komme i påfølgende kapittel.

For å vise problemet med «negativ» frihet vil jeg undersøke den klassiske liberalismens grunnprinsipp og hvordan denne tradisjonen behandler frihet – for det er først og fremst den klassiske liberalismen som fungerer som utgangspunkt og inspirasjon for dagens nyliberalistiske strømninger. Jeg vil med andre ord ikke gjøre en undersøkelse av alle former for liberalisme, for fokuset ligger ikke på liberalismen som sådan, men på et problem som liberalismen langt på vei har skapt, og som vi kan gjenkjenne i nyliberalismen.

1. Liberalismens frihetsforståelse

Hva mennesker har verdsatt og kjempet for i frihetens navn er variert og sammensatt, men det har så visst aldri vært den metafysiske viljesfriheten (Dewey, 1922:303).

Begrepet «frihet» er flertydig, og har blitt forsvart og diskutert i overflod i filosofiske arbeid. Spesielt i politisk filosofi har frihet en sentral plass, fordi spørsmålet om hvordan vi skal organisere våre liv sammen bærer med seg spørsmål om hva frihet er, hvordan frihet skal implementeres i samfunnet, og hvordan vi kan nærme oss frihet på en god måte. I dag, med over syv milliarder mennesker som lever i en globalisert verden, er disse spørsmålene kanskje mer relevante enn noensinne. For tatt i betraktning de stadig hyppigere møtene mellom kulturer, verdier og verdenssyn, trenger vi et frihetsbegrep som beskytter vår personlige frihet. Samtidig må dette frihetsbegrepet være verdifullt både som fremgangsmåte og som mål. Dette blir spesielt viktig hvis vi tar innover oss styrken i politiske ideer. Politiske ideer er ikke simpelthen passive refleksjoner, men har kapasitet til å inspirere og veilede politisk handling og det materielle livet. Samtidig er det ikke slik at politiske ideer oppstår i et vakuum. De støpes og modnes gjennom sosiale og historiske omstendigheter, og enhver balansert og overbevisende redegjørelse for det politiske liv må derfor anerkjenne at det alltid er et samspill mellom ideologier på den ene siden, og historiske og sosiale krefter på den andre.

Det finnes mange grener innen politisk filosofi, men det er én bestemt idétradisjon som har fått enorm oppslutning her i Vesten, nemlig liberalismen. Liberalisme kan defineres i vid forstand som en politisk filosofi hvor frihet behandles som det overordnede mål. Friheten lokaliseres da gjerne i enkeltindivider, og et gjennomgangstema i liberalistisk teori er et ønske om å organisere samfunn slik at mennesker kan forfølge sine interesser og mål. Til grunn ligger en tro på at mennesket først og fremst er et individ, utstyrt med fornuft. Gitt at friheten ligger i enkeltmenneskene, så forstår liberalister statens hovedoppgave som å bestå i å beskytte denne individuelle friheten.

Liberalismen verdsetter altså individet, individets frihet og rettigheter, og har bidratt til å frigjøre enkeltmennesker på en rekke områder opp igjennom historien. Likevel argumenterer Dybedahl et al. (2017:18) for at «[d]e siste tiårenes liberalistiske hegemoni har gjort millioner på millioner av mennesker mindre frie, gjennom massearbeidsløshet og økonomisk utrygghet» og videre at liberalismen, i våre dager, er «vel så mye overklassens våpen mot demokratiet som de undertryktes vern mot statstvang» (ibid.). Hvordan kan det ha seg at en ideologi med frihet som sin viktigste sak kan medføre at frihet forsvinner?

For å vise problemet liberalismen har skapt vil jeg først av alt gi en kort beskrivelse av liberalismens «opprinnelse», hvor Locke og Kant er sentrale skikkelser. Videre skal jeg vise hvordan nyliberalismen bygger på den klassiske liberalismen og hvordan denne ideologien forholder seg til mennesket, fellesskapet og frihet. Her er vi på jakt etter nyliberalismens *diskurs*: dens teknikker, praksiser, metoder og styringsgrep. Det er dermed ikke *hvem* som snakker, men *hvordan* som skal gis fokus. Som vi skal se blir «styring» et sentralt begrep. Nyliberalismens styringskunst har nemlig utviklet og etablert seg som vår tids dominerende maktform, med en vedhengende *governmentality* – et begrep hentet fra Michel Foucaults foredrag om nyliberalismen (Foucault, 2000:219). Dette begrepet er en sammenføring av de to engelske begrepene «*govern*» (styre) og «*mentality*» (mentalitet), noe jeg vil benevne som «styringsrasjonalitet». Begrepet skal peke på et bestemt aspekt ved nyliberalismen – at det handler om noe mer enn en instans for rettighetsbeskyttelse.

Nyliberalismen har en mer administrativ og gjennomgripende styringsteknikk enn tidligere styringsformer, og fører med seg en bestemt rasjonalitet som er forankret i en idé om selvregulering. Ved å fremsette konkurranse som det overordnede prinsipp vil aktører, markedet og fremskritt regulere seg selv, fordi «the survival of the fittest» sørger for at dårlige og ikke-profitable organiseringer dør bort av seg selv. Denne konkurransedrevne og resultatrettede ideologien blir kritisert av Arendt for å lede oss inn i en mål-*progressus ad infinitum* hvor alt gjøres for et mål, og ingenting blir et mål i seg selv. Slik blir verden blir «verdiløs» – et middel, som igjen blir ødeleggende for vår frihet.

For å forstå Arendts kritikk, og for å forstå den tiden vi lever i, må vi først snu oss til den klassiske liberalismens menneskesyn og frihetsforståelse. Enhver ideologi gir et perspektiv som verden forstås og forklares gjennom, det være seg fordommer, antagelser, meninger og tro. Så hva skjer når verden ses gjennom liberalismens briller? Kan vi gjenkjenne en kime i liberalistisk tankegods som peker mot ufrihet, fremmedgjøring, og nedvurdering av vårt hjem, verden?

1.1 Liberalisme

Liberalisme betegner et mangfold av ideer, og har en voldsom bredde som gjør den notorisk vanskelig å definere. Liberalismen har sin opprinnelse i opplysningstiden, og denne «opprinnelige» liberalismen kalles gjerne for klassisk liberalisme. Etter føydalsystemets kollaps rundt 1400-tallet vokste et mer liberalistisk «klima» frem. Idet renessansen inntok Europa med vekselen av kunst, vitenskap, litteratur og frihetstenkning, ble enkeltindivider gitt større

valgmuligheter, og oppfordret til å tenke for seg selv og på seg selv. Det nye vitenskapsidealet, gitt av blant andre Galileo Galilei og Francis Bacon, kom til å prege både verdenssyn og samfunnsmessige spørsmål, noe vi kan gjenkjenne i Thomas Hobbes sine politiske skrifter som ble publisert på midten av 1600-tallet. Hobbes begrunner statsdannelse ut i fra vitenskapelige premisser om hva mennesker er, snare om hva det bør være, og legger grunnlaget for liberalismens spede begynnelse. Og selv om staten han skisserer ikke akkurat kan beskrives som liberal, så var hans forståelse av mennesket som født frie og like (det vil si naturlig fritt og med like rettigheter) en idé som ble sentral for vestlige politiske tenkere som dukket opp i kjølvannet av hans mest kjente verk, *Leviathan*, som utkom i 1651.

Selv om debatten om frihet ikke begynner her, men har vært en pågående debatt i alle fall siden antikken, var det John Locke som på mange måter satte premissene for debatten videre. Locke var empirist og sterkt påvirket av det mekanistiske vitenskapsidealet som hadde slått rot i og med den vitenskapelige revolusjonen på 1500- og 1600-tallet. Samtidig var han inspirert av Augustins religiøse og etiske voluntarisme¹. Augustins intensjon bestod i å forene ideen om fri vilje, at mennesket har evne til å styre seg selv og dermed være moralsk ansvarlig for sine handlinger, med hans syn på skjebnen og forutbestemthet. Jeg skal ikke forfølge Augustins prosjekt her, men det er interessant å merke seg at Augustin plasserer friheten i menneskets evne til *liberum arbitrium*², et syn som har blitt sentralt for liberalismens menneskesyn og frihetsideologi.

Dette fremkalte en tendens som bestod i å pålegge menneskene mer ansvar, med bud om å koble seg til «sannhetens vei». Men denne måtte velges av individets frie vilje for å oppnå Guds frelse (Augustin, 1992:67). Verden- og menneskesynet skiller seg her i stor grad fra antikkens syn: Der blant andre Aristoteles så mennesket som en del av et organisk og sosialt fellesskap (2.1), medførte middelalderen og reformasjonen at individet ble tatt ut av dette fellesskapet og stilt alene overfor Gud. Locke bygget videre på Augustins voluntarisme, og i tråd med ham ble individet plassert i sentrum, og fokus skiftet fra fornuft til vilje og opplysning. Det kommer til uttrykk både i Lockes etiske, sosiale og politiske filosofi, som bærer preg av å vektlegge individualisme og individuell frihet som den primære verdien, snarere enn menneskets samliv i et større fellesskap.

En grunn til at den individuelle friheten oppvurderes, kan vi finne i Lockes syn på verdi som han begrunner subjektivt. Verdi, skriver Locke, stammer ikke fra tingen i seg selv (Locke,

¹ Av latin: *voluntas*. Voluntarisme benevner en tro på at viljen er kilden til moralske normer, påbud og forbud.

² Det vil si evnen til å velge mellom alternativer, som lar oss stå over kausalitet eller skjebne, som ifølge den kristne doktrine (i tradisjon av Augustin) er gitt til oss av Gud (Arendt, 2006:150).

1991:269). Vår enighet om verdi avhenger av hvordan de overensstemmer med vår smak, og smak varierer fra person til person (ibid.). Locke uttrykker at hva som er verdifullt bestemmes ut ifra våre *lyster*, altså ut ifra hva som vil være subjektets ønskede mål eller av subjektets preferanser. Og lyster og preferanser varierer fra individ til individ, for dette er ikke noe vi er utrustet med. Mennesket er født med en *tabula rasa*, en blank tavle uten ideer (ibid.:104). Vi er med andre ord ikke født med noen medfødte ideer, lyster eller preferanser, og disse vil derfor variere mellom forskjellige individer og mennesker, som vil verdsette forskjellige mål og levemåter.

Dette er et klart brudd med antikken: Her starter en tendens som består i å se kritisk på normative beskrivelser av mennesket. Det vil si at man ikke lenger skal si noe om hvordan et individ *bør* være i respekt for menneskets unike mål. Denne bevegelsen, fra det som er felles og objektivt til det individuelle og subjektive, endret det generelle synet på statens oppgave. For gitt postulatet om at mennesker er født frie og like, må enhver begrensning av denne naturlige friheten kunne legitimeres. Locke løser dette ved å gjøre statens oppgave mindre: Staten skal ikke oppdra borgere til å bli gode mennesker som skal bli lykkelige i fellesskap, men heller være en instans for å skape orden mellom frie mennesker – frie fordi alle mennesker er utrustet med fornuft.

Det er altså fornuften som er frihetens bærende egenskap for Locke. Selv om han forstår mennesker som å ha ulike preferanser og mål, har han en grunnleggende forståelse av mennesker som like fornuftige og verdifulle, i kraft av at vi alle er Guds skaperverk. Fra Gud er vi utrustet med fornuft – en gjensidig stor lovgivningsmakt – som gir oss innsikt i en «naturlig lov som forplikter alle, og fornuften, som er denne loven, lærer hele menneskeheten, så sant den vil rådføre seg med den, at alle mennesker er like og uavhengige, og at ingen bør skade andres liv, helse, frihet eller eiendom» (Locke, 2009:20). Dette er ikke en medfødt idé, men snarere en medfødt *evne* som lar oss erkjenne naturlovene ved å forme og sammensette enkle ideer til komplekse ideer, da også moralske ideer, som erverves gjennom refleksjon.

Skiftet til det individuelle og subjektive endret også forståelsen av rettigheter; de oppfattes ikke lenger som en «rett» i objektiv forstand, men som subjektive og individuelle rettigheter som tilkommer det enkelte individ. Dette igjen får konsekvenser for hvordan man ser på relasjonen mellom individer: I antikken hadde det vært naturlig å forstå mennesket som avhengig av andre mennesker for å utvikle seg som menneske, men hos Locke blir individet sett på som frittstående og selvtilstrekkelig. Vi kan spesielt gjenkjenne dette i Lockes beskrivelse av individenes «naturlige» relasjon til andre, som han omtaler som et forhold mellom frie, like

og uavhengige, i en apolitisk og statsløs naturtilstand³ (ibid.:28). Vi er med andre ord ikke naturlig et fellesskap med felles formål, men er fra naturen sin side uavhengige og suverene beslutningstakere.

1.1.1 Grensen for frihet

Grunntanken om mennesket som uavhengig og suveren bidrar til å gi et større fokus på skillet mellom når noen har rett til å gripe inn i noens liv og når en ikke har rett til det. Svaret på dette vil variere ut ifra hvordan man definerer frihet. For Locke (1991:237) bunner friheten i individets evne til å handle eller beherske seg på en måte som lar handlingen springe ut av viljen. Med vilje forstår Locke «This *power* which the mind has, to order the consideration of any idea, or the forbearing to consider it; or to prefer the motion of any part of the body to its rest [...]» (ibid.:166), og skriver videre at «I am free [...] as far as this power reaches, of acting, or not acting, by the determination of his own thought preferring either, so far is a man free» (ibid.:244). Locke uttrykker her at vilje og frihet er nært forbundet fordi frihet omhandler evnen til å handle eller å la være å handle på en måte som springer ut av viljen. Men viljen er bare rådgivende, i motsetning til fornuften. Så lenge viljen rådfører seg med fornuften vil menneskene erkjenne den naturlige lov, og den ikke vil ikke fremstå som arbitrær for oss (Locke, 2009:21).

Dermed kan Locke argumentere for at denne friheten også eksisterer i en statsløs tilstand. I naturtilstanden har menneskene en naturlig frihet som innebærer at individet ikke er underlagt et annet menneskets vilje eller lovgivende myndighet, men bare blir styrt av den naturlige lov (ibid.:27). Vi vil altså kunne erkjenne den naturlige lov også i naturtilstanden, for vår naturlige frihet begrenses bare av mangel på fornuft: «Liberty cannot be, where there is no thought, no volition, no will; but there may be thought, there may be will, there may be volition, where there is no liberty» (ibid.:238). Han forstår med andre ord naturtilstanden som en fornuftsregulert tilstand. Locke er likevel ute etter å legitimere staten, og kan dermed ikke male denne tilstanden for idyllisk – da ville vi ikke ha noen gode grunner for å tre ut av naturtilstanden til fordel for et liv under en stat. For å legitimere staten viser Locke til at vår naturlige frihet ikke begrenses, men snarere at den kan få større handlingsrom under en stat, for selv om hver enkelt er utrustet med fornuft er det ikke gitt at vi klarer å løse opp i interessekonflikter hvis

³ «Naturtilstanden består strengt tatt av mennesker som lever sammen i henhold til fornuften, uten en felles overordnet instans på jorden som har myndighet til å dømme i tvister dem imellom» (Locke, 2009:25).

enhver både dommer og utøver den naturlige lov i naturtilstanden (ibid.:42). En mer rettferdig tilstand, som vil sørge for at én persons frihet ikke går på bekostning av et annet menneskets frihet, vil være å inngå et fellesskap under en stat.

Menneskets frihet under et statsstyre innebærer tvert imot å leve etter en fast norm som er felles for alle i samfunnet. Jeg står dermed fritt til å følge min egen vilje i alle saker hvor loven ikke gir forskrifter, og jeg er ikke underlagt et annet menneskes ustabile, usikre, ukjente og vilkårlige vilje (på tilsvarende måte som min naturlige frihet innebærer at jeg ikke er underlagt andre begrensninger enn den naturlige loven) (ibid.:28).

Locke er dermed en såkalt kontraktteoretiker når det kommer til hans syn på politiske institusjoner. Det vil si at han søker å legitimere staten gjennom en idé om en samfunnskontrakt som inngås mellom individene. Denne kontrakten består i å «samtykke med andre i å slutte seg sammen til et fellesskap som skal sørge for et bekvemt, trygt og fredelig samliv» (ibid.:28). Statens legitimitet beror dermed på borgernes frivillige overføring av individuelle rettigheter til staten, og det blir dernest statens jobb å ivareta disse. Statens primære oppgave består nå i å beskytte friheten til sine borgere. Og for å beskytte denne friheten er individet avhengig av at det eksisterer et minimumsområde for personlig frihet som aldri kan krenkes.

Locke trekker dermed opp et sterkt skille mellom det private og det offentlige, mellom hvor staten og andre mennesker legitimt kan og ikke kan blande seg inn i enkeltmenneskers liv. Statens legitimitet avhenger av at begrensninger av individer er beskjedne og at den heller ikke foreskriver noen oppskrift på det gode liv. Staten skal kun ivareta individets frihet og eiendom. Denne tradisjonen har levd videre i liberalistisk teori generelt, selv om det også innad i denne tradisjonen finnes store uenigheter om hvor stort området for ikke-innblanding fra andre og staten kan eller burde være. Til tross for uenigheter er liberalister generelt likevel gjerne med på grunntanken om at et samfunn ikke kan være fritt uten at det enkelte individet har en sfære for seg selv, der hen fritt kan gjøre som hen vil uavhengig av hva statsapparater eller instanser måtte mene.

Skillet mellom offentlig og privat er sentralt for organiseringen av demokratisk politikk og politikkenes grenser. Så hvor skal grensen gå? Svaret vil avhenge av hvorvidt man har et positivt eller negativt syn på menneskets natur, samt hvilket premiss man tenker at skal danne grunnlaget for å avgrense området for ikke-innblanding. Er det for eksempel Lockes naturlov, Rousseaus allmennvilje eller Kants kategoriske imperativ som skal fungere avgrensende? Dette er et vanskelig spørsmål, et spørsmål jeg ikke vil kunne gi et endelig svar på i denne oppgaven, da dette både ville vært for omfattende og for ambisiøst. Jeg ønsker likevel vise frem noen aspekter for hvorfor det er viktig å diskutere spørsmålet, selv om jeg ikke vil kunne svare på spørsmålet i sin helhet.

Den som nok først etablerte et klart normativt prinsipp, som enda har stor betydning for hvordan vi i hverdagen opplever frihet, er Immanuel Kant. Kant argumenterer for at mennesket skiller seg fra dyr ved at vi kan velge å handle på tvers av både impulser og naturlover, og denne valgmuligheten gjør mennesket til frie vesener. Grunnen til at mennesket kan velge, er at vi er utstyrt med fornuft. Ved å gjøre bruk av sin fornuft kan mennesket frigjøre seg fra ytre årsakskjeder og indre lyst og begjær. Frihet er altså en egenskap ved menneskets fornuft og er således noe «indre», og det motsatte av «indre frihet» er ikke andres tvang, men følelser og begjær som kan påvirke våre handlinger og dermed kilden til ufrihet. Ved å overskride kroppslige begjær, subjektive ønsker og lyster, kan mennesket gjøre bruk av fornuften i sin abstrakte form, en fornuft som vil – så fremt vi erkjenner den – forplikte oss til å handle etter en allmenn lov, som man gir seg selv, og dermed virkeliggjør sin sanne menneskelighet (Kant, 2009:60).

For Kant er friheten således metafysisk og transcendentale – noe over eller utenfor virkeligheten. Det er både er en egenskap og en plikt som tilkommer menneskets fornuft. Ved bruk av fornuften vil vi også erkjenne at friheten har sin begrensning: Min frihet må slutte der din begynner (ibid.). Staten forstås dermed som en instans som skal sikre oss mot andres tvang, slik at valgfriheten beskyttes. Denne friheten inneholder et moment som omhandler *autonomi*. Autonomi betyr selvbestemmelse og hvis mennesket gjør valg på bakgrunn av selvbestemmelse er mennesket autonomt. Kant formulerer to sentrale argumenter for å etablere autonomi i hans moralfilosofi: 1) Hvis de moralske reglene er rasjonelle, må de være de samme reglene for alle rasjonelle vesener. 2) Hvis disse reglene er bindende er evnen til å følge dem uviktig, det som teller er viljen til å følge dem (MacIntyre, 1985:43-44, min oversettelse). Det første argumentet etablerer universalitet og allmennhet, mens det neste etablerer overgangen mellom det universelle og handling.

Autonomi er ikke identisk med frihet, men vi kan finne kimen til Kant frihetsproblem her, og autonomi og frihet vil således delvis overlape fordi frihet omhandler det å kunne velge. Da også valget av hvilke prinsipper eller maksimer som skal være utgangspunktet for handling. Kants tanke er at mennesket er fritt bare i den grad vi handler som rasjonelle vesener, for bare som rasjonelle er vi selvbestemmende og handler uavhengig av fysiske årsaker og indre tvang. Frie er vi dermed først når vi pålegger oss selv moralloven (Kant, 2006:74). Dette høres noe kontradiktorisk ut, men det blir det ikke, for moralloven er en del av mennesket i dets egenskap av fornuftsvesen. Moralloven er et trekk ved vår fornuft og rene vilje – fornuftsvesenets vilje, i motsetning til naturvesenets vilje. Denne loven binder oss ubetinget fordi fornuften er abstrakt og uavhengig av tid og sted, historiske og kulturelle oppfatninger.

Rettigheter i liberalistisk teori

Tanken om autonomi har videreutviklet seg til å ha blitt et karakteristisk krav for enhver liberal orden; den skal være *anti-paternalistisk* overfor rasjonelle mennesker. Det vil si at hverken staten eller andre instanser kan redusere menneskets frihet ved å henvise til eksempelvis «menneskets beste», fordi dette da vil forhindre at individer selv får definere og forfølge sine mål. Liberalister hevder med andre ord at bare individet selv vet sitt eget beste og skal kunne bestemme dette uten innblanding fra «bedrevitende» autoriteter. En paternalistisk stat, hvor undersåttene tvinges til å forholde seg som umyndige barn som ikke forstår hva som er virkelig nyttig eller skadelig for dem, er «den størst tenkelige *despotisme*» (Kant, 2009:60).

Med Kants teori kan vi fornemme at vi har beveget oss et skritt videre fra Lockes ensidige fokus på frihet som «frihet fra andres innblanding i mitt liv». For autonomi handler om noe mer enn muligheten til å handle uhindret, det vil si at det krever mer enn fravær av hindringer og innblanding for å være autonom. Autonomi er en utviklet og handlende frihet som innebærer å ikke la seg lede av andres vilje, men av sin *egen* vilje. Lar man handling utledes fra den rene viljen alene – den praktiske fornuft – vil viljen være fri, fordi man følger en lov man har pålagt seg selv, en lov som er allmenn, objektiv og nødvendig. Forholdet mellom det individuelle og det allmenne karakteriseres med andre ord av et abstrakt sammenfall (i motsetning til et konkret sammenfall som Aristoteles og Arendt argumenterer for), hvor sammenfallet ikke skjer i den empiriske verden, men i overskridelsen av denne.

Kant forstår vår frie vilje både som en «negativ» evne til å la være å gjøre det vi måtte mene er fornuftig og isteden ganske enkelt gjøre det vi har lyst til, men også som en «positiv» evne til å handle uavhengig av fysiske årsakskjeder (Kant, 2007:142). Hans frihetsforståelse er dypt forankret i opplysningstidens strømning, noe vi spesielt kan gjenkjenne i Kants *Hva er opplysning?* (1783) hvor han skriver at

Opplysning er menneskets utgang fra sin selvforskyldte umyndighet. Umyndighet er den manglende evne til å benytte seg av sin forstand uten å betjene seg av andres ledelse. Selvforskyldt er denne umyndighet når dens årsaker ikke ligger i mangel på forstand, men i mangel på beslutning og mot til å bruke forstanden uten andres ledelse, Sapere aude! Ha mot til å betjene deg av din egen forstand! Er altså opplysningens valgspørsmål (Kant, 1784/1998:9).⁴

Kant uttrykker en nær relasjon mellom opplysning, fornuft og frihet, og dette opplysningsidealet kan gjenkjennes også i nyliberalistisk teori hvor minst mulig paternalisme og statlig inngripen er sentralt. Som vi skal se forstås dette idealet på en annen måte hos nyliberalismen, det er ikke enkeltindividet som besitter fornuft. Snarere blir samfunnet som helhet forstått som et slags

⁴ Gjengitt og oversatt av Helge Høibraaten i *Demokrati, makt og kommunikasjon* (1998).

intelligent vesen som vil utvikle seg videre gitt at enkeltindividene får handle og uttrykke sin unike kunnskap på et konkurransebasert marked. Individene som ikke klarer å berike seg på dette markedet kan bare skyldes på seg selv – det er individets *egen vilje* det står på – for, som Kant skriver, er det bare latskap og feighet som er «årsakene til at en så stor del av menneskene, [...] hele livet forblir umyndige» (ibid.).

For at Kants teori skal fungere i praksis er han avhengig av at mennesker tar i bruk sin egen vilje, men hvordan gjør man mennesker i stand til å gjøre bruk av sin egen vilje? Man kan ikke tvinge noen til å tenke selv, dette ville gå imot Kants eget ideal om autonomi. Kants håp ligger i offentligheten: Han forstår tenkning som noe man lærer ved å ta del i offentlig diskusjon, for i og med den frie og offentlige prøvingen av egne argumenter og oppfatninger tvinges man (forhåpentligvis) til å oppdage eventuelle selvmotsigelser og tvetydigheter i egne oppfatninger. Men i fjerde kapittel vil dette kritiseres for å være et håpløst ideal, for ifølge Bourdieu foreligger det alltid mekanismer som utelukker mennesker fra å ta del i den offentlige debatten. Bourdieu tar derfor til ordet for en sterkere stat, som tar innover seg ansvaret det har for alle sine borgere – ikke bare de som klarer å sette seg selv inn i diskursen. Han synes å argumentere for at staten skal kunne gripe inn og styre oss mot et mer rettferdig samfunn, og viser at selve skillet mellom offentlig og privat i realiteten er et fiktivt skille.

Det vil få liberalister være enig i, og fastholder at det er en kort vei mellom hjelp og indoktrinering, som er klart anti-liberalistisk. I liberalistisk teori blir staten gjerne sett på med et vaksomt blikk – en tendens som spesielt starter med Thomas Paine, som i *Common Sense* (1776) skriver at stat og samfunn er forskjellige ting: samfunnet er en gave, men staten er – selv i sin beste form – lite mer enn et nødvendig onde (Paine, 1776:2). Siden staten utøver suveren makt utgjør den en konstant trussel overfor individets frihet. For å begrense trusselen for maktmisbruk fra statens side blir begrepet *rettigheter* sentralt. Locke (2012:457) begrunner rettigheter i at enhver har en rett over seg selv – «selv-eierskap»: «[E]very man has a property in his own person: this no body has any right to but himself. The labour of his body, and the work of his hands, we may say, are properly his», skriver Locke og knytter rettigheter og eierskap til arbeid utført av egen kropp. For Kant bunner derimot rettigheter i fornuften som forplikter oss til å behandle alle som et mål i seg selv, og aldri bare som et middel: «every rational being, exists as an end in himself, not merely as a means for arbitrary use by this or that will» (Kant, 2007:105).

Slike rettigheter, som eiendomsrett, retten til å bevare seg selv eller retten til å bli behandlet som et autonomt individ, blir i liberalistisk teori behandlet som noe ubetinget og primært som ingen, heller ikke staten, kan sette til side. Dette er også liberalismens svar på et

sentralt spørsmål i politisk filosofi, spørsmålet om politikkenes mål. Hva er det vesentlige målet for politiske institusjoner og, viktigst av alt, staten? Som vi har sett forstår liberalister dette målet som å beskytte borgernes individuelle rettigheter, og gjennom beskyttelsen av individuelle rettigheter anses individene som frie. For ved å sette det *rette* som det avgjørende prinsipp unngår man at en majoritetsvilje kan sette individuelle rettigheter i baksetet.

1.1.2 «Positiv» vs. «negativ» frihet

I *Frihetens filosofi* (2013) skriver Svendsen (2013:112) at «[b]eskyttelse av individers rettigheter mot krenkelser fra andre individer, grupper og faktisk staten selv, utgjør kjernen i statens eksistensbetingelse fra et liberalistisk perspektiv». Liberalister forsvarer altså det som gjerne betegnes som «negativ» frihet, i motsetning til «positiv» frihet. Det er først og fremst Berlin som har gjort skillet mellom «positiv» og «negativ» frihet (her: liberty) sentralt for hvordan frihet diskuteres i dag.

Berlin var en politisk tenker som i etterkrigstiden så nødvendigheten av å tenke nytt innenfor feltet politisk filosofi. Etter andre verdenskrig og kollapsen av politiske relasjoner ble det nødvendig å undersøke denne tradisjonen av tenkning, for de totalitære regimene som hadde blomstret opp sprang ikke ut av intet: Kommunismen og nazismen hadde på et vis oppstått og blitt realisert i denne tradisjonen. Det ble derfor spesielt viktig for Berlin å finne en måte å bedrive politisk teori som utgikk fra anti-totalitære premisser. Han tydeliggjorde en distinksjon som lar oss identifisere noen distinkte måter å snakke om frihet på. Berlin er klar på at dette ikke er de to eneste måtene man kan forstå frihet, men dette er likevel et sentralt skille fordi det har ført til flere av de store ideologiske sammenstøtene som preger vår verden (Berlin, 2009:304).

Den «negative» formuleringen av frihet knytter han til frihet fra innblanding og beskriver det som svaret på følgende spørsmål: «På hvilket område kan eller bør subjektet – en person eller gruppe av personer – selv velge å gjøre eller være det subjektet er i stand til å gjøre eller være, uten innblanding fra andre?» (ibid.:297). Dette begrepet om frihet er på et vis anti-politisk. Her forstår man frihet som en egenskap ved individet, og dermed fri i fraværet fra andres begrensninger. Staten må da begrenses, for logikken er at en mindre stat gir mer frihet, da lover, byråkrati og sentralisert makt er en kilde til frihetsbegrensning. Dette «negative» frihetsbegrepet kan også forstås som et *mulighetsbegrep*: Det dreier seg om «hva vi kan gjøre, hvilke muligheter som står åpne og hvorvidt vi foretar oss noe for å realisere disse mulighetene (Taylor,

2009:427). Hvis ingenting står i veien for den handlende aktøren vil dette anses som en tilstrekkelig betingelse for frihet.

Kontrasterende definerer Berlin «positiv» frihet som frihet til selvkontroll. Stiller man seg i denne leiren søker man svar på spørsmålet: «Hva eller hvem er kilden til kontroll eller inngrep som kan avgjøre at et menneske skal gjøre noe bestemt, eller være på en bestemt måte?» (Berlin, 2009:297). De positive teoriene er med andre ord opptatt av hvem eller hva som kontrollerer – et frihetsbegrep som bygger på et *utøvelsesbegrep*. Med «positiv» frihet menes frihet til utøvelse av subjektivitet: «jeg vil være et redskap for min egen vilje, og ikke av andres; jeg vil være et subjekt, ikke et objekt; jeg vil styres av mine egne grunner og bevisste mål, og ikke av årsaker som påvirker meg så å si fra utsiden» (ibid.:305). Det er med andre ord et forsøk på å identifisere selvet med fornuft, som står i kontrast til kroppens begjær og impulser. I dette positive perspektivet er man fri bare i den grad man har kontroll over seg selv, og her er ikke fravær av hindringer en tilstrekkelig betingelse for frihet.

Dette frihetsbegrepet kan tolkes på flere måter. Her kan blant annet Rousseau og Kant trekkes frem som eksempler på to måter å forfekte «positiv» frihet: Rousseau forstår et individ som fri i den grad man handler i tråd med *allmennviljen*. Allmennviljen består i at «each of us puts in common his person and his whole power under the supreme direction of the general will; and in return we receive in a body every member as an indivisible part of the whole» (Rousseau, 2012:564). Her handler frihet om å gjøre slik man *egentlig* vil, eller burde. For slik som en slave ikke gjør det hen egentlig vil, slik er også mange mennesker ledet av fristelser og tiltrukket av ting som vi egentlig ikke vil få noe godt ut av. Hos Kant ser ting litt annerledes ut, og mer «liberalistisk». Som vi har vært inne på, kan vi forstå Kant som mer individualistisk i det han anser et individ som fri i den grad man er autonom og følger ens egen vilje. Staten kan da ikke behandle mennesket som om det var en naturting som kan påvirkes av kausalkrefter som manipulasjon gjennom trusler om ren maktbruk eller belønning (Berlin, 2009:309).

Berlins kritikk av «positiv» frihet

Selv om «positiv» frihet virker attraktivt, er Berlin kritisk og hevder at «positiv» frihet ikke kan utarbeides uten å inneholde totalitære elementer. Hvis det finnes en statlig norm for hvordan en idealborger skal være, vil vi i liten grad kunne hevde at det finnes politisk frihet for borgerne.

Enhver manipulering, enhver trakassering, ethvert forsøk på å forme andres vilje etter mitt eget forbilde, enhver tankekontroll og indoktrinering, innebærer derfor å fornekte menneskets menneskelighet og grunnleggende verdi (ibid.:310).

Vi kan lett få øye på dette problemet hos Rousseau, som forfekter et rent utøvelsesbegrep. Hos ham brukes allmennviljen som et premiss for å tilsidesette individuelle rettigheter i frihetens navn: «he shall be forced to be free», som Rousseau (2012:565) skriver i *On the social contract* (1762). Denne påstanden blir ikke kontradiktorisk for Rousseau, fordi det vil være det «gode» og det individet «egentlig» vil, hadde den bare tatt del i allmennviljen. Dermed kan staten med fulle rett påtvinge individene dette idealet mot individets vilje.

Også Kants strenge individualisme synes å kunne forvandle seg til totalitære doktriner. Ved å erklære at mennesker har ett sant mål – rasjonell selvbestemmelse – og at alle rasjonelle veseners mål må passe inn i et harmonisk mønster, og at enhver tragedie må skyldes at fornuften havner i konflikt med det irrasjonelle (eller med det ikke tilstrekkelig rasjonelle), åpner Kant døren for ekspertstyret på vidt gap (Berlin, 2009:323). Berlin sammenligner derfor Kant med Sarastros tempel – det beste og klokeste despoti, men et despoti likevel, fordi det uttrykker et ønske om å gjøre sin klasse, i dette tilfellet overklassens og elitens «personlighet» og moral gjeldende (ibid.).

Berlin kritiserer altså både Kant, Rousseau, nasjonalister og kommunister for å mene at vår «sanne» naturs rasjonelle mål må stemme overens med hverandre, eller bringes i overensstemmelse med hverandre, «selv om vårt elendige, uvitende, begjærstyrte, lidenskapelige, empiriske selv vil protestere på det kraftigste» (ibid.:319). For Berlin er ikke dette bare et håpløst ideal, men også et farlig ideal. Konflikt mellom mennesker er uunngåelig, det har alltid eksistert og vil alltid eksistere. Det er ikke noe vi kan eliminere, og han ser dermed heller på ulikhet og konflikt som noe nødvendig og positivt: Vi må tillate ulike ideer og mål å eksistere sammen, og Berlin foreskriver derfor at staten må være så nøytral som mulig og skal i hovedsak jobbe for å skape institusjoner som tillater en fredelig sameksistens mellom mennesker, noe som fremkommer av hans teori om verdipluralisme.

Berlins pluralisme

Berlin står utvilsomt i den liberalistiske tradisjonen. Han betrakter frihet som

fravær av hindringer for mulige valg og aktiviteter – fravær av hindringer på veier et menneske kan velge å gå. Slik frihet avhenger i siste instans ikke av hvorvidt jeg vil gå eller hvor langt, men om hvor mange dører som er åpne, hvor åpne de er, deres relative betydning i livet mitt (ibid.:292).

For Berlin og hans følgere er frihet formulert som ikke-innblanding, frihet fra innblanding. En liberal stat må da forplikte seg til å beskytte sine borgere fra andres innblanding og tvang som

forekommer uten legitim begrunnelse, men han tenker seg ikke at *enhver* reduksjon av statens oppgaver er bra – det ville simpelthen være å tre tilbake i en naturtilstand.

Hos Berlin ser vi tydelig en frihetsformulering som omhandler mulighetsbegrep: Å være fri handler om hva vi kan gjøre, hvilke muligheter som er åpne for oss, uavhengig av om vi gjør bruk av våre muligheter (ibid.). Denne «negative» friheten omhandler frihetens formelle betingelser – rettighetene. Men vi må ikke nødvendigvis forstå hans syn på frihet som *entydig* «negativt». Også Berlin er tydelig på at en rent «negativ» frihet ville være innholdsløs:

Den som tilbyr politiske rettigheter eller garantier mot statlig innblanding til mennesker som er halvnakne, analfabeter, underernærte og syke, driver gjøn med de betingelsene som menneskene lever under, for de trenger medisinsk hjelp eller utdanning før de kan nyttiggjøre seg en frihetsøkning, eller i det hele tatt forstå hva den innebærer (ibid.:299).

Samtidig er Berlin opptatt av man ikke må blande sammen personlig frihet og sosial rettferdighet. Man ikke kan frata noen personlig frihet for å vise til at sosial rettferdighet vil øke, og ikke alle oppfatter individuell frihet som sitt viktigste behov. Men i blant må vi selvfølgelig begrense enkeltes frihet for å trygge andres – så ut ifra hvilket prinsipp bør vi gjøre dette? For å svare på dette poengterer Berlin at vi ikke må spørre etter hvem som har og utøver makten, men hvor mye myndighet som skal overdras de ulike instansene (ibid.:331). Frihet finnes først hvis det foreligger et samfunn hvor det finnes visse ukrenkelige grenser som beskytter friheten, og han skriver videre at reglene som fastsetter disse grensene kan vi betegne på mange måter, som for eksempel «naturlige rettigheter, Guds ord, den naturlige lov, nyttehensyn eller ‘menneskets varige interesser’, eller jeg kan oppfatte dem som a priori gyldige eller hevde at de representerer mine egne høyeste mål, eller mitt samfunns eller min kulturs mål» (ibid.:332).

Berlin argumenterer for at frihet måles ut ifra hvilke muligheter som holdes åpne for samfunnets medlemmer, og da ikke bare i muligheter til å handle, men i muligheter til å verdsette. For ikke alle mennesker setter frihet som sin høyeste verdi, og frihet kan fort oppofres for eksempelvis velstand, trygghet, status, rettferdighet og likhet. Dermed er det «negative» frihetsbegrepet det som i høyeste grad er forenelig med en slik verdipluralisme, og dermed et sannere og mer humant ideal (ibid.:337). Verdipluralisme innebærer å ikke si noe om hva som er menneskets natur eller det objektive gode, for det finnes mange verdier og mål for mennesket, og det finnes ingen intersubjektiv metode for å måle hvilken av disse som er bedre eller for å gjøre det «rette» valget mellom dem. Dette er ikke det samme som Lockes subjektivistiske begrunnelse av verdi (1.1), for selv om verdier er mange, inkommensurable og i konflikt med hverandre, så mener ikke Berlin at dette impliserer at de er avhengige av subjektive erfaringer. Snarere handler verdipluralisme om at det finnes ulike og usammenlignbare verdier, men at disse like fullt kan forstås som objektive.

1.1.3 Kollektivism vs. individualisme

Det er viktig for Berlin å forsvare det «negative» frihetsbegrepet for ikke å åpne opp for flertallstyranni. Mange av liberalismens kontroverser står akkurat her – mellom «individualisme» og «kollektivism», mellom «ulikhet» og «likhet». Kontroversen foregår på mange plan, men viktigst er kanskje den mellom hvordan man skal forstå samfunnet og selvet. Berlin argumenterer for at fokus bør ligge på individet fremfor fellesskapet, og kritiserer kollektivist for å ha et instrumentelt syn på borgerne (jf. kritikken av Rousseau og Kant). Hvis statens oppgave består i å oppdra sine borgere til fullverdige samfunnsdeltagere, som «positive» teorier om frihet synes å tale for, impliserer dette samtidig en idé om hva en slik «fullverdighet» består i. Borgerne får da ikke utfolde seg i sin unike personlighet, men blir middel for realiseringen av et kollektivt ideal.

Berlin stiller seg derfor kritisk til det «positive» frihetsbegrepet fordi han oppfatter slik «forming» som et onde. En liberal stat skal ikke foreskrive noen oppskrift på et godt liv, men forfekte mangfold og pluralisme, og alle borgere skal tilkjennes et ukrenkelig frihetsrom. Det er i utformingen av dette rommet at skillet mellom «negativ» og «positiv» frihet blir sentralt. For der «negativ» frihet handler om spørsmålet om hvilke muligheter som står åpne for individet, så handler «positiv» frihet om hvem eller hva som styrer individet. Der «negativ» frihet bare definerer rammeverket hvor individuell selvrealisering kan finne sted, så har gjerne «positiv» frihet et annet omfang hvor staten forstås som et fellesskap som former og utvikler oss til samfunnsdeltagere. Det «positive» frihetsbegrepet kan dermed kritiseres for å tillate at staten sniker seg inn i privatlivets hellighet og får definisjonsmakt for hvordan mennesker bør leve – også når de er unndratt offentligheten.

De som opphøyer fellesskapet og står på den mer kollektivistiske siden vil argumentere for *egalitarisme* – ideen om at levevilkår bør være like, eller i alle fall ikke særlig ulike. Her finner vi som vist Rousseau. Også Locke argumenterer for likhet, i den forstand at alle mennesker har en naturlig rett som må respekteres, men han opphøyer ikke fellesskapet til fordel for individet, slik Rousseau ender opp med å gjøre når han argumenterer for at den fulle overgivelsen til «helheten» – fellesskapet er det eneste som kan forhindre at vi blir avhengige av andre. Hvis man sympatiserer med egalitarisme kritiserer man ofte klassisk liberalisme og nyliberalismen for å underkjenne fellesskapets viktighet. Og denne oppvurderingen av individets

selvtilstrekkelighet og egeninteresse har gjort at klassisk liberalisme og nyliberalisme gjerne kritiseres for å henfalle til atomisme⁵.

Selv om Locke ikke neglisjerer viktigheten av fellesskapet, argumenterer blant andre filosofen Charles Taylor likevel for at Lockes teori resulterer i atomisme. Atomisme er å glemme at samfunnet ikke bare er individer, men også et fellesskap som inngår i en kultur. Dette kan vi gjenkjenne hos Locke, for det gjennomgående tema for *Annen avhandling om borgerstyret* er beskrivelsen av individuelle rettigheter som primære og ubetinget. Sekundært og betinget er forpliktelsen til å opprettholde et velfungerende samfunn. Han lager således en tydelig hierarkisk ordening hvor han gir rettigheter forrang fremfor plikter overfor samfunnet. I *Atomism* (1979) argumenterer Taylor (2012:1080) for at 1) retten til frihet ikke kan skilles fra plikten til å opprettholde et velfungerende samfunn, og 2) en atomistisk forståelse av mennesket ikke kan åpne opp for 1). Problemet Taylor peker på er at «negativ» frihet, slik begrepet fremstilles i teoriene til de klassiske liberalistene og Berlin selv, er en karikatur og dermed meningsløst. «Negativ» frihet knyttes av disse utelukkende til et mulighetsbegrep, det vil si til muligheten om å kunne fortsette i samme retning, mot sitt mål.

1.2 Moderniteten som nyliberalismens betingelse

Vi har nå trukket noen lange linjer i liberalismens frihetsdebatt, men hva har dette med dagens politiske situasjon å gjøre? Synet på samfunn, økonomi og statens oppgave har ikke vært statisk siden opplysningstiden. Liberalismen har utviklet seg og inntatt en hegemonisk plass i Vesten, hvor størstedelen av all samfunnsorganisering skjer i tråd med den liberale tradisjonens verdier og markedslogikk. Men den liberale *styringsmodellen* har endret seg. Foucault risser opp denne utviklingen i forelesningen *Governmentality* (1978) hvor han argumenterer for at staten, i tråd med blant andre Machiavelli, ble forstått som en suveren og styringsmodellen fulgte «fyrstemodellen»⁶. Men på 1700-tallet gjorde begrepet om *populasjon* seg gjeldende og styring endret seg da fra å omhandle kontroll over territorier, til å bli *governmentalized*: Med henblikk på populasjonen begynte staten å beskjeftige seg med spørsmålet om hvordan denne massen kunne kontrolleres i sin helhet, og tillot staten å tenke på populasjonens velbefinnende, helse og lykke (Foucault, 2000:215).

⁵ Atomisme refererer til en oppfatning hvor man forstår samfunnets grunnleggende enheter som å bestå av selvtilstrekkelige individer (atomer), snarere enn sosiale grupper.

⁶ I *Fyrsten* (1513) beskriver Machiavelli hvordan makt er forankret i territoriets størrelse og grenser og diskuterer hvordan fyrsten kan sikre sin makt.

[It] is the population itself on which government will act either directly, through large scale campaigns, or indirectly through techniques that will make possible, without the full awareness of the people, the stimulation of birth rates, the direction of the flow of population into certain regions or activities, and so on (ibid.:217).

Verden beveget seg inn i en ny tilstand: *moderniteten*⁷. Moderniteten er et begrep brukt spesielt i sosiologien for å betegne en tilstand i verden. Denne tilstanden kom som følge av industrialiseringen og kapitalismen, og startet idet Vesten overbeviste seg selv om at sin egen kultur var rasjonell og kontrollerbar. Vesten fremsatte en sterk tro på vitenskapelige fremskritt og muligheten til å temme den ville og uberegnelige naturen.

Det er viktig å bemerke at moderniteten ikke er noen statisk eller entydig tilstand. Moderniteten gjennomgikk og gjennomgår fortsatt forandringer og endringer, men likevel alltid i tråd med idealene gitt av kapitalismen og industrialiseringen. Som vi skal se skildrer Arendt to steg i denne utviklingen (4.2), men snur vi oss til sosiologen og filosofien Zygmunt Bauman beskrives hele perioden mellom 1600-tallet og opp til det 21.århundre som «fast» modernitet – en ordensfiksert modernitet, som er tung, i motsetning til dagens «lette» eller «flytende» modernitet (Bauman, 2006:39). Helt frem til 2000-tallet preges moderniteten av jakten på kontroll, visshet, orden, stabilitet og likhet.

Bauman skriver at den faste moderniteten bar med seg en tydelig tendens til totalitarisme «med sin altomfattende, obligatoriske og påtvungne ensartethet» som stadig lå truende i horisonten – som modernitetens endelige mål (ibid.:40). Denne faste moderniteten tok sitt grep i samfunnet idet politisk tenking begynte å problematisere politisk makt. I løpet av 1600- og 1700-tallet begynner maktteknikker å sentrere seg om den individuelle kroppen. Det vokser frem mekanismer, teknikker og teknologier som vil utvinne kroppens krefter og potensial, og mennesket utsettes for en form for maktovertaking – en form for statliggjøring av det biologiske, eller i det minste en slags tendens til det man kan kalle en statliggjøring av det biologiske. Slik begynner *bio-maktens*⁸ æra (Foucault, 1999:152).

På den ene siden består den av disiplin gjennom institusjoner som hæren og skolen som skal holde orden på samfunnet. Etter hvert utvikler det seg også på den andre siden en befolkningsregulerende politikk, en *bio-politikk*, som konsentrerte seg om kroppen som art og forholdet mellom ressurser og innbyggere. Bio-politikken utøves gjennom inngrep og regulerende kontrollformer som er opptatt av menneskenes biologiske prosesser: forplantningen, fødslene,

⁷ Modernitetesbegrepet må ikke forveksles med tidsbegrepet om «Den moderne tid», som betegner en tidsepoke mellom middelalderen og den industrielle revolusjon.

⁸ Begrepet benevner maktteknologier og maktteknikker som utviklet seg på 1600-tallet og som konsentrerer seg om livet, det vil si rettet mot å gripe inn i og forme menneskelivet.

dødeligheten og levetid (ibid.:153). Konsekvensen av bio-politikken er at normen får økt betydning på bekostning av det juridiske. Normene fungerer formgivende for kroppene, og utvikler seg til det Arendt benevner som «ingens» herredømme (Arendt, 2017:99). Her styrer bare byråkratiets reguleringer og mennesket gjøres til et adferdsvesen.

Under byråkratiets regime mister mennesket muligheten til å starte noe spontant og nytt, for byråkrati er «den styreformens der alle er fratatt sin politiske frihet, makten til å handle, for styret ved ingen er ikke-styre, og der alle like maktesløse, har vi et tyranni uten en tyrann» (ibid.). Konsekvensen av dette formulerer også Bauman i sin samtidsanalyse i *Flytende Modernitet* (2000).

Det var et *byråkrati* [...] hvor identiteter og sosiale bånd ble lagt igjen lagt igjen i garderoben sammen med hatter, paraplyer og frakker når man kom inn, slik at bare kommandoen og regelverket kunne drive dem som var på innsiden, og alt de gjorde, så lenge de holdt seg på innsiden; *panoptikon* med sitt vaktårn [...]; Storebror som aldri dupper av (Bauman, 2006:40).

Liberalister må ha gjenkjent disse maktmekanismene, hevder Foucault, for det fremsettes et politisk svar på disse nye maktprosedyrene, nemlig «retten»: «Retten» til livet, kroppen, helsen, lykken, behovstilfredsstillelse, «retten» til å gjenfinne det man er og alt det man kan være – bortenfor all undertrykkelse og «fremmedgjøring» (Foucault, 1999:159). Som vi har sett var det politiske prosjektet til rettighetsforkjempere som blant andre Locke og Paine nettopp å få bukt med påtvungne kollektive løsninger og statlig innblanding.

I etterkant av Adam Smiths *The Wealth of Nations* (1776) skulle moderniteten igjen endre seg. Smith hadde lite tro på at staten kunne oppnå noe slikt som total kontroll over en populasjon. Han forstod samfunnet først og fremst som en arena for interessekamp, og gitt at mennesker er forskjellige og har forskjellige behov og interesser vil aldri én instans kunne vite alt det samfunnsmedlemmene til sammen vet om behov, muligheter og begrensninger. Derfor kan staten aldri lykkes med økonomisk styring. Smith var dermed overbevist om at bare et fritt marked ville gjøre det mulig for mennesker å etterspørre og å prise ting på en måte som reflekterte borgernes behov, i stedet for statens antagelse om hva borgernes behov er (Smith, 2012:676). Det er individene selv som kjenner sine behov og har i sin natur en tilbøyelighet til å «truck, barter, and exchange one thing for another» (ibid.:667).

Smith er med andre ord dypt skeptisk til reguleringspolitikken som dominerte hans tidsalder, en politikk som i hans øyne skapte hindre for en fri flyt av ressursene, noe som var skadelig for samfunnsinteressen. Smiths økonomiske teori bygget i stor grad på liberale og rasjonalistiske antagelser om menneskets natur. Som vi har vært inne på var blant andre Kant bakteppet for denne rasjonalismen. Han forstod det politiske prosjektet som nært forbundet med opplysningsprosjektet: å frigjøre mennesker fra sin ignoranse for å åpne opp for opplysningens

og rasjonalismens tidsalder. Likevel hadde frykten for egoisme og egeninteresse ledet liberalister til å fremsette staten som nødvendig for å beskytte individuelle rettigheter: «where there is no law, there is no freedom», som Locke (2012:465) uttrykker i *Annen avhandling om borgerstyret*.

I tråd med dette utarbeidet Smith (212:675) en teori om markedsøkonomien som skulle reflektere menneskets rasjonelle karakter, og argumenterer berømt for at hvis hver og én beriker seg (så godt de kan) ved hjelp av arbeid og handel, så sørger en «usynlig hånd» for at alle får det godt. Smith anså altså egeninteressen som en kilde til både fellesskap og samfunnsnytte; det vil binde individene til hverandre i tillegg til at personlig berikelse vil lede til allmenn vekst og velferd. Som følge av dette vokste det rundt 1800-tallet frem en markedsøkonomi som var preget av en sterk *laissez-faire*-tenkning⁹. Men dette ble fort utfordret på å ha en for naiv tro på at total *laissez-faire* vil lede til harmoni mellom individers interesser og samfunn. Som et alternativ vokste det frem en bevegelse med *new liberals*¹⁰ som hadde større tro på en sterk stat som kunne gripe inn og fordele goder mer rettferdig. Disse ble i sin tur anklaget for å bære med seg sosialistiske og kollektivistiske tendenser, og det var som motreaksjon til dette at nyliberalismen vokste frem.

1.2.1 Nyliberalismens bakmenn

Nyliberalismen kan forstås som modernitetens siste fase, hvor moderniteten har utviklet seg fra å være «fast» til å bli «flytende» – flytende fordi den i motsetning til den faste modernitetens tro på kontroll og forutsigbarhet nå preges av tvil, frihet, forandring, ulikhet og fleksibilitet. Nyliberalisme var nok først og fremst en bevegelse som bestod i å reversere tendensen hos «new liberals» som ville tillate en sterkere stat. Imot dette, opphøyet nyliberalister verdien av personlig frihet og ønsket å koble *laissez-faire*-økonomi med en konservativ sosialfilosofi. Resultatet ble en form for markedsfundamentalisme, som består i å se markedet som moralsk og praktisk overlegent enhver politisk kontroll. I tråd med Smith tenker man seg at markedsmekanismer selv vil føre til løsninger på økonomiske og sosiale problemer, det ville medføre større rettferdighet ved å gi ethvert individ muligheten til å høste goder basert på egeninnsats og talent¹¹. Store forskjeller i materielle goder vil således bare speile menneskehetens naturlige forskjeller og motivasjon.

⁹ Fransk uttrykk som betyr «la det være» eller «la det skure». Begrepet refererer til en doktrine som tilsier at økonomisk aktivitet bør være fullstendig fri fra statlig innblanding.

¹⁰ L.T. Hobhouse og J. A. Hobson er blant andre kjente *new liberals* som avviste *laissez-faire*-doktrinen.

¹¹ Noen sentrale skikkelser som kan nevnes er Milton Friedman, Karl Popper og Ludvig von Mises (Harvey, 2005:20).

Begrepet nyliberalisme er diffust, både fordi få faktisk identifiserer seg som nyliberalister og fordi det ikke synes å ha noen bestemt definisjon. Dette har sammenheng med at det i det hele og store er vanskelig å risse opp nøyaktig hva som kjennetegner en liberal posisjon og hva som skiller den fra dens alternativer, og det er generelt høy grad av uenighet omkring hva det innebærer å være liberal. Nyliberalisme har dermed blitt et omstridt begrep som betegner både en finanskapitalisme, en idéretning, en løsningsstrategi og en styringsrasjonalitet (Hammer, 2018).

Jeg skal videre behandle nyliberalismen som sistnevnte, for som styringsrasjonalitet kan nyliberalismen ses på som en videreføring av den klassiske liberalismens premisser og Smiths markedsøkonomi – blant annet antagelsen om at markedsøkonomien må fungere fritt og Lockes idé om «selv-eierskap». Samtidig bryter nyliberalismen med deler av den liberale tradisjonens agenda, spesielt med ideen om at staten ikke skal foreskrive det gode liv: Nyliberalismen inneholder en forestilling om at det gode liv er *markedsaktørens* liv. Gjennom søken etter et område hvor individer kan operere fritt uten at det er nødvendig å forme individene, sammenfaller liberalismen og Smiths økonomiske modell i ideen om markedsaktørens liv som det frieste og beste. Gitt at frihet er å finne i markedet, må det beste livet derfor leves som fri markedsaktør (Harvey, 2005:37).

Nyliberalister er gjerne mer positivt innstilte til å ta i bruk virkemidler og å ta styring, men da kun i frihetens navn. Logikken er at hvis markedet er moralsk og praktisk overlegent enhver politisk kontroll, burde staten opprette markeder der det ikke allerede eksisterer for deretter å la være å gripe inn (Vetlesen, 2011:6).¹² Denne varianten av nyliberalisme fikk sitt oppsving i Europa på 1940-tallet, og ble i stor grad utviklet og popularisert av blant andre økonomen og filosofen Fredrich Hayek, som ville finne en vei mellom sosialisme og *laissez faire*. Han anså offentlige inngrep av den typen «new liberals» fordret som ødeleggende for markeder og det moderne samfunnet for øvrig. Samtidig anså han troen på total «laissez faire» for radikal, og Hayek ville derfor ikke avvise enhver form for styring, for «argumentene for frihet er ikke argumenter mot organisasjon» (Hayek, 2009:261).

Hayek lanserte ingen radikalt ny teori, men ga snarere den klassiske liberalismen en ny og bedre utforming som passet hans egen tid – derav begrepet nyliberalisme. Nyliberalismen skulle, som den klassiske liberalismen, opphøye friheten, samtidig som den skulle skape en mer stabil økonomi enn den man hadde sett i 1920-årene. For å nå dette idealet var Hayek enig i at staten burde brukes aktivt – siden frihet bare kan finnes der det eksisterer lover – men kun for

¹² Min lesning av nyliberalismen belager seg spesielt på Vetlesens lesning, som blant annet kommer til uttrykk i *Nyliberalisme – en revolusjon for å konsolidere kapitalismen* (2011).

å understøtte et konkurransebasert samfunn. I og med denne nye måten å tenke om styring, utviklet det seg også nye styringsgrep rettet mot indirekte teknikker for selvregulering heller enn direkte inngripen. Direkte inngripen ble kritisert av Hayek (ibid.:254) i *Frihetens konstitusjon* (1960) fordi han anså individer og kulturer som å endre seg og drives frem av innovasjon og sporadiske «mutasjoner». Disse skjer på spontane og uforutsigbare måter, med uforutsigbare resultater, og disse må man ikke tukle med eller stagge.

Disse «redskapene» som mennesker har utviklet og som utgjør en så viktig del av vår tilpasning til omgivelsene, innebefatter langt mer enn materielle redskaper. De består for en stor del av adferdsformer som folk følger av sedvane uten å vite hvorfor; de består av hva vi kaller «tradisjon» og «institusjoner». Og folk benytter dem fordi de er blitt tilgjengelige som produkter av en kumulativ vekst uten at de noen gang har blitt utformet gjennom bevisste tanker (ibid.:253).

Hayek ligger her overraskende tett på Bourdieu (som vi skal ta for oss i femte kapittel (5)), idet han påstår at enkeltmennesket ikke besitter eksplisitt kunnskap om hvorfor vi gjør som vi gjør. Men der Bourdieu fokuserer på tvangsmekanismene som reproduseres av tradisjoner og institusjoner, ser Hayek på disse som mulighetsbetingelser for lykke. Den kunnskap et individuelt sinn bevisst behersker, utgjør bare en «liten del av den kunnskap som enhver tid bidrar til at individets handlinger lykkes» (ibid.:250). Her ser vi tydelig hans evolusjonære syn på både samfunnet, mennesket og kunnskap, hvor «menneskesinnets vekst er en del av sivilisasjonens vekst». Han gir sterk kritikk til rasjonalistene, som ønsker å legge alt under den menneskelige fornuft for fornuften tar sikte på kontroll og forutsigbarhet. Prosessen for fornuftens fremskritt bygger på frihet og at menneskelige handlinger er uforutsigbare. Kunnskap er altså ikke noe et enkelt individ kan besitte (i alle fall ikke i sin helhet), men snarere noe som er spredd ut over samfunnet, og bare den videre frie kulminasjonen – gjennom å ha maksimalt med muligheter stående åpne – vil kunne vise oss veien fremover.

Det vesentlige for at prosessen skal være virksom, er at hvert enkeltmenneske kan handle ut fra sin spesielle kunnskap, alltid unik, [...] og at det kan bruke sine individuelle ferdigheter og muligheter innen de grenser det selv kjenner og til sine egne individuelle formål (ibid.:254).

Her ligger altså ingen antagelser om determinisme på noe plan, noe Hayeks politiske og markedsøkonomiske teorier speiler. Dette er interessant, for som vi skal se, er menneskets spontane og uforutsigbare væremåte kjernen også for Arendts prosjekt. Der Hayek tenker seg at denne spontaniteten får sitt spillerom via liberty, peker Arendt på at spontanitet og menneskelig freedom også har andre betingelser. Mens Hayek setter likhetstegn mellom fremskritt og individenes frie spillerom, viser Bourdieu at det «negative» frihetsbegrepet tillater at utelukkelsesmekanismer får utfolde seg og nettopp fratrukker mange muligheten til å tilføre sin kunnskap og sine perspektiver inn i helheten.

Et annet kjennetegn for nyliberalismen er et syn på individer som «selv-eiere». Dette kan vi spesielt gjenkjenne i filosofen Robert Nozicks teori, som også har hatt innflytelse på nyliberalismens tankegods. Hos Nozick ser vi tydelig hvordan klassisk liberalisme videreføres, for han bygger tungt på Lockes idé om at ethvert menneske eier seg selv. Han argumenterer derfra for at sosialismens distribuering av ressurser er inkompatibel med å anerkjenne mennesker som «selv-eiere». For ham er ikke rettferdighet et spørsmål om fordeling, men et spørsmål om legitim ervervelse, og han bruker en «lockeiansk» forutsetning for å knytte «selv-eierskap» til eiendomsrett og det frie markedet, og argumenterer for at å anerkjenne mennesker som «selv-eiere» er essensielt for å behandle mennesker som like, en konklusjon han drar av følgende argumentasjonsrekke:

1. Mennesker/personer eier seg selv
2. Verden er i utgangspunktet ikke eid
3. Du kan tilegne deg absolutte rettigheter over en disproporsjonal andel av verden, dersom dette ikke svekker/forverrer andres betingelser/tilstand
4. Det er relativt enkelt å tilegne seg absolutte rettigheter over en disproporsjonal andel av verden
Derfor:
5. Når mennesker har anskaffet privat eiendom, er et fritt marked i kapital og arbeidskraft moralsk påkrevd (Kymlicka, 2002:116, min oversettelse).

Nozicks teori om arbeid og eierskap leder ut i noen kontroversielle slutninger, blant annet at skatt er en form for slaveri og at velferdsstaten er en dypt umoralsk institusjon. Jeg skal ikke forfølge Nozick videre, men det «lockianske» synet på forholdet mellom arbeid og eiendomsrett vil bli interessant i forhold til Arendts teori, som vil bli fokus i tredje kapittel (3). Ifølge Arendt blander Locke sammen en distinksjon mellom «min kropps arbeid og mine hendes verk» i og med etableringen av eiendomsrett (Arendt, 2012:91). Og denne sammenblandingen mener Arendt er problematisk for menneskets forståelse av seg selv og verden, og blir ødeleggende for frihetens betingelser. Denne kritikken kan vi si at også rammer Nozick siden han ligger så tett på Locke.

Det bør også nevnes at Nozick omtaler idealstaten som et rammeverk av utopier, et sted hvor folk står fritt til å slutte seg frivillig sammen for å realisere sin egen visjon om det gode liv i idealsamfunnet, men hvor ingen kan påtvinge andre sin egen utopiske visjon (Nozick, 2009:397). Lignende definerer Hayek frihet som friheten fra tvang og vilkårlig dominans. «Oppgaven i en politikk for frihet må derfor være å minimalisere tvangen eller dens skadelige virkninger, selv om den ikke kan bortfalle fullstendig» (Hayek, 2009:238). Frihetsbegrepet hans er tydelig «negativt» og han anser ikke fysiske muligheter som å ha noen direkte relevans for frihet, bare tvang fra andre mennesker. Av relevans er kun muligheten en person har til å forfølge en handlingsbane «i tråd med sine nåværende intensjoner» (ibid.).

[Frihet] kan variere i grad, men ikke i vesen. I denne betydning refererer «frihet» utelukkende til menneskers forhold til andre mennesker, og den eneste begrensning av den er tvang fra mennesker (ibid.:239).

Hayek så en nær forbindelse mellom frihet og et fritt marked, og uttrykker et ønske om å la markedet trenge inn i sektorer hvor det tidligere ikke hadde operert. Bare slik kunne vi slippe løs den evolusjonære prosess som kun lar det beste og mest egnede stå igjen. Det er da konkurransemarkedet som er det best egnede, i Hayeks øyne, til å la en slik evolusjonsprosess fortsette, hvor en ny orden kan vokse frem og fornye seg selv av seg selv. Derfor var det viktig for ham at konkurransemarkedet gjaldt for både offentlig og privat sektor.

1.2.2 Kritikk av nyliberalismen

Filosof Arne Johan Vetlesen er tydelig kritisk til denne tendensen. I *Nyliberalisme – en revolusjon for å konsolidere kapitalismen* (2011) demonstrerer han hvordan denne styringsrasjonaliteten har fått effekt i det politiske ordskiftet, hvor en dikotomisk serie med ord har fått en sterk normativ slagside. Dikotomiene består i å sette frihet opp mot tvang, individet mot kollektivet, kreativitet mot konformitet, entreprenørskap mot regulering, og marked mot stat (Vetlesen, 2011:7). Nyliberalismen medfører at rendyrket statlig-offentlig virksomhet krymper, for konkurranselogikken gjør det slik at alle virksomheter må bevise seg levedyktige «på et stadig ‘friere’ marked der det heter at kunden nå kan velge mellom stadig flere alternativer, hvilket sies å fremme utfoldelsen av individuell frihet» (ibid.:8).

Vetlesen er ikke den første til å kritisere, for som vi har sett holdt Foucault en forelesningsrekke allerede på slutten av 1970-tallet hvor han bruker begrepet *governmentality* for å benevne den nyliberalistiske styringsformen. Foucault viser hvordan nyliberalismen hadde en ambisjon om å skape frihet, ikke via direkte styring, men ved å spre økonomiens mekanismer utover samfunnskroppen. Denne omfattende formingen av samfunnskroppen måtte skje uten at markedenes selvregulering ble forstyrret. Konsekvensen ble at nyliberalismen kuppet vår tids forståelse av frihet ved å omgjøre den til en valgfrihet, men denne arter seg som «valgtvang uten kvalitative målestokker» (ibid.:21). Vetlesens (ibid.:15) innvending består i at nyliberalismen økte «friheten» gjennom å delegere ansvar til individet selv, som selv må ta ansvar for dets fremgang og velferd på livets ulike områder. Og kanskje enda mer problematisk er at denne styringsrasjonaliteten har blitt internalisert av individene selv:

Nå [gjennomsyres] alle relasjoner – uansett ulikhet i alder, erfaring og posisjon – av imperativet «everyone is on equal terms». Slik gjøres barn og ungdom til gjenstand for en slags superegaltær og demokratisk tilskrivning av rett til egne valg, til autonomi og selvrealisering fra stadig

tidligere av; en tilskrivning i så politisk korrekte termer at ingen kan motsette seg den uten å bli stemplet som reaksjonær og autoritær» (ibid.:12).

Nyliberalismen handler altså om mer enn økonomi: «Det er en måte å leve på, en måte å tenke på, en måte å sette grenser for hva vi har lov å drømme om» (Stalsberg, 2017:110). Som et hvert hegemoni utgjør nyliberalismen et meningsfellesskap, et paradigme for verdier, idealer og normer. Dette hegemoniet har også inntatt vår erkjennelsesevner og fått utslag i hvordan vi forstår oss selv og andre. Som vi har sett har Hayek, Nozick og Smith i stor grad fått inspirere denne ideologien. Det betyr derimot ikke at de har samme syn på statens rolle, og noen vil også påstå at det er meningsløst å i det hele tatt snakke om en nyliberal politisk filosofi.¹³ Jeg vil likevel hevde at det er en hensiktsmessig term som lar oss benevne et ideologisk grunnsyn som består i å oppvurdere markedets mekanismer, skepsis til innblanding, forsterke individets valgfrihet og jakten på den «sanne individualismen», som står i kontrast til en «falsk individualisme» som Hayek identifiserte med blant andre Rousseau – en liberalisme som utviklet seg i «gal» retning, mot sosialisme og kollektivismen. I motsetning til dette er den «sanne» individualismen tuftet på en idé om at enhver aktør er en rasjonell mulighetsmaskin med evne til selvregulering, og ved å organisere samfunnet etter markedsøkonomiske prinsipper, stimulert av konkurranse, vil enhver aktør opptre som en selvstyrende spillebrikke.

Nyliberalisme er selvfølgelig ikke et entydig negativt fenomen, og bevegelsen har ført med seg en effektivisering av både velferdsproduksjon, forskning og politikk. Problemet ved denne strømmingen blir kanskje synlig først når vi snur oss til konsekvensene av å ha spredd konkurranselogikken til alle samfunnsfelt. Om dette skriver Bourdieu (1998) at nyliberalismen er «den metodisk gjennomførte destruksjon av kollektiver», fordi kollektivismen vil begrense innføringen av det rene markedets logikk på sentrale samfunnsområder. Dette har medført at handlende aktører føres umerkelig inn i en tankemåte og logikk som tvinger dem til å maksimere seg selv og forstå sine medmennesker som konkurrenter snarere enn samarbeidspartnere. Marx (2002:846) benevnte dette som fremmedgjøring, hvor «man's own deed becomes an alien power opposed to him, which enslaves him instead of being controlled by him». Marx knyttet denne fremmedgjøringen til arbeidsdelingen, noe som førte til at menneskets viktigste aktivitet ble meningsløs, men som vi skal se viser Arendts at det kanskje er enda dypere problemer i spill her.

Arendt gjør ingen eksplisitt kritikk av nyliberalismen, men ved å vise hvordan tanke- og handlingsmønster bevirkes av ideer, begreper og gjør noe med oss som aktører, gis vi et redskap

¹³ Se Anna-Maria Blomgren (1997).

for å kritisere nyliberalistiske, så vel som totalitære, teorier for øvrig. Hun beskriver en idéhistorisk utvikling hvor det underliggende målet synes å være å ødelegge menneskets egne livs- og frihetsbetingelser. For de underliggende prinsippene, som består i et stadig overskridende og konkurranserettet ideal, har ledet oss inn i en tilstand hvor vi konsumerer vår egen verden og oppfatter fravær av andre menneskers innblanding som et gode i våre liv.

For Arendt er ikke evnen til å gjøre som man vil en tilstrekkelig beskrivelse for hva det vil si å være fri. Vi kan forstå hennes frihetsforståelse som en kritikk av Berlin: Det «negative» frihetsbegrepet er ikke det mest humane, for det har medført at det «negative» frihetsbegrepet, som var ment å gjøre seg gjeldende i den politiske sfæren, nå har beveget seg inn på det personlige planet og ført til en internalisering av en bestemt oppfatning av frihet. Grunnen til dette, hevder Arendt, henger sammen med at skillet mellom det politiske og det private har blitt visket ut til fordel for en sosial sfære og «ingens» herredømme (4.1.2), og at sentrale betingelser for frihet ikke lenger kan artikuleres.

I motsetning til Berlin forsvarer hun heller en variant av «positiv» frihet, men poenget hennes er ikke å åpne for forming eller manipulasjon. Poenget, som fremkommer av hennes antropologi, er å vise at et individ ikke kan komme frem til riktig handlinger på egenhånd. Vi tar stadig vekk feil, og trenger derfor andre for å korrigere og utvikle dømmekraft og handlingsmønstre. For å forstå Arendts kritikk må vi først vende oss mot Aristoteles og en ganske annerledes måte å forstå frihet på enn den vi blir gitt av liberalismen. Aristoteles' filosofi fungerer som kilde til både inspirasjon og nytenkning for Arendt, for det er først og fremst i det antikke Hellas hun mener å finne de distinksjonene vi trenger for å peke på nyliberalismens og modernitetens problem.

2. Aristoteles' frihetsforståelse

Liberalisme og aristotelisk-politisk teori er ikke nødvendigvis motpoler eller i konflikt med hverandre, for Aristoteles har hatt sterk innflytelse på liberalistisk teori. Spesielt tydelig er det at liberalismens tradisjon for å holde et sterkt skille mellom privat og offentlig ikke var nytt, men noe allerede Aristoteles påpekte viktigheten av. Han var også en tidlig representant for «aktørkausalitet», synet på aktøren som årsak og opphav til handling – et syn som også ligger til grunn for blant andre Lockes teori om «selvet». Men, når det kommer til frihet har Aristoteles en forståelse som skiller seg fra den klassisk-liberalistiske tradisjonen og som dermed er verd vår oppmerksomhet. Hos Aristoteles er det sosiale en *forutsetning* for friheten snarere enn omvendt, og hans dygdsetiske teori blir av spesiell interesse for diskusjonen om frihet, for gjennom denne teorien blir vi gitt en idé om det gode, samtidig som det fokuseres på fellesskapets pluralitet.

Aristoteles' frihetsforståelse og viktigheten av livet i fellesskap blir altså av vesentlig betydning for Arendt. Aristoteles' behandling av mennesket og statsmannskunsten resulterer i en frihetsforståelse som Arendt anser som mer fruktbar enn modernitetens og liberalismens, og dette er noe Arendt bygger videre på i sin egen antropologi. Aristoteles' anliggende er å vise vei til menneskets lykke, og lykke kommer av økt frihet. Men friheten som foreskrives er forskjellig fra liberalismens: Hverken lykke eller frihet knyttes til «å gjøre som man vil». Snarere handler det om å leve et bestemt liv og å ha de rette holdningene til sine følelser, lyster og begjær. Ervervelsen av disse holdningene kan bare skje gjennom en langsom utviklingsprosess. Utgangspunktet for Aristoteles er tanken om at vaner og handlingsmønstre utvikler vår karakter. For å bli fri må mennesket derfor leve det liv som lar det utvikle en *dygdig* karakter, og dette skjer ved at mennesket tar del i en bestemt livsførsel – den frie livsførsel – som finner sted i *polis'* offentlighet, for «ingen kan ha utsikt engang til å bli god uten å gjøre dette» (Aristoteles, 2012:70).

2.1 Frihet

Hverken i *Etikken* eller *Politikken* synes Aristoteles å forsyne oss med en definisjon av frihet. Likevel er det mulig å få en forståelse for hans forestilling om dette gjennom å tolke deler av *Politikken* hvor Aristoteles tar for seg slavenaturen og den underliggende forståelsen som blir gitt gjennom hans diskusjon om lykken. Det er kanskje det greske ordet *shkolé* som vil være det nærmeste vi kommer et frihetsbegrep, som betyr fritid fra kroppsarbeid. Vi kan forstå dette

som et viktig element for hans frihetsforståelse, for bare i fravær av kroppslig arbeid har mennesket tid til å realisere seg selv. Aristoteles frihetsforståelse er altså tydelig knyttet til selvrealisering. Han fremsetter frihet og lykke som et ideal for frie menn, og knytter dette idealet til det å ha *tid* – tid (og mulighet) til å tre ut av nødvendighetens sfære og inn i den offentlige og politiske sfære. Frihet er dermed koblet til det å være en *borger*. Borger blir man ikke ved at man bor et bestemt sted eller ved at man tar del i et rettssamfunn (Aristoteles, 2007:111). Borger er den som har medbestemmelsesrett – den som har tid og anledning til å delta i politisk diskusjon og rådslagning (ibid.). Utenfor nødvendighetens sfære kan borgere, altså frie menn, komme sammen og samhandle (gresk: *praxis*) og samtale (gresk: *lexis*) om det som er felles (gresk: *koinon*). Slik forstått er ikke frihet en egenskap ved mennesket, men et potensial som tilkommer mennesket hvis det får utfolde sine iboende muligheter.

Aristoteles selv brukte aldri skillet mellom «positiv» og «negativ» frihet, men fordi hans frihetsforståelse omhandler realisering av en bestemt type fornuft kan vi forstå hans frihetsforståelse som nærliggende, eller som en variant av det Berlin kaller «positiv» frihet. Selv om selvrealisering smaker av liberalistisk tankegods, er det forskjeller her. Også liberalistisk teori har lykke og selvrealisering som vesentlige elementer. Deres begrep om frihet har sine røtter i «skholé», men knytter selvrealisering til verdien av at individet selv skal kunne velge. Derimot knytter Aristoteles muligheten til å realisere seg selv i sin egen form til staten og fellesskapet. Selvrealisering er ikke et individuelt prosjekt for Aristoteles, men noe vi er avhengige av andre for å få til. For at Aristoteles' selvrealisering skal kunne finne sted forutsettes altså en politisk orden hvori mennesket skal anses å være på vei mot et spesifikt høyere gode, nemlig lykken. Frihet er med andre ord helt knyttet til det kollektive, og dette ligger nettopp i kjernen av Aristoteles forståelse av å være menneske.

2.2 Formålstenkning

For å få fatt på problemet med liberalismens frihets- og individforståelse må vi starte med å nøste opp i Aristoteles' undersøkelse og redegjørelse for menneskets natur, mål og politisk livsførsel, da frihetsforståelsen hans er nært forbundet med hans menneskesyn. Denne undersøkelsen skjer på bakgrunn av en formålstenkning som ligger til grunn for hele Aristoteles' filosofi. Uttrykk for denne formålstenkningen finner vi spesielt i Bok I i *Etikken* hvor Aristoteles skriver at «Enhver kunnen og enhver undersøkelse, og likeså enhver handling og enhver beslutning, menes å søke henimot noe godt, og av denne grunn er det gode med rette kalt 'det alt søker

henimot'» (Aristoteles, 2012:51). Aristoteles forstår alt i kosmos som å ha et mål eller formål (gresk: *telos*) som det streber mot å realisere.

Selv om alt i naturen søker henimot det gode, så er det tydelig at Aristoteles ikke tenker seg at alt i naturen har samme mål, for det gode er ikke noe felles som svarer til én idé (ibid.:55). Mennesket har det til felles med alt annet at det forstås som en substans (gresk: *hypotase*), og alle substanser har alltid både en form (gresk: *morfé*) og et stoff (gresk: *hyle*). Stoffet peker på det som er «særegent», mens formen på det som er «allment» og likt for ethvert individ som er medlem av en bestemt art. Innsikt i menneskets natur og formål kommer gjennom kjennskap til menneskets form, og det er innsikt i menneskets funksjon som peker til menneskets form. Med dette dreier Aristoteles oppmerksomheten til menneskets virksomme liv (det vil si livet hvor mening tas i bruk og settes ut i praksis) og spør etter hva det er som karakteriserer dette. Siden det ikke kan være noen uendelig regress av mål-middel, må det finnes noe som er et høyeste gode og som alle handlinger eller virksomheter søker henimot, og «såfremt det altså er et mål for de ting vi gjør, noe ønsker for dets egen skyld [...]. Ville ikke så kunnskap om dette være en avgjørende betydning for våre liv?» (ibid.:51).

2.2.1 En normativ antropologi

Ifølge Aristoteles er det som karakteriserer menneskets liv ikke at vi er sosiale, for også mange andre vesener er sosiale, men at vi er politiske. Denne innsikten om hva som skiller mennesker fra alle andre vesener kommer av hans naturvitenskapelige innstilling og metoder som setter sitt preg også på hans politiske og moral-filosofiske verk. Han behandler sine studieobjekter med spørsmål som «hva skal dette tjene til?» og «hva er denne tingens funksjon?», både når han tar for seg naturen, mennesket og staten. Gjennom hans beskrivelse av mennesket ledes vi ut i en forståelse av menneskets høyeste gode, og beskrivelsen av det høyeste gode leder videre til en forståelse for hva som er riktig handling, holdning og streben for et menneske.

Menneskets *telos* henger sammen med utfoldelsen av de egenskaper og potensial som tilkommer den menneskelige form, som vi kanskje kan forstå bedre i kontrast til andre levende tings form:

Det å leve synes jo å være noe vi har til felles endog med vekstene, men det er det særmerkte vi søker. Derfor må vi se bort fra vårt liv i ernæring og vekst. Så må vel vårt liv som sansende vesen komme dernest, men også dette synes å være noe vi har felles med både hest og okse og ethvert levende vesen. Det som da blir igjen, er det handlingsliv vi har fordi vi har mening, dels i den forstand vi retter oss etter en mening, dels i den forstand vi har en mening og gjennomtenker mening (ibid.:57).

Plantene har en vegetativ natur som betinger planter til å ta til seg næring, forplantning og til å vokse. Dyrene har i tillegg en animalsk natur som betinger dyr også til bevegelse, drifter og streben. Dette er ikke-rasjonelle kapasiteter som vi også finner i mennesket, men menneskene har sin spesielle egenskap ved også å ha en rasjonell natur. Menneskets form inkluderer med andre ord både rasjonelle og ikke-rasjonelle kapasiteter, som begge inneholder særegne iboende muligheter og betingelser som må anerkjennes og utfolde seg for at mennesket skal kunne virkeliggjøre sin form. De ikke-rasjonelle kapasitetene imøtekommes ved at mennesket får ta til seg næring, forplante seg, få utløp for lyster og begjær, men dette er ikke tilstrekkelig for å leve et virkelig menneskelig liv. Også de rasjonelle kapasitetene må imøtekommes. Dette kan mennesket bare gjøre gjennom *shkolé* og *praxis* – tid og samhandling. Bare slik kan mennesket håpe på å oppnå lykke.

Lykke

I *Etikken* skriver Aristoteles at det er allmenn enighet om at det er lykken som er menneskets telos og målet for våre handlinger. Bare lykken synes å være et endelig mål, noe vi søker for sin egen skyld og ikke på grunn av noe annet (ibid.:56). Selv om det er allmenn enighet om at det er lykken som er det høyeste gode for mennesket, er det ingen allmenn enighet om hva et godt eller lykkelig liv er. Dermed er det heller ikke klart hvilken livsførsel som er best egnet for å lede oss henimot lykken og friheten (ibid.:53). *Etikken* kan forstås som et verk som undersøker hvordan vi kan gi et svar på dette. I dette verket undersøker Aristoteles hva vi skal forstå som menneskets høyeste gode, og han redegjør for vitenskapen om det som kan være annerledes, nemlig handling (ibid.:152).

Aristoteles (ibid.:57) skriver at det endelig gode menes å være uavhengig og selvforsynt. I motsetning til liberalistisk tankegods fokuserer ikke Aristoteles på det som gjør en enkelt person selvforsynt, men en selvforsynthet som omfatter flere mennesker – for mennesket er av naturen av et samfunnsvesen. I forhold til Aristoteles' krav om selvforsynthet blir det dermed vesentlig å skille mellom *nødvendighet* og *avhengighet*. En tilstand av nødvendighet karakteriseres ved at ytre forhold blir direkte bestemmende og tvingende for individets adferd og liv. Aristoteles anså slaver, kvinner og barn som å leve i en slik nødvendighet. Avhengighet, derimot, anser Aristoteles som et naturlig aspekt ved det menneskelige liv, både for de som lever i nødvendighet, så vel som den frie mann. Den frie mann er avhengig av slaven i den private sfæren for i det hele tatt å kunne tre ut av den – for å oppnå *shkolé*. I tillegg trenger han andre

frie menn som han kan samhandle med slik at hans handlinger og meninger kan anerkjennes, utfordres og derigjennom utvikle hans karakter.

Dette skiller seg tydelig fra liberalismen, som har tendens til å nedvurdere avhengighet som en kilde til paternalisme og hinder for menneskets autonomi og individuelle selvrealisering. For Aristoteles er avhengighet et selvfølgelig aspekt ved våre liv, og ser altså ingen motsetning mellom avhengighet og frihet, bare mellom nødvendighet og frihet. Han forstår alle mennesker som avhengige av hverandre, rett og slett fordi intet menneske, alene og i seg selv, kan være selvtilstrekkelig. Lykke er dermed ikke noe vi kan nærme oss på egenhånd og alene, og det er heller ikke noe vi kan oppnå gjennom én handling. Aristoteles beskriver lykke som en virksomhet – en livsførsel, noe man må fortsette å bedrive for å være i denne tilstanden av lykke.

Den lykken Aristoteles beskriver som menneskets høyeste mål er på gresk kalt *eudaimonia*. «Eudaimonia» betegner et slags godt liv og god handling, nærliggende «trivsel» eller «velvære» (ibid.:53). Lykke ble altså ikke forstått som noen flyktig følelse av velbehag, men en måte å leve på. Hvilke handlinger, og hvilken levemåte gjør mennesket lykkelig? Definisjonen av lykke blir omtrentlig risset opp på slutten av *Etikken*: «For mennesket er [lykken] livet i overensstemmelse med fornuften, da fornuften mer enn noe annet er mennesket. Et slikt liv er derfor også det lykkeligste» (ibid.:142). Lykke knyttes med andre ord til utfoldelse av vår funksjon i samsvar med fornuft.

Så hvilken livsførsel kan lede oss mot lykken? Aristoteles skiller mellom tre typer livsførsler (gresk: *bios*¹⁴) (ibid.): 1) livet som dreier seg om kroppslig nytelse og konsum av det skjønne (gresk: *bios apolaustikos*), 2) livet som innenfor *polis* frembringer skjønne gjerninger – og det Aristoteles kalte for «det gode liv» (gresk: *bios politikos*), og 3) livet som leves av filosofen, det vil si livet i det evig skjønnes område (gresk: *bios theoretikos*) (Arendt, 2012:33). «Bios» foregår «i de tings selskap som ikke er nødvendige, ja som ikke en gang har noen bestemt nytte» (ibid.). Ikke alle mennesker egner seg til å ta del i den type livsførsel som ikke har noen nytte: Kvinner, barn og slaver, som bare utfoldet seg i den private og nødvendighetens sfære, var uten «shkolé» og uten mulighet for å ta del i «bios». Den frie livsførsel kan ikke utfolde seg hvor som helst, et poeng som er sentralt for både Aristoteles og Arendt. Som vi skal

¹⁴ *Bios* skiller seg fra *zoe*, som også benevner liv. Dyr og planter tar også del i *zoe*, men det er ikke denne formen for liv som er av interesse for oss. Den livsførsel som karakteriserer menneskets liv er ikke først og fremst *zoe*, men *bios*, for bare *bios* er uten nytte.

se betinges frihet av et spesielt fremtredelsesrom, *polis*, bystaten – og har man ikke adgang til dette rommet kan man heller ikke utfolde sin funksjon som menneske.

Frihet forstås dermed som uløselig bundet til politikk. Dette kan høres noe fjernt i dag, da politikk gjerne er assosiert med noe stort, tungrodd, komplisert og diffust, og slettes ikke med frihet. Men for de gamle grekerne betegnet politikk «saker som angår byen» og disse sakene var av felles interesse. Den som ikke anså det politiske liv som viktig var en *idiot*¹⁵, for Aristoteles anså mennesker som av naturen skapt til å leve i et samfunn og derfor politisk. Aristoteles definerer derfor mennesket som et *zoon politikon* – som et «politisk dyr». Å være et politisk dyr karakteriseres av å ta del i en bestemt livsførsel, som bare mennesket har mulighet til å ta del i. Det mennesket som er isolert – ute av stand til å ta del i det politiske fellesskapets goder, eller uten behov for det fordi han alt er selvtilstrekkelig – er ikke en del av statssamfunnet og må derfor være «enten et vilt dyr eller en gud» (Aristoteles, 2007:32). Mennesket må altså ta del i det politiske fellesskap, som Aristoteles anser som den eneste arena for å realisere menneskets telos.

Dygd

På bakgrunn av Aristoteles' syn på lykken, kan vi forkaste «bios apolaustikos» som for vulgær til å kunne være en livsførsel for det gode liv, for «[l]ykkelig synes det liv å være som leves i overensstemmelse med dyden, og det krever anstrengelse og består ikke i forlystelse» (Aristoteles, 2012:140). Som nevnt er ikke lykke «å gjøre som man vil», men en virksomhet i overensstemmelse med dygden¹⁶. Aristoteles benevner dygd som en kvalitet ved noe, mer spesifikt kvaliteten «å fungere på sitt beste». I den forbindelsen skiller Aristoteles mellom to slags dygder: de intellektuelle og de moralske. «Når man lar sin streben eller vilje bestemmes av riktige meninger, har man *moralsk* dygd, men å kunne nå de riktige meninger er å ha *intellektuell* eller tankemessig dygd» (ibid.:66). De intellektuelle dygdene, som viten, kunnen og klokskap, kommer gjennom teoretisk virksomhet, mens de moralske dygdene oppstår fra vanen (gresk: *hexis*) (ibid.).

Grunnen til at dygdene er så viktig for Aristoteles, er at handling alltid kan være annerledes. Fordi handling alltid kan være annerledes, kan det ikke etableres «lover» for rett handling. Dermed kan vi ikke forstå teoretisk filosofi, *bios theoretikos*, som best egnet for å gi oss

¹⁵ «Idiot» er et ord som kommer fra gresk og betyr «en person som ikke er interessert i politikk», «en person uten yrkeskunnskaper» eller «en vanlig innbygger».

¹⁶ Selv om *Etikken* bruker «dyd» for å oversette det greske ordet *areté*, vil jeg benytte termen «dygd» for å betegne den aristoteliske betydningen.

innsikt i riktig handling, fordi lover, som universalier, ikke kan anvendes på det partikulære (Aristoteles, 2007:152). Teoretisk filosofi skal finne nødvendige sannheter om verden, men spørsmål om rett og gal handling, skriver Aristoteles (ibid.), kan man ikke gi noen nødvendige sannheter om. Fordi det er våre holdninger som fungerer bevirkende for handling, snakker Aristoteles derfor ikke om etikk som en lære i hva som er de rette følelsene, men heller om hva som er de rette holdningene til våre følelser. Aristoteles' filosofi kan dermed forstås som en direkte kritikk av Platons etikk, hvor det hevdes at hvis man har innsikt i det rette vil man også gjøre det rette. Aristoteles hevder derimot at det ikke er så enkelt. For ham er det holdningene til følelsene som er avgjørende for hvordan man handler, og de rette holdningene er dygdene. Men moralsk dygd oppnår man bare gjennom de rette vanene: Dygdene oppstår «verken ifølge naturen eller i strid med den, men vi er naturlig skicket til å tilegne oss dem og til å fullkomngjøre dem ved vane» (Aristoteles, 2012:66).

Innsikt i «de edle handlinger» er noe som kommer over tid og er en indre utvikling, en utvikling som ikke kan overlates til naturens gang. Det finnes både indre og ytre betingelser for å bli lykkelig. De indre betingelsene handler om at mennesket skal utvikle seg som menneske. Ikke for å kunne følge handlingsregler (av *plikt*, jf. Kant), men for å kunne gjøre de rette handlinger av egen fri vilje og føle glede ved det (ibid.:59). Det er når menneskets vilje sammenfaller med det gode liv at mennesket oppnår lykke og frihet, der lykken er et produkt av frihetens livsførsel.

Frihetens livsførsel handler om å få innsikt og kontroll over sine handlinger. Vår optimale måte å fungere på er med andre ord knyttet til utfoldelse av vår funksjon i samsvar med fornuft (gresk: *nous*). Dette omtaler Aristoteles (ibid.) som «sjelens virksomhet i overensstemmelse med dyd», men hvilken dygd? I Bok X skriver han at «Hvis lykke er virksomhet i overensstemmelse med dyden, må det rimeligvis være med den høyeste dyd, og det vil være den som er knyttet til det beste i oss» (ibid.:140). Hvilken dygd Aristoteles mener er den høyeste og mest fullkomne, og hvilken virksomhet som leder oss mot det gode liv, strides de lærde om. For selv om *Etikken* synes å peke mot klokskap (som oppnås gjennom «bios politikos») som menneskets høyeste dygd, skrives det flere ganger at klokskap ikke overgår visdom (som oppnås gjennom «bios theoretikos») (ibid.:109, 143).

Et mulig svar er at Aristoteles forstod begge disse som viktig for mennesket. Aristoteles peker i mye større grad enn hans etterkommere på viktigheten av menneskets praktiske virksomhet, selv om han tilsynelatende lar «bios theoretikos» gå av med seieren. Grunnen til at det er denne «bios» som oppvurderes kommer av hans syn på det høyeste gode, som han forstår som en tilstand av selvtilstrekkelighet: «Hva angår det å ha nok i seg selv [...], så må det i

høyeste grad tilkomme den betraktende virksomhet. [...] den vise kan betrakte virkeligheten også om han er helt alene, og desto bedre jo visere han er» (ibid.:141). Å anse mennesket som det mest høytstående av alle vesener var absurd for Aristoteles (ibid.:102). For ham var det gudene som var de mest selvtilstrekkelige vesener og dermed de eneste som kunne bedrive utelukkende teoretisk virksomhet. «Således må gudenes virksomhet, som er dem alle overlegne i lykksalighet, være betraktende. Og den av de menneskelige virksomheter som er den mest beslektet med denne, må derfor også være den lykkeligste» (ibid.:143).

Samtidig er ikke mennesket en gud, men et sosialt og politisk dyr. Mennesket er dermed et slikt vesen som ikke bare kan betrakte og få kjennskap til ting, vi må også kunne sette vår kunnskap ut i praksis. Mennesket må handle, og riktig handling er den som gjøres i overensstemmelse med dygd. For «[h]va dyd angår, er det heller ikke tilstrekkelig å ha viten; man må forsøke å ha den og bruke den – eller hvorledes kan man ellers bli god?» (ibid.:144).

Polis

Alle som ikke er blinde for dygden har mulighet til å vinne lykke gjennom opplæring og omsorg, skriver Aristoteles (ibid.:61). Viktigste for lykken er derfor de dygdige virksomheter, for de motsatte virksomheter fører til det motsatte. Siden moralsk dygd oppstår fra vanen blir det tydelig at lykken også må ha ytre betingelser, for dygd kan ikke oppnås alene og i isolasjon. Mennesket er avhengig av relasjoner til andre mennesker, og av en plass for å perfeksjonere seg selv og opparbeide seg dygdene. Vi trenger å se «dygd-i-virke», siden det er enklere «å betrakte våre naboer enn oss selv, og deres handlinger bedre enn våre egne» (Aristoteles, 2013:255-256). Vi har med andre ord behov for og er avhengig av andre mennesker, både for nytten og for lykken. For Aristoteles er *polis* en nødvendig betingelse for menneskets mulighet for å kunne fungere på sitt beste. Dette får implikasjoner for hvordan Aristoteles forstår statens oppgaver. «En stat innebærer at familier og nabolag kan ha del i et fullverdig og uavhengig liv, og det vil si, etter vår mening, et lykkelig og riktig liv» (Aristoteles, 2007:134).

Argumentet Aristoteles bruker for å etablere menneskets relasjon til polis, er at helheten alltid kommer forutfor delene (ibid.:31). På samme måte som det må være en kropp som kan la hånden fungere som en hånd, må polis foreligge for at mennesker skal kunne fungere som mennesker. At staten eksisterer før enkeltmennesket menes ikke i temporal forstand, men heller i den forstand at statens mål er fastsatt på forhånd og eksisterer dermed i en mer grunnleggende forstand (ibid.:9). Som vi skal se er også Arendt enig i dette og skriver om fremtredelsesrommet at «som sådan går det forut for alle de statsdannelser og statsformer hvor det organiseres og

utformes» (Arendt, 2012:205). Aristoteles anser polis som den høyeste formen for fellesskap, for i motsetning til andre former for fellesskap er polis «selvtilstrekkelig» og tillater den fulle utviklingen av menneskets muligheter og mål. Betingelsen for denne selvtilstrekkeligheten er at mennesker er forskjellige og fyller forskjellige roller i samfunnet. Et *pluralt* fellesskapet er dermed essensielt for friheten Aristoteles foreskriver, for bare i og med et pluralt fellesskap kan mennesket oppnå selvtilstrekkelighet.

Det politiske fellesskapet er med andre ord viktig, ikke bare for organiseringen av hvordan vi skal leve sammen, også for at vi skal handle riktig. Aristoteles erkjenner at utdannelse, eller dannelsen (gresk: *paideia*) er en forutsetning for det gode liv, og skriver at «ingen vil vel bestride at lovgiveren må være spesielt opptatt av de unges utdannelse» (Aristoteles, 2007:341). Selvrealisering var nærmest et felles anliggende snarere enn et privat, og atenerne var generelt opptatt av å investere i deres barns moralske utdanning helt ifra tidlig alder av. Hos Aristoteles ble oppdragelsen også ansett som et mål i seg selv, i kontrast til arbeidsoppgaver som er nødvendige og tjener andre mål (ibid.:345).

Praxis

Virksomheten som forener de indre og ytre betingelsene for lykken er *praxis*. Praxis kan bare foregå i polis' offentlighet, hvor vi opparbeider oss en praktisk sans som lar oss avgjøre hvilken situasjon vi er i og dernest hva som er passende handling. Denne sansen er hverken medfødt eller noe som kommer av seg selv, men gjennom praxis kan mennesker opparbeide seg de rette vanene og disposisjonene for handling. For å utvikle dygdene er mennesket avhengig av å kunne komme sammen i en arena for kollektiv didaktikk hvor de klokes handlinger kan observeres og ettertales av de yngre og mindre erfarne borgerne. Etterhvert vil den riktige og gode «menneskelige» måten å være på kroppsliggjøres og til slutt erkjennes – man oppnår praktisk klokskap, dygden *fronesis*, som er de rette holdningene til våre følelser.

Ifølge Aristoteles er de politiske borgerne, og spesielt statsmennene, som er ekspertene på handling, fordi de tar del i «bios politikos». Disse menneskene kan belære andre gjennom egne handlinger. Som Aristoteles skriver i Bok X;

Sofistene bekjentgjør [at] de lærer bort statsmannskunst, men ingen av dem praktiserer den. Det er det statsmennene som gjør, og de later til å gjøre dette ved hjelp av en viss evne og erfaring heller enn med tankens hjelp (Aristoteles, 2012:147).

For å bli en person som er «god» til å handle kreves altså ikke «nous», visdom, men «fronesis». «Fronesis» er viktig og vi kan forstå denne dygden som nært forbundet med frihet. For den handlende må være av en viss beskaffenhet for å handle i overensstemmelse med dygd: «for det

første må han *vite* hva han gjør, for det andre må han *beslutte* seg til det og beslutte seg til det for dets egen skyld, og for det tredje på handlingen skje ut fra en *fast og urokkelig karakter*» (ibid.:69, mine uthevinger).

En person med «fronesis» vil lettere kunne utføre den rette handling fordi den er gjort til en slags ryggmargsrefleks i individet. Det kan med dette se ut som om Aristoteles hevder at menneskelige handlinger er kroppsliggjort og predisponert, men en person med moralsk dygd er først *virkelig* dygdig når den er kombinert med «fronesis» – som er beskrevet av Aristoteles som en intellektuell dygd. Dette betyr at handling utført av en person med praktisk klokskap, ikke bare skjer på bakgrunn av ureflektert intuisjon, men på bakgrunn av en beslutning. Beslutningen er viktig for Aristoteles, fordi den knytter handling til ansvar.

Det er de frivillige handlingene vi kan holdes til ansvar for, skriver Aristoteles (ibid.:77), og «som ufrivillige regnes altså de ting som skjer under tvang eller av uvitenhet». I *Etikken* gir Aristoteles to kriterier for at en handling skal være frivillig: Det første kriteriet omhandler kontroll. Handlingen må kunne kontrolleres av aktøren selv, og ikke være forårsaket av tvang. Det andre kriteriet handler om kunnskap. Aktøren må være klar over hva han gjør (ibid.). Den frivillige eller ufrivillige handlingen som i tillegg er knyttet til en beslutning, beskrives som handling utført av den karaktersterke. Som Aristoteles skriver (ibid.:111): «Noen sier at [karaktersvakhet] ikke er mulig hvis man har *viten*. [...] For ingen som har forstått sitt beste, handler imot det, unntatt av uvitenhet, mente [Sokrates]». Derimot hevder Aristoteles at karaktersvakhet ikke er mangel på viten, men på holdning. «For lysten kan bevege hvert lem i oss» (ibid.:15), men den karaktersterke og den karaktersvake forholder seg ikke på samme måte til lystene: den ene treffer beslutninger, den andre ikke. For Aristoteles er kravet om beslutning det som skiller de handlende, talende og tenkende fra de *dygdige* handlende, talende og tenkende.

2.3 Skillet mellom det offentlige og private

Så langt har vi behandlet praxis som en utviklingsprosess som retter seg mot tilegnelsen av dygdene. Men et vel så viktig aspekt ved praxis, er hvordan det skiller seg fra *poiesis*. I *Politikken* skriver Aristoteles (2007:36) at livet er praxis ikke *poiesis*. Aristoteles peker her på en distinksjon som også blir vesentlig for Arendt, nemlig at å skape og å handle er to forskjellige ting. Der slavene og kvinnens virksomhet er rettet mot *poiesis*, er den frie borgers virksomhet snarere praxis som gjøres for sin egen skyld og derfor den *frie* virksomhet.

Praxis og *poiesis* skiller seg ikke bare i innhold, men også i form av hvor de utfolder seg. *Poiesis* gjøres i husholdningens og nødvendighetens sfære (gresk: *oikos*), mens praxis er

en virksomhet som bare kan finne sted sammen med andre frie borgere – dermed i polis. I *Politikken* vier derfor Aristoteles flere kapitler til å kritisere Platons forsøk på å stryke bort skillet mellom det offentlige og det private. Ifølge Aristoteles ville dette medføre problematiske implikasjoner for friheten, for friheten er avhengig av et skarpt skille mellom disse sfærene.

Skillet er av betydning for Aristoteles både som en betingelse for vennskap, samfunnet og frihet, og han oppfatter dette skillet på en annen måte enn det liberalistisk og moderne politisk teori gjør: I dag har vi gjerne en tendens til å tenke på det offentlige rom som fullt av mennesker som løper hit og dit, støy og reklame som skriker etter vår oppmerksomhet – som et fremmed og ufritt rom, i kontrast til det hjemlige, hvor vi er frie til å gjøre som vi vil. Til forskjell fra liberalistiske teorier, som presenterer det private som et skjold av rettigheter som beskytter individer fra hverandre og staten, argumenterer Aristoteles for at den offentlige og politiske sfæren er *frihetens* rom. Som vi skal se i neste kapittel (3) bruker Arendt dette som en normativ påstand: Det offentlige rom erkjennes ikke lenger som et frihetens rom, men bør formes som det hvis vi ønsker å realisere frihet.

2.4 *Polis* som frihetens mulighetsbetingelse

Liberalismens skille mellom det offentlige og private var altså ingen ny idé. I antikk politisk teori var en god politisk orden avhengig av et klart, hierarkisk skille mellom menneskets ulike sfærer, hvor det private livet, arbeidet og produksjonen ble betraktet som sfæren for nødvendighet og dermed som laverestående fordi det var avsondret fra det politiske. Den høyeste sfæren var den politiske – sfæren for frihet – som var lokalisert i det offentlige samlingsrommet, bystatens *agora*.

I *Politikken* skriver Aristoteles at for at en stat virkelig skal være en stat, og ikke bare i navnet, er det nødvendig å sørge for den rette borgerdygd. Bystaten er opptatt av dygder, for

hvor vellykket staten skal bli, avhenger ikke av tilfeldigheter, men av innsikt og bevisste valg. Det er gjennom kvaliteten til de borgerne som tar del i det politiske liv at en stat blir vellykket, og etter vårt syn skal alle borgere ta del i det politiske liv (ibid.:322).

Men vi kan ikke forstå polis som å foreligge simpelthen i og med et menneskelig fellesskap. Det er heller ikke noe som kan poppe opp gjennom en samfunnskontrakt eller en pakt inngått av mennesker. Som vi har vært inne på dikteres «oikos» av menneskelige behov og livsnødvendigheter. I motsetning til dette, er det offentlige rom frihetens rike. Arendt skriver at «om det i det hele tatt fantes noen berøringspunkter mellom disse to områdene, så var det naturligvis det at sikringen av livsnødvendighetene i husholdningen utgjorde betingelsen for friheten i

polis» (Arendt, 2012:46). Polis er frihetens rom, og dette rommet kan bare fremtre i kontrast til det private og nødvendighetens rom, «oikos».

Aristoteles' stat har dermed en annen oppgave enn den liberale stat. Den skal forstå sine innbyggere som en del av en større helhet, hvor staten og individets mål sammenfaller. Selv om også Aristoteles synes å tenke at den enkelte har et ansvar for å tillegge seg de rette dygdene, er dette langt unna dagens tanke om at enhver kan løfte seg selv etter nakken. Det er i polis at menneskets handlingsgrunnlag formes, og bare i *polis* kan mennesket bli «menneskelig». For staten «kommer i stand for å gi menneskene liv, og eksisterer så for å gi dem det *gode* liv» (Aristoteles, 2007:31, min utheving).

3. Frihetens rammer

We are inclined to believe that freedom begins where politics ends, because we have seen that freedom has disappeared when so-called political considerations overruled everything else (Arendt, 2006:148).

Aristoteles' bystat hadde å gjøre med jakten på dygdene. Dygdene var viktige, for det var de dygdige handlingene som var den frie mann verdig. Når Arendt var virksom som politisk tenker på midten av 1900-tallet var imidlertid det aristoteliske synet på forholdet mellom handling og politikk helt fraværende. Koblingen mellom disse hadde falt bort, og begrepene om handling og politikk hadde fått annet innhold og mening. Arendt etterlyste en nytenkning av dette forholdet, og gjennom inspirasjon fra Martin Heidegger gjenfant hun førsokratiske og aristoteliske begreper, og en frihetsforståelse knyttet til praxis snarere enn poiesis. Hvorfor var dette så viktig? Hvis praxis knyttes til frihet, men mennesket ikke klarer å skille praxis fra poiesis, hvordan kan vi da være frie? Arendts enkle svar er at den opprinnelige og *egentlige* friheten forsvinner. Hun finner derfor et fruktbart utgangspunkt for politisk organisering hos Aristoteles – et utgangspunkt som opphøyer fellesskapet uten at det går på bekostning av pluralitet.

Arendt er av samme generasjon som Berlin og hadde samme motivasjon som Berlin når det kom til utarbeidelsen av politisk teori, det vil si å utarbeide politisk teori som bygger på anti-totalitære premisser. I tråd med Berlin argumenterer også Arendt for at enhver stat som forsøker å forme sine borgere med et felles mål for øyet må forstås som totalitær, og også Arendt tar avstand fra det Berlin (2009:337) betegner som en *monisme*¹⁷ i filosofien. De mener begge at denne innstillingen til verden bærer med seg en kime til totalitarisme fordi den uttrykker at det bare finnes én riktig måte å leve på. Likevel hadde de to lite sympati for hverandres tenkning. Som vi skal se skiller Arendt mellom to begreper om frihet, liberty og freedom, mens Berlin (som liberalister generelt) bruker disse synonymt. De er også uenige om hvordan man skal forstå det mangfoldige fundamentet de begge etterspør.

Gjennom Arendts analyse blir det tydelig at hun er enig i at enhver tolkning av ordet «frihet» må omfatte et *minimum* av det Berlin har kalt «negativ» frihet. Hvis vi forstår liberty som fravær av undertrykkelse og tvang, er også Arendt klar på at dette er viktig for menneskers liv. Men, dette er bare et nødvendig og ikke tilstrekkelig vilkår for manifestasjonen av den friheten Arendt etterspør. Det er dermed innforstått at hun ikke tenker seg Berlins «negative» frihet som det eneste alternativet til totalitær tenkning, og anklager selve bruken av begrepet

¹⁷ Med «monisme» benevner Berlin et bestemt metafysisk syn på verden og mennesket som fundamentalt rasjonell og harmonisk, og som lar seg erkjenne av menneskets fornuft.

liberty som et uttrykk for den moderne tids glemsel for fra frihet er: Frihet er ikke frihet *fra*, men noe som oppstår *mellom* mennesker. Arendts frihetsbegrep, freedom, er vanskelig å få tak på, og hun bruker flere metaforer som «begynnelse», «mirakel» og «dygd» for å gi begrepet innhold. Dette er begreper som har det til felles at de står som kontraster til «nødvendighet», «medfødt» og «naturlig», begreper som ligger til den liberalistiske tankeretningen. Men på ett punkt synes hun å være helt enig med liberalistene: Frihet er og blir gitt av staten, og statens oppgave er å opprettholde og å beskytte friheten.

3.1 *Vita Activa*

Arendt ser en nær forbindelse mellom politikk, handling og tale, og i *Vita Activa* legger hun frem minst tre kritiske standpunkt: 1) det er bare gjennom handling og tale i det offentlige rom at mennesket har muligheten til å leve et virkelig menneskelig liv, 2) det er bare handling og tale i det offentlige rom som muliggjør at mennesker kan vise frem sin unike identitet, og 3) det er bare gjennom etableringen og opprettholdelsen av institusjonelle ordninger at vi kan få et slikt offentlig rom som muliggjør frihet og at vi får fremtre som individer. Mellom linjene kan vi gjenkjenne at Aristoteles har forsynt henne med en statsteori som fungerer som en slags idealstat, med et normativt budskap som kan benyttes for å kritisere moderniteten og bestemte nyliberalistiske strømninger.

Arendts anliggende er å peke på en blindsoner i vår moderne tenkning, en blindsoner som skriver seg fra at vi ikke klarer å avgrense skillet mellom tre aspekter ved menneskets liv. I *Vita Activa* argumenterer Arendt for at livet karakteriseres av en slags «treenighet», tre aspekter ved menneskets aktive liv som alle er like grunnleggende for mennesket. «De er grunnleggende fordi hver av dem tilsvarer en grunnbetingelse for at menneskeslekten har fått et liv på jorden» (Arendt, 2012:28). Disse tre er arbeid (eng: *labor*), produksjon (eng: *work/fabrication*) og handling (eng: *action*). Distinksjonene mellom disse har imidlertid mistet sitt innhold og blitt utydelige for oss. Denne utydeliggjøringen mener hun har et temporalt opphav: Handling og produksjon har sitt skjæringspunkt i og med Platon, og produksjon og arbeid i og med Marx. Konsekvensen har blitt at mennesket ikke lenger får gjøre seg gjeldende som «zoon politikon», men simpelthen som et produserende, arbeidende og konsumerende dyr. Sammenblandingen mellom disse gjør oss med andre ord blinde for frihetens betingelser.

Arendts tese er at alle disse tre aktivitetene betinger oss som mennesker, og det blir derfor viktig for henne å peke på at når distinksjonene mellom disse har blitt diffuse og ugriperlige må det være noe som skurrer ved tingenes tilstand. For det første har en ødeleggende følelse

av «uunnngåelighet» slått rot i vårt samfunn. Vi har ikke lenger tro på at mennesket besitter evnen til å starte noe nytt og til å intervensere i verdens gang. Her ser vi det første tegnet på at frihet er utrydningstruet, for Arendt forstår frihet nettopp som spontanitet og initiativ. For det andre har innovasjon, produksjon og teknologiske fremskritt dratt med seg en mentalitet som består i å tenke i samsvar med effektivitet og nytte. Slik Arendt ser det er dette begreper som bare burde gjelde for produksjonens virksomhet, og ikke for politikk. For det tredje har moderniteten en tendens til å privatisere, ikke bare materielle ting, men også mening og frihet, som har blitt personlige anliggender, snarere enn offentlige og politiske.

Hva har skyld i dette? Det er det Arendt forsøker å besvare i *Vita Activa*, som inneholder både en filosofihistorisk og en fenomenologisk analyse av menneskets væren i verden. Hun er i stor grad inspirert av Heideggers måte å bedrive fenomenologi på, som bestod i å kritisere den tradisjonelle metafysikken og epistemologien for å sette mennesket utenfor verden. Som kontrast til den tradisjonelle metafysikken og epistemologien bestod den fenomenologiske analysen heller i å gripe etter en mer grunnleggende forståelse for verden enn den «monistiske» filosofien har gjort. I tråd med dette argumenterer Arendt for at verdens fundamentale nivå bare kan vise seg for oss i menneskets praktiske og aktive omgang med verden.

Som virksomme forstår Arendt mennesket som både et arbeidende dyr (latin: *animal laborans*), en produsent (latin: *homo faber*) og – potensielt sett – også som et politisk dyr («zoon politikon»). Som «animal laborans» er vi arbeidende, som «homo faber» er vi produserende, og som «zoon politikon» er vi handlende. Poenget med å skille mellom disse tre er å vise at ulike former for aktivitet medfører ulike former for orientering og forståelse av våre omgivelser. I tråd med Aristoteles forstår hun mennesket som først og fremst et handlende vesen, og hun skriver i *Vita Activa* at «hverken dyr eller Gud er i stand til å handle, og bare handling kan som aktivitet overhodet ikke tenkes uten medmenneskers stadige nærvær» (Arendt, 1996:41). Selv om Arendt tar tydelig inspirasjon fra Aristoteles, går hun også ut over hans teleologiske og funksjonalistiske teori: Hun forstår ikke politikk funksjonalistisk, men snarere eksistensialistisk – det er med andre ord et aspekt ved livet, snarere enn et redskap eller et virkemiddel for å nå et høyere mål.

Arendt kan dermed ikke forstås som en utelukkende nostalgisk tenker som ber oss sette Aristoteles og antikken som ideal. Tvert imot kan vi forstå *Vita Activa* som et oppgjør med samtidens politikkglemsel hvor praxis skal rehabiliteres som livsform for å ta oss fremover og inn i en ukjent fremtid. Arendt vil denne glemselen til livs, men for å gjøre dette må hun demonstrere at den moderne måten å forstå frihet på medfører at både fremtredelsesrommet og fellesskapet, som behandles som nødvendige betingelser for frihet, nedvurderes. Denne

bevegelsen er hovedfokus for *Vita Activa*, som tilbyr en historie og en kritikk som lar oss stille spørsmål ved antagelser som fremstår udiskutable og posisjonert over enhver tvil. Hun forsyner oss spesielt med en dypere forståelse for politikkens natur gjennom en metode som består i å gjøre en historisk analyse av filosofiske kjernebegreper og utviklingen av ideer – en analyse hun bruker til å knytte implikasjoner fra ideer til endringer i sosiale og kulturelle mønstre, og fungerer som et utgangspunkt for å kritisere liberalismen.

3.1.1 Arbeidet

Den mest grunnleggende aktiviteten mennesket må bedrive er arbeidet, og som arbeidende vesen gjør vi oss, som nevnt, gjeldende som «animal laborans». Å være et «animal laborans» innebærer å sikre individets overlevelse og artens videre liv. Arbeidet er for Arendt

den aktiviteten som tilsvarende den biologiske prosessen i menneskekroppen. I sin spontane vekst, sitt stoffskifte og forfall ernærer menneskekroppen seg av naturgjenstander som arbeidet frembringer og tilbereder for å kunne tilføre den levende organismen dens livsnødvendigheter (ibid.:28).

Arendt anser ikke arbeidet som menneskets viktigste virksomhet, men fordi det har *livet selv* som grunnbetingelse er det på et vis den mest «nødvendige» aktiviteten. Som arbeidende gjør mennesket seg gjeldende som et rent naturvesen, for i likhet med naturprosessene er arbeidet syklisk som naturens kretsløp: Det har ingen klar begynnelse eller slutt, men refererer til menneskets evige stoffskifte med naturen. «Det kroppens biologiske prosess og jordens vekst- og forfallsprosess har til felles, er at begge to er deler av naturens kretsløp og som en følge av det opptrer i en uendelig gjentakelse» (ibid.:103).

Et annet aspekt ved arbeidet er at det ikke etterlater seg noe. For arbeidet har ikke varighet som siktemål, men heller fortæring og tilintetgjørelse, og sørger for menneskets *necessitas* – det ethvert menneske trenger for å leve. Arbeidet må forstås som vår aktive respons til de naturlige behovene vi har, og beskrives mer som en forberedelse heller enn en aktivitet som frembringer noe. Det arbeidet gjør er å «gi form til et 'materiale', som en forberedelse til dets kommende tilintetgjørelse» (ibid.:104). Resultatet av arbeidet blir straks fortært og varer bare litt lenger enn arbeidet selv. Det lille «overskuddet» som arbeidet produserer går til å forsikre reproduksjonen og opprettholdelsen av slekten og arten. Men det er klart at mennesket må være noe mer enn dette, for hvis man bestemmer mennesket utelukkende som et «animal laborans» kan det i bunn og grunn ikke være vesentlig annerledes enn et dyr, «i beste fall den høyeste blant jordens dyrearter» (ibid.:92).

Som aktivitet er arbeidet det som utføres med kroppen, og som kroppslige vesen er vi «subjektive». Arendt mener ikke subjektiv i den forstand at vi er et subjekt, men heller som at vi i kraft av å være en kropp har en individuell orientering til erfaring. For å kunne heve oss over denne subjektive og individuelle erfaringen av verden, er vi avhengig av en verden utenfor oss selv som er objektiv og stabil. Det må eksistere et rom hvor vi kan møtes og fremtre for hverandre, bekrefte og avkrefte hverandre. For «nærværet av andre som ser det vi ser og hører det vi hører, forsikrer oss om vår egen og verdens realitet» (ibid.:63). Dette rommet er det produksjonen skal frembringe.

3.1.2 Produksjonen

Som produserende er vi «homo faber». Produksjonen frembringer ting, og tingene som frembringes av «våre hendes verk» er bruksgjenstander. Disse bruksgjenstandene skal ikke fortæres og konsumeres, men frembringe en fortrolighet og identitet – en visshet om at livet ikke vil endre seg radikalt fra øyeblikk til øyeblikk (ibid.:137). Disse tingene utgjør en verden som skal skjerme oss mot naturens voldsomme forandringer og fortærende vesen. De utgjør det som ligger mellom oss – det som forbinder og skiller oss, og som er menneskenes bosted (ibid.:65). Derfor beskriver Arendt mennesket som et nærmest *unaturlig* vesen, med naturlige livsbetingelser. Det meste av menneskets liv utspiller seg i en kunstig verden, i en verden av produserte gjenstander. I denne tingverdenen hører det menneskelige liv hjemme, for «den menneskelige eksistensens avhenger av det konkrete og objektive» (ibid.:28).

Denne holdbarheten gir i sin tur verdens ting en relativ uavhengighet av menneskenes eksistens, av dem som altså har fremstilt dem og tatt dem i bruk. Den gir dem en «objektiv» konkrethet som gjør dem i stand til å «stå imot» sine skaperes umettelige behov og trensler, til å holde ut med dem i hvert fall for en tid (ibid.:137).

Produksjonen skiller seg således fra arbeidet både i mål og ved sin temporalitet: Der arbeid er syklisk og uten hverken en begynnelse eller en slutt, har produksjonen en klar begynnelse og slutt. Som aktivitet utføres produksjonen gjennom en fremstillingsprosess som bestemmes av kategoriene mål og middel. Den starter med en idé og slutter med et ferdigstilt produkt, og produksjonens grunnbetingelse beskriver Arendt som verdslighet (ibid.:28). Her bygger hun på Heidegger og hans skille mellom jorden og verden: Heidegger (1996:225) skriver i *Spørsmålet om teknikken* (1954) at vi i jorden må ha våre røtter, men bare i verden kan vi blomstre og bære frukter. Med dette mener han at mennesket åpenbart trenger en jord å livnære seg av, men på jorden har vi også bygget oss en verden, et hjem, som vi bebor snarere enn å være utlevert til. Dette er også Arendts utgangspunkt, men i motsetning til Heidegger ser Arendt dette i en mer

demokratisk sammenheng. Hun videreutvikler dermed Heideggers forståelse av verden, forstått som *medværen* og væren i verden, og gjør begrepet politisk. Med sine begreper om handling, *natalitet* og pluralitet gjør hun fenomenologien egnet til å kunne forstå og behandle en politisk sfære, og det er denne sfæren Arendt betegner som verden.

Produksjonene fremskaffer altså ting til *verden*, snarere enn til jorden. Arendt beskriver dette som et skille mellom ting som er til for bruk og ting som er til *forbruk*. Tingene som skal brukes er med på å etablere en objektiv og stabil verden – en verden som ikke består av ting som konsumeres, men av ting som brukes (Arendt, 2012:126). Denne verden er viktig, for det er eksistensen av en objektiv sfære som lar oss ta del i det «sanne» og «virkelige», snarere enn i et tomrom av frittsvevende atomer. «Uten en slik verden mellom mennesket og naturen, ville det finnes evig bevegelse, men hverken objektivitet eller konkrethet» (ibid.:137). Dette rommet er objektivt, ikke på grunn av dets koherens, men på grunn av mangfoldet av perspektiver. Og det er nettopp dette Arendt tenker at er selve meningen med det offentlige samværet – at vi får verifisert verden fra de andre, og slik kan forsikre oss mot å henfalle til solipsisme. For «[d]et som høres og ses av andre blir betydelig ut fra det faktum at enhver hører og ser fra sin posisjon» (ibid.:70).

Produksjonen etablerer altså menneskets tumbleplass, men mennesket er også noe mer enn en kun en produsent. For i tråd med Aristoteles forstår Arendt livet diktert av kategoriene mål og middel som ufritt. Hvis det ikke er rom for å gjøre noe for seg selv, for sin egen skyld eller å starte noe nytt, har vi ikke noen reell frihet, men er fanget i en endeløs mål-middelkjede. Frie er vi bare når vi handler.

3.1.3 Handling

Handling defineres som «den eneste aktiviteten innenfor *vita activa* som utspiller seg direkte i menneskers samkvem, uten formidling gjennom ting, materie eller materiale» (ibid.:28). Dette kommer av at Arendt forstår handling som en aktivitet som utføres gjennom tale:

Og det ikke bare fordi all politisk handling, såfremt den ikke er voldelig, åpenbart skjer gjennom tale, men også av en enda mer elementær grunn; fordi det å finne det rette ordet i det rette øyeblikket er å handle, helt uavhengig av informasjons- eller kommunikasjonsinnholdet (ibid.:43).

Fordi handling gjøres gjennom tale er også handling, som produksjonen, med på å produsere vår verden. Gjennom handling setter vi oss selv inn i en verden og skaper en *medverden* – en offentlig sfære, et rom som kan gi handling *mening*, og det er ved å handle i dette rommet at mennesket kan virkeliggjøre seg som frie (ibid.:179). Samtidig viser vi oss frem for andre som

et subjekt og individ, med en egen og unik personlighet og perspektiv på verden. Arendt anser ethvert menneske som forskjellig fra andre, og det er denne pluraliteten som gir oss evnen til å handle. Da ikke som et middel for å vise seg frem på en narsissistisk eller *ubermensch*-aktig måte, det ville ikke vært praxis i virke, men poiesis. For praxis er i sitt vesen et mål i seg selv, men «å vise seg frem» har ikke et slikt mål i seg selv.

Praxis' produkt er udødelighet, skriver Arendt (ibid.:38). Mennesket er dødelig, men menneskets storhet ligger i at vi kan frembringe verk, gjerninger og ord som «som fortjener å høre til i det evige beståendes kosmos og som hjelper de dødelige å finne sin plass i en orden der alt annet enn de selv er forgjengelig» (ibid.). I polis kunne praxis finne sin skueplass hvor «store ord og gjerninger kunne beholde sitt uforgjengelige ry blant menneskene» (ibid.:202). Og på grunn av sin uforutsigbare og ukontrollerbare karakter har handling bare en klar begynnelse, men ingen klar eller forutsigbar slutt (ibid.:103). Arendt åpner her opp for en mer kompleks forståelse av handling: En handling er ikke over idet noe er sagt eller gjort, for handlinger vil alltid føye seg inn i et nett av relasjoner og andre handlinger, og får konsekvenser langt ut over den enkelte handlingen.

Siden den handlende alltid beveger seg blant andre mennesker som også handler [...] [og] antallet av dem som blir berørt på denne måten, er i prinsippet ubegrenset, siden følgene av en handling – som i seg selv kan ha sin opprinnelse utenfor det menneskelige relasjonssystemet – slår inn i den uendelige veven av menneskelige anliggender, der enhver reaksjon nærmest automatisk blir til en kjedereaksjon, og ethvert forløp strakt gir opphav til nye forløp (ibid.:194).

Dette høres kanskje ut som et skremmende deterministisk syn, hvor handling bare står som årsak i en kausalkjede og ikke som noe fritt, men det er her Arendts begrep om natalitet gjør seg gjeldende. Natalitet er knyttet til fødsel og benevner det uventede og fornyende som kan melde seg gjennom handling. For selv om Arendt skildrer tingenes tilstand i pessimistiske ordelag, er hennes menneskesyn og fremtidssyn preget av håp: Ved siden av å være et politisk dyr, anser hun også menneske for å være en «begynner». Hun anser fødselen som menneskets fundamentale eksistensielle betingelse, for mennesket «blir ikke født for å dø, men tvert imot, for å begynne noe nytt» (ibid.:253). Mennesket besitter alltid evnen til å starte noe nytt, så politisk handling vil aldri bli et tilbakelagt kapittel i verdenshistorien. Der hvor mennesker ferdes vil det alltid inntreffe hendelser hvor friheten kommer til uttrykk. Men, for at handling skal kunne ha en naturlig plass i menneskets liv må det offentlige rom gjenoprettes slik at den politiske friheten kan gjenreises.

3.2 Distinksjonenes sammenblanding

Selv om disse tre aktivitetene beskrives som like grunnleggende, kan vi samtidig forstå de som å stå i en hierarkisk logikk. Arbeid beskrives som betingende for selve overlevelsen av arten og er forståelig bare i sin relasjon til produksjon. Produksjonen er knyttet til Aristoteles' begrep om *poiesis* og er betingende for en objektiv verden, forståelig bare i sin relasjon til handling. Handling er knyttet til Aristoteles' begrep om *praxis*, og er selve fullbyrdelsen av den menneskelige væren. Handling har dermed en spesiell posisjon blant de tre, som menneskets *differentiae specifica* og foregår i området for menneskelige relasjoner hvis prinsipp er frihet. Samtidig betinges handling av aktivitetene arbeid og produksjon som foregår i området for liv «hvis prinsipp er nødvendighet» (Arendt, 2006:267).

Det er med andre ord bare som «zoon politikon», som utfører av *praxis*, at mennesker kan orientere seg i verden som frie. Selv om muligheten for handling ikke vil dø ut før menneskets egen utryddelse, er Arendt tydelig på at tendenser i tiden har gjort *praxis* mer eller mindre utrydningstruet, og da også gjort friheten utrydningstruet. Dette henger sammen med at disse tre aspektene ved menneskets liv ikke har sin opprinnelige mening og avgrensning. Skillet mellom *poiesis* og *praxis* ble utydeliggjort allerede idet Platon risset opp sin variant av det politiske felleskapet i verket *Staten*. Arendt bemerker seg at Platons stat skal organiseres i og for filosofenes innsikt og livsførsel, og sammenligningsgrunnlaget for denne organiseringen ligger nærmere *poiesis* enn *praxis*: «såfremt nemlig idélæren virkelig tar utgangspunkt i ordet 'idé' – altså *idea* og *eidos*, [...] bygger den åpenbart på erfaringer fra produksjonen, fra *poiesis*» (Arendt, 2012:141). Slik håndverkeren lager senger og stoler i samsvar med en idé, det vil si med en forestilling som er dannet på forhånd, tenker Platon at også staten skal organiseres.

Dermed starter tendensen med å gi fremstillingsprosessen, produksjonen, en opphøyd status til fordel for handlingen i seg selv. Det største problemet består ikke så mye i at *poiesis* posisjoneres fremfor og til fordel for *praxis*, men at skillet mellom *praxis* og *poiesis* viskes ut. Man forsøker å forvandle *praxis* til *poiesis*, til fabrikkerende produksjon, «fordi den er så overlegen i sin pålitelighet» (ibid.:200). Denne utviklingen, som består i å temme alt det uforutsigbare, spontane og det som for Arendt er det distinkt menneskelige, er ikke bare problematisk, men helt ødeleggende for friheten fordi mål-middeltenkingen som tilkommer fremstillingsprosessen blir av avgjørende betydning også for handling. Og denne mål-middeltenkingen er fundamentalt perverterende i Arendts øyne. For denne mentaliteten lar oss ikke lenger forstå handling som et mål i seg selv. Handling mister rett og slett den egenskapen som hever den over produktive og fremstillende aktiviteter (ibid.:183).

Der produksjon og arbeid er orientert mot et mål utenfor selve aktiviteten, og således bare er et middel for praxis, gjøres ikke handling for noen annen skyld. Dette er viktig, fordi både Aristoteles og Arendt tenker seg at hvis mennesket gjør handlinger som er fanget i en mål-middelkjede er ikke våre handlinger egentlig frie handlinger. Hvis poiesis får diktere vårt forhold til verden vil mennesket forstå seg selv som en slags skapergud (jf. Platons Demiurg), i stedet for et handlingsvesen, og vi mister en del av vår menneskelighet. For i likhet med *energia* (verket) er handling et verk mennesket utfører i egenskap av å være menneske «og når [Aristoteles] videre definerer dette verket som et ‘godt liv’ (*eu zen*), mente han åpenbart at det her ikke er tale om noe konkret og håndfast som er tilvirket, men nettopp om en virksomhet i sin aktualitet (ibid.:213). Ved å handle (og tale) utfolder vi således vår menneskelige form, vår form som et «zoon politikon».

I likhet med utydeliggjøringen mellom poiesis og praxis, peker Arendt på to andre aktiviteter som ofte blir forvekslet med hverandre: produksjon (*work*) og arbeid (*labour*). Arendt presenterer distinksjonen arbeid og produksjon som uvanlig, likevel mener hun at de fenomenene som taler til fordel for et slikt skille er overbevisende og for slående for å kunne ignoreres, ettersom de opp gjennom århundrene har festet seg til våre språk «med en gjenstridighet uten like» (ibid.:92). Som eksempel peker hun blant andre på den antikke, greske tenkeren Hesiod, som skiller mellom *ponos* (arbeid) og *ergon* (produksjon), mellom håndverkeren og dem som bruker sin kropp for å skaffe livets nødvendigheter (ibid.91), og på Locke som skiller mellom «våre kroppers arbeid og våre hendes verk» (ibid.:89).

Produksjon og arbeid møter hverandre og forveksles spesielt i Marx’ teori. Samtidig som Arendt påpeker dette, gir hun uttrykk for en viss forbløffelse ved det faktum at vi i det moderne samfunn har glorifisert arbeidet, men likevel ikke er oppmerksomme på skillet mellom «våre hendes verk» og «våre kroppers arbeid», mellom «homo faber» og «animal laborans» (ibid.:93). «I stedet finner vi allerede i de første stadiene av den moderne utviklingen et skille mellom produktivt og uproduktivt arbeid» (ibid.:93), og det er dette skillet som ligger til grunn for de to største teoretikerne på dette området, Adam Smith og Karl Marx. Skillet mellom produksjon og arbeid forsvinner da til fordel for et skille mellom «det produktive» og det «uproduktive». Hva er så problemet med denne forvekslingen? Der poiesis og produksjon i det minste har et mål og retter seg mot den materielle verden, er arbeidet nødvendighetens nivå: det er sirkulært og subjektivt – det vil si at det kan gjøres av et menneske i isolasjon og alene. Som vi husker fra redegjørelsen av Aristoteles, er livet i nødvendighet et ufritt og nærmest et umenneskelig liv.

3.2.1 Virksomhetenes verdensanskuelse

Et viktig poeng for Arendt er at hvor, når og hvordan vi utfører aktiviteter medfører en bestemt mentalitet eller verdensanskuelse. Her ligger Arendt tett på Heidegger igjen. Både Arendt og Heidegger var fascinert av gamle greske begreper, og i *Kunstverkets opprinnelse* (1950) blåser Heidegger nytt liv i det gamle greske begrepet for sannhet, *aletheia*. Heidegger (2000:56) argumenterer her for at *aletheia*, som betyr avsløring eller avdekking, i større grad fanger inn sannhetens vesen enn den mer tradisjonelle oppfattelsen av sannhet, det vil si som noe absolutt og objektivt. Heidegger forstod sannhet som å foreligge i og med erfaring, og fenomenologi var for ham en metode for å la være avsløre seg selv i menneskelig erfaring. Denne avsløringen er samtidig en gjennomgående hermeneutisk prosess, for avdekking leder oss ikke mot absolutt sannhet, men blir snarere en slags hendelse. Forståelse blir da et spørsmål om fortolkning, fordi hvordan fenomener fremtrer for oss alltid vil stå i sammenheng med hvordan vi avdekker det.

Dette synet på sannhet kan vi gjenfinne hos Arendt, i det hun hevder at menneskets utfoldelse som «homo faber» eller «animal laborans» gjør at verden tolkes på en bestemt måte – som noe «til å». Som produserende «homo faber» fremstår verden som en mengde ressurser og materiale som kan formers og tilvirkes av «homo fabers» hender, slik det måtte ønskes. I løpet av «homo fabers» fremstillingsprosess blir alt vurdert og bestemt ut ifra hvor nyttig og adekvat det er for det endelige målet, men når produktet er ferdig er det likevel ikke noe «mål i seg selv» for som bruksgjenstand blir det igjen et middel som skal tjene et nytt mål. Denne verdensanskuelsen produserer dermed en problematisk og endeløs kjede, «der ethvert mål som er oppnådd straks løser seg opp og blir til et middel i en annen sammenheng» (Arendt, 2012:152). Arendt benevner dette som «utilitarismens apori», som består i at den er håpløst fanget i sin «mål-progressum in infinitum» (ibid.:154). Alt «homo faber» foretar seg gjøres for *utilitas*, for nytteidealets skyld. Alt bedømmes da etter målestokkene mål-middel, og verden fremstår som utilitaristisk og teleologisk organisert med en iboende mangel på evnen til å forstå forskjellen mellom nytten og meningen med noe (ibid.:152).

«Homo faber» etablerer nytten som eneste kilde til mening, og Arendt spør seg hvordan vi kan komme oss ut av utilitarismens apori? Hva skal kunne fremstå som det endelige målet for mennesket, hvis mennesket ikke er noe mer enn en produsent? Veien ut av utilitarismens apori handler for Arendt om å få bukt med en tendens som gjør handling til et utrydningstruet fenomen. Som vi skal se både i dette og påfølgende kapittel er det flere ting som har hatt skyld

i dette, blant annet historiske hendelser, filosofenes lære og naturvitenskapens og teknologiens utvikling.

Ved å vise frem dette oppfordrer Arendt oss til å stille spørsmål ved hvorvidt vi «ønsker å sette vår nye vitenskapelige erkjennelse og våre uhyrlige tekniske evner ut i livet i denne retning» (ibid.:24). Retningen den peker i nå er mot en fullstendig utrydning av frihetens betingelser. Veien ut at denne nyttetenkningen gis ikke ved simpelthen å erklære mennesket som et mål i seg selv, slik som Kant og liberalistisk tenkning for øvrig gjør. Dette vil bare opprettholde problemet ved at mennesket kan forstå alt annet enn seg selv som et middel. For Arendt ligger løsningen i å muliggjøre at mennesket kan tre ut av sin omgang med verden som noe «til å», og overskride nødvendigheten og sin instrumentelle omgang med omgivelsene. Den menneskelige aktiviteten som tilbyr dette er handling, for som vi har sett er det måten vi er aktive på som fungerer etablerende for vår verdslige orientering.

3.2.2 Fra *bios politikos* til *vita activa*

Platon startet ikke bare en tendens som bestod i å la frembringelsesprosessen få en opphøyd status til fordel for handlingen i seg selv, han startet også en bevegelse som gikk ut på å gjøre det kontemplative liv (latin: *vita contemplativa*) gjeldende og bestemmende for menneskets liv. Etter Platon har så godt som hele den vestlig-filosofiske tradisjonen, skriver Arendt (ibid.:36), feilaktig fokusert på det kontemplative liv og dermed neglisjert det *virksomme* liv (latin: *vita activa*). Arendts poeng er ikke å stille «vita activa» som hverken underlegen eller overlegen i forhold til «vita contemplativa». Snarere består hennes innvending mot den filosofiske tradisjonen i «det at den forrangten kontemplanjonen har fått i det overleverte hierarkiet, har visket ut eller ikke tatt hensyn til distinksjonene og forskjellene innenfor *vita activa*» (ibid.).

En grunn til dette mener hun at vi kan spore historisk: Rundt år 500 e.Kr. ble flere av Aristoteles' verk oversatt til latin, og med oversettelsen kom en ny forståelse for flere av hans begreper. Blant annet peker Arendt på at «bios politikos» ble oversatt til «vita activa» – det aktive liv – og med oversettelsen forsvant den politiske betydningen, og begrepet gikk over til å betegne all slags aktiv beskjeftigelse med verdslige ting. Det som før hadde blitt sett på som uegnet til å danne en livsførsel hvor frihet kan manifestere seg, ble nå inkorporert i den nye betegnelsen (ibid.:33).

Til tross for at «vita activa» nå innebefattet flere menneskelige aktiviteter enn det opprinnelige (det vil si utelukkende praxis), ble ikke det virksomme liv mer verdsatt. Tvert imot gikk det slik at «vita activa» i sin helhet ble devaluert til fordel for den siste av Aristoteles frie

livsførsler, nemlig «bios theoretikos», eller «vita contemplativa» (ibid.:34). Arendt argumenterer for at dette har medført problematiske konsekvenser: «vita contemplativa» blir bestemmende for «vita activa» vesen, det vil si at «vita activa» får en ren instrumentell rolle – noe som gjøres utelukkende for å muliggjøre «vita contemplativa», og ikke for sin egen skyld. Et begrepsmessig poeng Arendt peker på i forhold til dette er at «vita activa» nå blir stående nærmere det greske *askholia*, uro, i kontrast til kontemplasjonens ro, og dermed blir det også forbundet med noe negativt og forstyrrende (ibid.:35).

For Arendt er det denne nedvurderingen som har medført at viktige distinksjoner innenfor «vita activa» ble visket ut. Distinksjonene hun sikter til, er skillet mellom arbeid, produksjon og handling. Arendts ankepunkt er at dette har medført konsekvenser for hvordan mennesker forstår sin relasjon til verden og andre. Når veien til erkjennelse presenteres som individuell kontemplasjon, blir også det som tradisjonelt har blitt forstått som frihetens betingelse, det vil si fellesskapet og handling, nedvurdert. Som antydnet, innledet allerede Platons metafysikk denne nedvurderingen. I *Faidon* utroper han kontemplasjonen som eneste mulighet for erfaringen av det evige, og således veien til innsikt i ideene og de uforanderlige sannheter. Denne erfaringen av det evige (ideene) ble beskrevet som tilgjengelig bare for den som har forlatt menneskets pluralitet. Med andre ord sammenligner Platon (1995:65) erfaringen av det evige med døden; det vil si å opphøre å være blant mennesker.

Om disse betingelsene handler hulelignelsen i Platons Staten. Den forteller oss at filosofen må frigjøre seg fra lenkene som binder ham til sine medmennesker for så å forlate hulen i fullkommen ensomhet, uten å bli fulgt eller ledsaget av sine medmennesker (Arendt, 2012:39).

Etter Platon var det den kristne tradisjonen som utgjorde den dominerende innvirkningen på reverseringen av den «opprinnelige» strukturen mellom frihet og handlingslivet. Vi har allerede sett den sterke innflytelsen Augustin hadde på Lockes politiske filosofi, men Augustin bidro også til en tendens som bestod i å inderliggjøre viljen og fornuften. Augustin gjør viljen til noe *indre*, for viljen var forstått av ham som noe privat. Augustin skiller samtidig forestillingen om frihet fra politikk, noe som gjør at han kan påstå at «one may be a slave in the world and still be free», som Arendt (2006:146) skriver. Dette medførte at viljen (latin: *voluntas*) fikk høyere status på bekostning av fornuften (latin: *ratio*). Og denne inderliggjøringen blir videreført idet Descartes skiller mellom *res extensa* og *res cogitans* på 1600-tallet. Descartes kjører da også fornuften inn og vil ha det til at ethvert utsagn bare kan gis en sistebegrunnelse gjennom å «lukke øynene, stoppe ørene til, avlede alle mine sanser [...]. Med meg selv alene vil jeg tale, skjerpe innsynet og forsøke litt etter litt å gjøre meg mer kjent og fortrolig med meg selv» (Descartes, 1992:38). Denne vendingen innover til selvet trekker Arendt frem som reduserende:

Det som skiller den nyere tids filosofi etter Descartes fra all annen filosofi, og som også utgjør det spesifikke nye i dens bidrag, er fokuseringen på og analysen av selvet og selvbevisstheten som et område som er atskilt fra sjelen eller personen eller den menneskelige eksistensen overhodet. Den er dermed et forsøk på å redusere alle erfaringer i verden og omverden til bevissthetsopplevelser som finner sted i et jeg (Arendt, 2012:260).

I og med Descartes forflyttes også friheten fra det ytre til det indre, og forandrer seg til en egenskap ved menneskets sjel. Som tenkende substans har vi frihet, for «res cogitans» står i motsetning til det kausalbestemte «res extensa». Dette skriver seg fra Descartes erkjennelsesteori: I hans *Meditasjoner over filosofiens grunnlag* (1641) fremsetter han grunner vi har for å tvile på alle ting. Etter seks meditasjoner har han kommet frem til at problemet springer ut av vår frie vilje, som av natur er ubegrenset. Han spør seg «hvorfra stammer da mine feiltagelser? Og svarer med at «Ene og alene derav at viljen rekker videre enn fornuften; jeg holder den ikke innenfor fornuftens grenser, men utvider den til det jeg ikke begriper» (Descartes, 1992: 57).

For Arendt er dette et viktig punkt i historien som har fått innvirkning på hvordan vi forstår oss selv og vår relasjon til andre og verden. Hun peker på at Descartes reduserer friheten til et trekk ved en tenkende substans, «res cogitans», mens kroppen reduseres til et fysisk objekt i en mekanistisk verden, «res extensa». Og når friheten knyttes til kontemplasjonen og «res cogitans» blir hele det mellommenneskelige og politiske sett på som en brysom distraksjon fra det kontemplative liv.

4. Frihetens forsvinning

Because he is a beginning, man can begin; to be human and to be free are one and the same (Arendt, 2006:166)

Arendt identifiserer tale og handling som de primære modus for politisk engasjement. Hun anser dermed statens og de politiske institusjoners viktigste oppgave som å bevare og sørge for at fremtredelsesrommets vilkår og rammer foreligger. Dette er ikke bare viktig for ytringsfriheten, men på grunn av de avslørende kvalitetene ved handling og tale: måten handling og tale i det offentlige rom avslører menneskers unike menneskelige identitet. Det er bare i et offentlig rom at slik formidling blir mulig, for mangfoldige perspektiver er en nødvendig betingelse for identitetsformidling. Arendt anser dette som autentisk politisk tale – tale som tilbyr en forståelse for «hvem» heller enn «hva» vi er (Arendt, 2012:33).

Dette kan igjen ses på som et uttrykk for Arendts (ibid.:44) tilbakevending til Aristoteles, for et viktig poeng for henne er at vi bør se Aristoteles' definisjon av mennesket som «zoon politikon» i sammenheng med hans andre definisjon av mennesket, som *zoon logon ekhon* – et dyr som kan tale (gresk: *lexis*) og er i besittelse av mening (gresk: *logos*). «Den greske livsformen utmerket seg jo ved å være bestemt av talen, og borgernes sentrale anliggende bestod nettopp i det å samtale» skriver Arendt (ibid.:44). Likevel mente ikke Aristoteles at talen var menneskets høyeste evne – for det var «nous», evnen til kontemplasjon, som kjennetegner mennesket for Aristoteles. Så hvorfor definere mennesket som et «zoon logon ekhon»? Arendt mener dette er et bevis på at Aristoteles faktisk ikke ville gi noen definisjon av mennesket eller noen bestemmelse av menneskets høyeste evne. Definisjonen handler snarere om en «begrepsmessig avklart gjengivelse av det som i *polis* var den gjengse meningen om menneskets vesen, forutsatt at det er politisk og innbygger av *polis*» (ibid.).

I Arendts øyne skulle ikke politikk definere mennesket. Når politikk begynner å si noe om menneskets natur heller enn å beskjeftige seg med menneskets vilkår, trer staten umiddelbart i retning av å være en totalitær stat:

Politikk har svært lite å gjøre med menneskets natur, om menneskets natur kan vi ikke felle noen gyldige dommer. I stedet har politikk å gjøre med menneskets vilkår, det vil si med det faktum at uansett hvordan eller hva menneskets natur måtte være (hvis da mennesket overhodet kan sies å ha en natur), så er det ikke ett menneske, lastefullt eller ondt, men mange mennesker som lever sammen og befolker jordkloden. Uten dette mangfoldet ville det ikke vært noen politikk, og dette mangfoldet er ikke en egenskap ved menneskets natur, men selve essensen ved menneskets jordlige liv (ibid.:13).

Arendt påpeker at Aristoteles ante den viktige relasjonen mellom handling, tale og politikk, en relasjon hun selv vil oppvurdere, men siden antikken har handling og tale beveget seg mer og mer fra hverandre og utgjør tilslutt to helt adskilte aktiviteter. Etter denne adskillelsen var det videre talen som fikk sin betonte posisjon (fremfor handling), men den mistet samtidig sin funksjon: Talen var nå «ikke lenger regnet som menneskets spesielle måte å gi svar til, måle seg mot eller forsvare seg» (ibid.:43), men snarere et middel til overtalelse og overbevisning. Det betyr ikke at språket ikke har vært viktig i politisk teori historisk. Helt siden antikken har den språklige dimensjonen hatt en stor rolle å spille, men det er dog først på begynnelsen av 1900-tallet at politiske teoretikere fikk en mer intens interesse for relasjonen mellom tale og politikk.

Hos Arendt kommer denne språklige interessen spesielt til uttrykk i det hun hevder at det må eksistere en politisk sfære for at mennesker skal kunne omgås hverandre på en måte som tillater at handling og tale skal ha mening (ibid.:27). Denne nye fasinasjonen for språket, gjerne kalt *the linguistic turn*, var et svar på den klassiske positivismen hvor man forstod språk som, eller ideelt burde være, et nøytralt medium for kommunikasjon, representasjon og uttrykk. I motsetning til positivistene skiftet Arendt og andre kontemporære sosiale teoretikere oppmerksomheten til språkets retoriske, konstituerende og performative dimensjoner, og utforsket hvordan diskurs fungerer konstituerende for både identitet og politikk.

4.1 Makt og talens avslørende egenskap

Arendt påpeker at ordet «offentlig» betegner to fenomener. Det første er at «alt det som trer frem for allmennheten er synlig og hørbart for alle og enhver» (ibid.:63). Gjennom at både en selv og andre oppfatter at noe trer frem får det realitet og virkelighet, til forskjell fra det usikre og skyggeaktige indre liv. Som vi har vært inne på vil «nærværet av andre som ser det vi ser og hører det vi hører, forsikrer oss om vår egen og verdens realitet» (ibid.). Gjennom diskusjoner i et offentlig rom skapes en objektivitet, til forskjell fra en subjektiv følelse. For det andre betegner det «offentlige» verden selv. Det betegner ikke jorden eller naturen, men den verden vi sammen har skapt.

Det offentlige rommet er viktig fordi det er scenen hvor mennesker kan få vise frem sin unike identitet. Dette krever nærværet av andre mennesker, mennesker som vi kan skille og distingvere oss fra. Handling oppstår i et kunstig frembrakt handlingsfellesskap, verden, og den konstitueres av menneskers forskjellighet og samhörighet med hverandre. Det er med andre ord først idet mennesker omgås hverandre som handlende og talende at det politiske rommet oppstår. Frihet og politikk, selve det politiske rommet, ligger altså bare som et potensial i

menneskers samfunn og ansamlinger, «men nettopp bare potensielt; det er hverken nødvendigvis aktualisert eller sikret for alltid for et bestemt tidsrom» (ibid.:205). Bare idet handling og tale ikke er tomme eller tilslørende ord og gjerninger, men uttales for å avdekke virkeligheten og får føye seg inn i veven av menneskelige relasjoner, har vi å gjøre med et *politisk* fellesskap. Handling *skaper* også relasjoner – et fellesskap – og dette fellesskapet holdes sammen av *makt*.

Arendt knytter et nært forhold mellom handling og *makt*. Arendt skiller makt fra både vold, kraft, styrke og autoritet (Arendt,2017:36). For makt kan ikke måles, men «springer ut av menneskenes samhandling, og den forsvinner så snart menneskene spres igjen» (Arendt, 2012:206). Makt er med andre ord ikke noe et individ kan besitte, men ved å ta del i det politiske fellesskapet tar man også del i makten. Dermed er ikke maktfordeling en reduksjon av eller begrensning av makt, men bidrar snarere til å øke makt ved at det foreligger «checks and balances» som kan avverge at krefter og vold gjensidig kan lamme hverandre. Makt er således et aspekt ved friheten, fordi frihet utgjør det rommet hvor makt kan utøves. Lik som makten ikke kan besittes av noe individ kan heller ikke frihet besittes, men er snarere noe som har sitt potensielle i og med samhandling og samtale.

Makten skaper og opprettholder det offentlige fremtredelsesrommet og er som sådan det som bokstavelig talt holder liv i verdenen som noe konkret og menneskeskapt, det som overhodet gir den liv. Hvor vakker den enn er, tingverdenen som omgir oss; den får først sin egentlige mening når den utgjør en scene for handlende og talende, når den gjennomtrenges av veven av menneskelige anliggender og relasjoner og de historiene som oppstår av den (ibid.:210).

En nødvendig forutsetning for både makt og frihet er dermed pluralitet og mangfold, for uten mangfold ville vi «ikke trenge hverken å handle eller tale» (ibid.:176). At ethvert menneske er noe unikt og eget er for Arendt helt opplagt, og vold på menneskelig mangfold forstås derfor som å gjøre vold på selve frihetens grunnlag for uten mangfold er politikk både unødvendig og overflødig.

4.2 Modernitetens problem

Arendt forstår frihet som samhandling og makt, og utfoldelsesrommet som betinget av pluralitet og som skilt fra nødvendighetens sfære. Men hun observerer at disse kriteriene ikke oppfylles i moderniteten. Arendt er kjent som modernitetskritiker, og også i *Vita Activa* kommer hennes bekymring til uttrykk. Moderniteten beskrives som en tid preget av dyp spenning: På den ene siden spiller tanken om menneskets frihet og autonomi en helt grunnleggende rolle, og målet har vært å frigjøre mennesket fra tradisjon og naturens gang. På den andre siden finner vi naturvitenskapens utvikling, en vitenskap som forstår verden og mennesket som fysiske objekter

som utelukkende undersøkes kvantitativt. Denne vitenskapen har vist seg å besitte en evne til å forutsi alt som nødvendigvis kommer til å skje, og det var i forlengelsen av naturvitenskapen at det vokste frem en politisk tenkning som søkte total forutsigbarhet.

På samme nivå ligger 16- og 1700-tallets overraskende tallrike forsøk på å finne en teori som man med vitenskapelig eksakthet kunne bygge politiske institusjoner på, som ville regulere menneskets anliggender med samme pålitelighet som når uret regulerer tidens bevegelser eller som når skaperverket – forstått som ur – regulerer prosessene i naturen (ibid.:303).

Arendt (ibid.:59) bemerker at den nye politiske ideologien tar sikte på å redusere mennesket i alle dets aktiviteter til et nivå hvor det blir forstått utelukkende som et adferdsvesen, snarere enn handlingsvesen. Hun identifiserer spesielt to stadier som var med på å fremkalle fremveksten av moderniteten: den første, fra det 16. til det 19. århundret, korresponderer med fremmedgjøring fra *verden* og fremveksten av det sosiale (4.2.1). Den neste, som startet ved begynnelsen av det 20. århundret, korresponderer til fremmedgjøringen fra *jorden* og seieren til «animal laborans» (4.2.2).

Moderniteten er med andre ord ikke en statisk epoke, men har gjennomgått en utvikling. Arendt identifiserer også en rekke årsaker til dette: oppdagelsen av Amerika (som medførte et syn på jorden som «minsket»), ekspropriasjonen som startet under reformasjonen, oppfinnelsen av teleskopet (som utfordret sansenes tilstrekkelighet), utviklingen av moderne vitenskap og filosofi, og ekspansjonen av det økonomiske domene, av produksjonen og akkumulasjonen av sosial rikdom (ibid.:255).

4.2.1 Fremmedgjøring fra verden og det sosiales fremvekst

Det første stadiet i moderniteten starter med Galileo Galileis utarbeidelse av det astronomiske teleskopet rundt begynnelsen av 1600-tallet. Etter dette startet det straks en tendens som bestod i å studere mennesket som om vitenskapene ikke lenger befant seg på jorden, men i universet. Dette var med på å redusere mennesket til et objekt i verden som kan studeres og defineres på lik linje med andre fysiske objekter. Som konsekvens forsvinner friheten i årsakskjeder, og menneskenes individualitet og ulikheter av syne. På 1600-tallet forsvinner selv «res cogitans», og mennesket står igjen som en ren begjærsmaskin.¹⁸ Også samfunnsvitenskapene lot seg inspirere av naturvitenskapens metoder, og Arendt har derfor ikke noe til overs for de

¹⁸ Hobbes beskriver mennesket som å bare drives av trangen til personlig berikelse, og evnen til å trekke konklusjoner er den høyeste og menneskeligste av alle evner (Hobbes, 1985:110, 223).

«behavioristiske» vitenskapene som behandler mennesket som et adferdsvesen, ikke som et handlende individ.

Det mekanistiske og naturalistiske synet på verden og mennesket fører også med seg en fremmedgjøring med dobbel virkning: «flukten fra jorden til universet og flukten fra verden inn i selvbevisstheten, til dens utspring» (ibid.:27). Disse to formene for fremmedgjøring bunner begge i det samme mener Arendt, og det er ikke i arbeidet slik Marx vil ha det til. Fremmedgjøringen springer ut av jakten på *det arkimediske punkt* – punktet som all kunnskap skal kunne utledes av. Denne jakten får først sitt utslag i fremmedgjøring fra verden, som vi blant annet kan gjenkjenne hos Descartes. Hos ham mister vi den intersubjektive konstituerte verden av erfaring og handling hvor vi kan etablere vår identitet og en virkelighetsfølelse. Gjennom den metodiske tvilen skulle sannhet utledes ved å søke seg vekk fra fellesskapet og inn i seg selv, gjerne kalt den rasjonalistiske metoden innenfor erkjennelsesteori (ibid.:288). Denne fremmedgjøringen skjer, som vi har sett, gjennom flukten inn i seg selv. Også hos Kant kan vi se videreføringen av dette, hvor vi ikke lenger har en felles verden utenfor vår bevissthet. Det mennesket har til felles er nå bare bevissthetsstrukturen (ibid.:27).

Et like pressende problem er at skillet mellom det offentlige og det private har blitt oppløst til fordel for det Arendt betegner som «det sosiale». Det betyr ikke at det ikke lenger foreligger et skille mellom det som skjer for alles øyne og ører, og det som skjer bak hjemmets lukkede dører, men at det sosiale har vokst frem på bekostning av det politiske, til et punkt hvor politikk bare forstås som en funksjon av samfunnet. Og «denne funksjonaliseringen av det politiske gjør det naturligvis umulig å få øye på avstanden mellom det politiske og det sosiale» (ibid.:48). Dermed blir vi stående igjen med det Arendt kaller for en «pseudo-offentlig», et samfunn som har fått nødvendighetene som organisasjonsprinsipp. Det som er av offentlig betydning blir direkte diktert av livsprosessen og fellesskapet har blitt et samliv

der det utelukkende er menneskets avhengighet av sine artsfrender, for livets egen skyld, og intet annet som får offentlig betydning, og der de aktivitetene som bare tjener til livets opprettholdelse derfor ikke bare opptrer i offentligheten, men får lov til å bestemme det offentlige rommets fysiognomi» (ibid.:62).

Her kan vi spore kilden til at det «negative» frihetsbegrepet, som var ment å være gjeldende i den politiske sfæren, nå har beveget seg inn på det personlige planet (og ved å påpeke dette foregriper hun både Foucaults begrep om bio-politikk og Bourdieus teori om innskriften av det indre). Arendt peker på at det offentlige får innskriber seg i det private og visa versa. På den ene siden blir våre naturlige behov koblet til det offentlige, og motsatt blir det offentlige innviklet i det private. Dette medfører en endring av det det private så vel som det offentlige

rommet, for rommets karakter «endrer seg åpenbart etter hvilke aktiviteter som fyller det» (ibid.). Og når det offentlige rom fylles av aktivitetene som bare tjener til livets opprettholdelse vil vi ikke kunne starte noe nytt, men henfalles til det sirkulære, som hverken har noen begynnelse eller slutt.

Arendt påpeker at bortfallet av skillet mellom det private og det offentlige medfører et tap – vi taper muligheten til å tre bort fra en tilstand av ulikhet og nødvendighet og inn i et rom med jevnbyrdige, for «[i] den moderne verden går disse to områdene hele tiden over i hverandre, som om de var bølgene i livsprosessens flytende strøm» (ibid.:49). Instrumentaliseringen av det politiske medfører også at nataliteten faller bort. For å redde nataliteten blir det derfor nødvendig å gjenopprette det sterke skillet mellom privat og offentlig, for bare gjennom å etablere én sfære for det nødvendige gis vi muligheten til å overskride denne å tre ut i frihetens sfære og inn i mellommenneskelige relasjoner.

Bortfallet mellom det offentlige og det private er også problematisk fordi det medfører at rommet mellom menneskene står i fare for blir for stort eller for lite. Det må selvfølgelig være en avstand mellom individene for at individet skal kunne tre frem i sin individualitet, men for mye fokus på individualisme gjør dette romme mellom menneskene for stort slik at fellesskapet oppløses. Ved å løse opp båndene og relasjonene mellom mennesker kan ikke makten manifestere seg, og menneskene vil heller opptre som en mobb, med kraft snarere enn makt (ibid.:185). Da er ikke politisk diskusjon hvor deltagere kan fremsi sine standpunkter mulig, og fenomenet vil ta form av å ha en funksjon snarere enn et mål i seg selv. Motpolen til dette finner vi i kollektivistiske teorier, hvor for mye fokus på fellesskapet innebærer at avstanden forsvinner ved at befolkningen presses sammen til de formes som én og det ikke finnes noe handlingsrom mellom dem (ibid.)

Begge disse politiske tilnærmingene mister menneskets unike karakter av syne. I individualistiske teorier blir individet et atom blant atomer, og i kollektivistisk teori blir individet intet mer enn en del av et fellesskap. Arendt uttrykker derfor behovet for en politisk teori som både er anti-atomistisk og anti-kollektivistisk, men samtidig sosial. Mangfold og pluralisme, som er politikkenes betingelser, innebærer å bevare individenes unike perspektiver på verden, for jo flere perspektiver, jo mer «objektiv» vil denne verden bli. Hvis et individ går tapt mister vi et perspektiv på verden som ikke kan erstattes, og dette kan bare avsløres når vi taler og handler med hverandre.

4.2.2 Fremmedgjøringen fra jorden og seieren til *animal laborans*

Den andre formen for fremmedgjøring, fremmedgjøringen fra jorden, refererer til forsøket på å flykte fra jordens begrensninger. Dette fluktforsøket ble stimulert av moderne vitenskap og teknologi, og ledet oss til å forfølge måter å overkomme vår jordbunnenhet på. Denne tendensen til å sprengte barrierer og overskride grenser er hva Arendt benevner som menneskets overmot, *hybris*. Hybris er et helt grunnleggende trekk ved det å være menneske, og dermed ikke noe Arendt vil temme, men hun stiller seg kritisk til hvordan vi lar hybris gjøre seg gjeldende. Overmotet burde ikke ta oss i retningen av å overskride våre menneskelige betingelser, for å overskride vår jordbunnenhet og natur vil true vår eksistens som menneske. Hvis vi skulle klare å overskride våre egne betingelser, ville vi ikke lenger være mennesker, men ganske andre vesener (ibid.:208). Hybris bør snarere få utfolde seg som en evne til å utøve autentisk politisk handling som består i å starte noe nytt. Det er nettopp denne evnen Arendt forstår som det uforanderlige trekket ved mennesket, at det er i stand til å gjøre noe nytt og uforutsigbart.

Arendt mener at en av grunnene til at hybris gjorde seg gjeldende på en så destruerende måte, kommer av at samfunnet var gjennomsyret av «*animal laborans*» mentalitet. Fordi praxis og poiesis ble blandet sammen, ble all menneskelig aktivitet satt i en endeløs mål-middelkjede som lot alt fremstå som ressurser for menneskets hånd, og ingenting som mål i seg selv. Idet også arbeid og produksjon ble blandet sammen i og med Marx måtte «*homo fabers*» evner vike for «en overbevisning som var enda mer adekvat for den spesifikt moderne tenkningen, overbevisningen om at alt værende bare er en funksjon og en eksponent for en prosess» (ibid.:312). For menneskets virksomheter, hvis man bare betrakter dem på en tilstrekkelig stor avstand, altså fra det arkimediske punktet i universet, vil ikke lenger fremtrer som virksomheter, men som prosesser (ibid.:326). Til slutt går dermed «*animal laborans*» mentalitet av med seieren, hvor arbeidet får et privilegert forhold til alle andre aktiviteter og livet blir det høyeste av alle goder. Moderniteten går inn i sitt stadium, hvor handlingen, som først hadde blitt sidestilt med produksjonen, nå faller ned på arbeidets nivå og forvandler arbeidssamfunnet til et samfunn av *jobholders* (ibid.:326).

Konsekvensen av «*animal laborans*» seier kan vi gjenkjenne i alle samfunnets kriker og kroker. Først gjennom at «*animal laborans*» konsumerende og fortærende mentalitet ikke behandler bruksting som bruksting, men som forbruksvarer, og derigjennom fortærer sin egen verden. Men også sektorer og institusjoner preges i dag av «*animal laborans*» prosess- og funksjonsmentalitet som gir seg tilkjenne i en sterk vilje til å måle, evaluere og effektivisere gjennom å etablere objektive kriterier for praksiser, styringssystemer, standarder og resultater. Denne

kvalitetssikringen har utviklet samfunnet til et byråkratisamfunn – til nyliberalismens tidsalder – som bærer i seg ideen om indirekte styring som fungerer slik at vi tvinges inn i kunnskapens kategorier og maktens teknikker, slik at vi formes og former oss selv. Arendt omtaler dette som siste stadium i en utvikling som består av å ta makten over alle befolkningsgruppene, hvor sosial adferd er blitt målestokken alle sider ved den enkeltes liv (ibid.:59).

4.2.3 Fra fast til flytende modernitet

Disse to stegene i moderniteten kan vi nå forstå som Baumans «faste» modernitet – en historisk epoke som skiller seg fra andre historiske former for menneskelig samliv ved at den forfølger en obligatorisk og tvangsmessig, pågående, ustoppelig, stadig ufullstendig modernisering – «den overveldende og uutryddelige, uslukkelige tørsten etter kreativ ødeleggelse» (Bauman, 2006:43). Her møtes Arendt og Bauman i en kritikk som omhandler hvordan mennesket gjøres til et slags animalsk vesen i og med denne fremmedgjøringens prosess. Fremmedgjøringen medfører tap av frihet når jorden, verden og det mellommenneskelige erstattes med individer i et homogent kosmos, fordi det gjør at natalitet ikke får komme til uttrykk og Arendts frykt er at det som «begynte med en så enorm og enormt lovende aktivisering av alle menneskelige evner og aktiviteter, til slutt ender opp i den mest dødelige og sterile passivitet som historien har sett» (Arendt, 2012:326).

Som vi så innledningsvis stopper ikke modernitetens utvikling her, men blir moderne på en annen måte og vi blir enda mindre i stand til å stå stille og stoppe. Dette kommer både av at vi ikke lenger har troen på et oppnåelig telos, eller at et godt, rettferdig og konfliktfritt samfunn er mulig. Vi blir mindre trygge på fremtiden og fremsetter dermed *fleksibiliteten* som den viktigste egenskapen ved både teknologi, system og mennesker. Derneft har dereguleringen og privatiseringen resultert i en individualisering hvor man overlates til eget initiativ og egne ressurser (Bauman, 2006:44).

Denne skjebnesvangre kursendringen gjenspeiles i forflytningen av den etisk/politiske diskursen fra «det rettferdige samfunn» til «menneskerettighetene» som referanseramme, det vil si at diskursen har blitt refokusert på enkeltmenneskers rett til å være annerledes og å kunne velge og vrake sine egne modeller for lykke og en egen livsstil som de selv vil (ibid.:44).

Der moderniteten før var tung/fast (jf. Arendt) har den i det 21.århundre blitt lett/flytende. Emansipatoriske forpliktelser har dødd ut, og det har blitt viktigere å snakke om individer snarere enn om samfunn. Men hvis friheten ligger i det mellommenneskelige fellesskapet må vi forstå denne individualiseringen som ødeleggende for friheten, for friheten har konkrete betingelser. Men disse undergraves i det mennesket gjøres til «den fremmede» i den flytende

moderniteten. Her beveger mennesket seg rundt som turister og landstrykere – på en reise gjennom en verden de ikke er hjemme i, som hverken kan innordnes eller kontrolleres. Og individualiseringen er ikke et valg, men en skjebne – vi har ikke muligheten til å nekte å delta i individualiseringsspillet (ibid.:49).

4.3 Friheten

Samtidig lovprises friheten i dag, og vi anser oss selv som mer fri enn noensinne. Men for Arendt kommer dette av at vi har glemt hva frihet egentlig handler om og innebærer. For frihetsforståelsen som er gjeldende i dag har vokst ut av den naturalistiske og mekanistiske forståelsen av mennesket. Da gjør friheten seg gjeldende, som vi har sett, på en bestemt måte – som en diskusjon om grensen for legitim innblanding fra andre og staten. Her får vi spesielt godt øye på Arendts liberalismekritikk. Hun argumenterer for at frihet, slik det kommer til uttrykk i den klassiske liberalismen, både er for abstrakt og atomistisk.

Arendt definerer frihet som et politisk begrep. Frihet finnes ikke i tenkingens domene, men snarere i politikkenes sfære. Frihet er dermed ikke vår mulighet til å velge mellom et sett av alternativer, jamfør liberalismens valgfrihet (*liberty*). Frihet skal heller ikke benevne en metafysisk evne til fri vilje (*liberum arbitrium*) (Arendt, 2006:115). Friheten knyttes til friheten fra nødvendighet, fra arbeid og produksjon, og til å tre inn i sfæren for og med likestilte mennesker – ikke like mennesker. Det betyr ikke at vi kan eliminere nødvendighetene, men at livet oppslukt i nødvendighetene aldri kan ha plass for frihet.

At frihet er et politisk begrep synes hun i liten grad å rettferdiggjøre annet enn ved å peke på at det politiske livet både fremmer spontanitet og uforutsigbarhet, og mellommenneskelige relasjoner. Arendt antyder at frihet er fravær av tvang – det er klart et nødvendig vilkår for frihet. Men det er ikke tilstrekkelig: Fravær av tvang er simpelthen *liberty*, men ikke *freedom*. I *Between past and future* beskrives frihet i kontrast til *liberties* og *liberation*. *Liberty* er å ha rettigheter. *Liberation* er å få status som en politisk deltager, mens å være fri betegner å ta denne statusen *i bruk*. Dermed er ikke frihet fra nødvendighetene tilstrekkelig for å oppnå frihet, for frihet knyttes først og fremst til muligheten til å starte noe nytt.

Before it became an attribute of thought or a quality of the will, freedom was understood to be the free man's status, which enabled him to move, to get away from home, to go out into the world and meet other people in deed and word. This freedom clearly was preceded by liberation: In order to be free, man must have liberated himself from the necessities of life. But the status of freedom did not follow automatically upon the act of liberation (ibid.:147).

I *Are freedom and liberty twins?* (1988) diskuterer Hanna Fenichel Pitkin forskjellen mellom freedom og liberty og argumenterer for at disse begrepene er langt fra synonyme og at Arendt dermed har rett i sin anklage om at bruken av disse som synonymmer beviser at vi har glemt hva frihet egentlig er. For det første har begrepene opphav i to helt forskjellige språkfamilier: det første har germansk opphav, mens det siste stammer fra latin. For det andre kan ikke freedom byttes ut med liberty i alle tilfeller, og Berlin synes heller ikke selv å kunne mene at disse betyr det samme: Berlin skriver at «I shall use both words to mean the same», (Berlin, 1969:15), men bruker for det meste liberty når han tar for seg den tyske forståelsen av frihet, og utelukkende begrepet freedom når han tar for seg den mer franske og «positive» beskrivelsen av frihet.

Pitkin viser også at freedom har andre konnotasjoner enn liberty. Freedom er mer holistisk og benevner helheten av en situasjon eller tilstand. Liberty er på sin side mer fragmentert og oppstykket (Pitkin, 1988:542). Historisk sett benevner freedom også gjerne noe indre og psykologisk. Det kan da friste å konkludere med at liberty er noe ytre og objektivt, men Pitkin viser at det motsatte kan forstås fordi freedom også inkluderer uhindret rom og bevegelse. Freedom kan dermed forstås som mer ytre og objektiv enn liberty.

Liberty konnoterer noe mer formelt, rasjonelt og begrenset enn freedom, og omhandler regler i et system. Selv om liberty betyr fravær av begrensninger, impliserer det samtidig begrensning i form av kontroll, struktur, lover og reguleringer. Også Arendt er opptatt av struktur. Hennes begrep om frihet krever et fellesskap av likeverdige mennesker og et offentlig rom hvor disse kan møtes. Frihet er ikke for henne en indre egenskap, men et praktisk, realiserbart fenomen som kan realiseres i et likestilt fellesskap. Pitkin påpeker derfor at freedom kanskje ikke er det mest dekkende begrepet for Arendts frihetsforståelse, men skriver videre at «the real issue is not, however, whether Arendt chose the right word. There is no right word, [...], corresponding neatly to Arendts constellation of themes and only to that» (ibid.:545).

Arendt argumenterer for at den menneskelige evnen til å kunne velge mellom alternativer ikke er det ultimate fundamentet for verdien av frihet, slik som liberalister generelt, og Berlin spesielt, har hevdet. Både Berlin og Arendt anser frihet som et essensielt aspekt ved det å være menneske, men som tidligere bemerket er de dypt uenige i hvordan man skal forstå begrepet frihet. Dette kommer av en underliggende uenighet i hvordan man skal forstå menneskets natur: Er vi vesener med frihet til å gjøre valg, eller er vi politiske vesener med evnen til å starte noe nytt? Ved å forfekte førstnevnte, gjør Berlin seg til talsmann for en form for pluralistisk liberalisme, mens Arendt forfekter *demokratisk agonisme*¹⁹. I demokratisk agonisme ligger

¹⁹ Av gresk: *agon*, som betyr konkurranse, strev eller kamp. Agonisme benevner et syn på politikk som består av å forstå et temperert og «konfliktfullt» rom som positivt for den politiske debatten.

det en antagelse om at det moderne liberale prosjektet mangler innsikt i politikkenes fundamentale funksjon. Den består ikke utelukkende i å utøve kontroll over menneskets valg, hvem som får hva og hvordan, men skal gi mennesker en plass i demokratiet ved å lage rom for identitet så vel som solidaritet. Fellesskapet må utgjøre grunnlaget for politikken, men fellesskapet kan aldri opphøyes på bekostning av enkeltindividet.

Frihet krever, som vi har sett, at en rekke førbetingelser foreligger. Man må kunne få dekt primære og biologiske behov. I tillegg må det eksistere en rekke stabile og varige ting og institusjoner. På en stadig skiftende grunn er det vanskeligere å kunne utøve sin aktørmakt. Så lenge man er hensatt til å produsere disse vil man være i en tilstand underlagt nødvendigheter, og frihet handler (som vi har sett) om å overkomme sine nødvendigheter. Dette er en betinget frihet, og mer praktisk enn «positiv» frihet slik det kommer til uttrykk hos Kant og Rousseau, fordi Arendts frihet knyttes til å kunne innsette noe nytt i verden som vi ikke kan vite den endelige konsekvensen av. Derfor er det også viktig for Arendt (2012:248) å kunne tilgi. I stedet for å ha en politikk basert på prinsippet om å straffe, bør vi i større grad fokusere på muligheten til å tilgi og prøve igjen, starte noe nytt, og se fremover. Frihet er dermed på et vis «farlig», for vi kan aldri vite utfallet av den. Men alternativet er enda farligere, for alternativet er at vi mister individene, unikheterne, perspektivene – *menneskene*.

Det som tilslutt tillater politisk frihet, skriver Arendt (2017:67), er det «mellom», det som både forener og skiller mennesker. For noe fritt, nytt og spontant kan bare oppstå når mennesker kommer sammen og samhandler. Dette innebygde potensialet til å delta i det politiske er menneskelig pluralitet, som er den bærende verdien og grunnen til at det i det hele tatt finnes noe slikt som politikk. For pluraliteten er selve betingelsen – ikke bare *conditio sine qua non*, men *conditio per quam* for det politiske liv (Arendt, 2012:29).²⁰ Hun ser en dyp relasjon mellom politisk deltagelse og personlig frihet, og anser ikke denne deltagelsen som instrumentell, men med egenverdi.

Oppvurderingen av politisk deltagelse som det mest «menneskelige» liv, bærer også med seg et utopisk aspekt: Arendt antar at politisk deltagelse gjør oss lykkelige på en bestemt måte som ingen annen aktivitet kan gjøre. Samtidig er hun åpenbart klar over dette – hun vedkjenner at ikke alle vil ha mot til å ta i bruk denne statusen og krever heller ikke dette av alle borgere (Arendt, 2006:155). Her skiller hun seg fra moderne republikanske tenkere²¹, som også

²⁰ Ikke bare noe vi ikke kan klare oss foruten, men betingelse gjennom hvilken frihet og politikk eksisterer som betingelse av.

²¹ Se blant andre Phillip Pettits *Republicanism* (2012).

anser politisk deltagelse som nødvendig for å sikre personlig frihet. Hun gjenkjenner dermed, som liberalistene, viktigheten av å kunne velge bort politikk. Mangelen på dette valget vil være et liv under tyranni, til forskjell fra livet under en konstitusjonell og begrenset stat. Hun skiller seg videre fra liberalistene ved å hevde at det politiske livet er moralsk overlegent alle andre former for liv. For, som Aristoteles, mener hun at menneskets fulle potensial bare kan realiseres gjennom politisk handling, praxis og lexis (Arendt, 2012:52).

4.4 Arendts agonisme

Hvorfor skal det politiske liv stå ovenfor og være overlegen alle andre menneskelige aktiviteter? Svaret kan finnes i Arendts syn på mennesket. Hun er imot å ville etablere noen generelle og statiske antagelser om menneskets natur, for hun anser ethvert menneske som unikt og forskjellig. Hvis denne forskjelligheten virkelig skal få komme frem, må vi ha et rom hvor andres perspektiver og meninger kan få uttrykke seg, og det er bare det politiske liv som kan tilby dette. Vi må derfor tåle motstridende tankesett og konflikter i dette rommet, for bare gjennom å godta disse forskjellighetene vil vi erfare politisk frihet – det Arendt (2006:146) referer til som «the *raison d'être* of politics» som betyr «grunnen til å eksistere». Politikk er med andre ord ikke viktig først og fremst for å komme til enighet eller en felles oppfattelse om det gode. Politikk handler snarere om å muliggjøre at enhver innbygger får uttrykke sin aktørmakt og utvikle sin dømmekraft. Aktivt medborgerskap er dermed sentralt for Arendt, og hun fastholder at politikk må baseres på en idé om verdien og viktigheten av innbyggernes engasjement og kollektive diskusjoner om det som angår det politiske samfunnet.

Arendts oppfatning om det offentlige rom kalles derfor gjerne agonisme (Benhabib, 1992:78). Begrepet brukes gjerne i motsetning til Marx' oppfatning om politikk, kalt materialisme. Marx ville selvfølgelig ha vært enig i at samfunn til enhver tid har vært preget av konflikt mellom klasser, men gjennom kapitalismens nødvendige fall vil denne tilstanden bli erstattet med et samfunn i harmoni. Agonistisk pluralisme benevner en annerledes måte å tenke om demokratiet på. Det skiller seg både fra den marxistisk-hegelianske og fra den liberalistiske tradisjonen, for i begge disse ideologiene forstår man demokrati som forhandling og konsensus mellom individers særinteresser. Men der liberalistene fokuserer på likheten, og Marx på harmonien, vil Arendt peke på vår forskjellighet – uten å henfalle til individualisme. Vi er politiske dyr, ikke fordi vi er sosiale, men fordi vi er forskjellige. Derfor er ikke Arendt ute etter konsensus eller harmoni, men argumenterer heller for at noen former for politisk konflikt kan fungere positivt for demokratiet. Et temperert offentlig rom legger til rette for dialog og handling, og i

denne aktiviteten er det prosessen heller enn målet som er det viktigste. Dette kalles gjerne for prosedural politikk og viktig for dette synet er at staten ikke skal favorisere et spesielt syn på «det gode liv», men legge til rette for debatt og dialog (ibid.:81). Den offentlige dialogen må da også ideelt sett være karakterisert ved ytringsfrihet og fri tilgang for alle. Som vi skal se i neste kapittel finnes det utfordringer ved Arendts syn på den offentlige dialog når hun tenker seg at tale og handling kan gjøres *egentlig, autentisk, og avslørende*.

5. Frihet og makt

We are dealing with opponents who are armed with theories, and I think they need to be fought with intellectual and cultural weapons (Bourdieu, 2010:128).

I dette siste kapitlet skal jeg ta for meg Bourdieus teori om inskripsjonen av det indre. Bourdieu tilfører noen viktig aspekt til Arendts teori om tale og handling, som blir av vesentlig betydning for diskusjonen om frihet. Han tjener også som et siste fellende argument for at det ikke finnes naturlig frihet. Frihet er alltid definert kulturelt, og kulturen foreligger ikke simpelt hen, men brukes til å etablere dominansrelasjoner. Ved å språkliggjøre de underliggende strukturene som tale og handling foregår i, viser Bourdieu at nyliberalismens syn på mennesket, politikk og frihet ikke er fruktbart for oss i dag. Selv om vi ikke er ferdige med å kjempe for menneskers rettigheter og viktigheten av å la mennesker forfølge egne mål i livet, fungerer dagens rettighetsfokus like mye som en unnskyldning for ikke å endre kurs i en tid hvor verden sårt trenger det.

Arendt foregrep mange av problemene vi står overfor i dag. Hun forutså hvordan menneskets hybris, koblet med modernitetens mentalitet, ville ende i klimakrise, meningstap og konsum av våre egne livsbetingelser. Vi trenger endringer både i handlings-, konsum- og tanke-mønster, men disse endringene vil bare kunne skje gjennom å skifte fokus fra «negativ» til «positiv» frihet. For hvordan kan innblandingsfri politikk være den mest humane når 1) politikk også handler om omsorg for svakerestilte og forvaltning av velferdsordninger, 2) mennesker er avhengige av hverandre, og 3) vi trenger endringer?

Også Bourdieu forstår menneskelig handling som begrenset, da ikke først og fremst av andre mennesker, men av mangel på politikk, og skriver at «[a]gainst the policy of depoliticization, our aim must be to restore politics, that is, political thinking and action» (Bourdieu, 2010:200). Dette høres ut som noe Arendt kunne ytret, men Bourdieu mener ikke her å kritisere mangelen på *autentisk* handling – det er snarere ment som en kritikk mot nyliberalismens tro på at den begrensede staten er den mest ideelle.

Hvor grensen for innblanding burde gå er vanskelig å si, men Bourdieu (ibid.:119) er tydelig på at en stat også må sørge for at det foreligger gode velferdsordninger som kan ivareta mennesker – det vil si institusjoner som sykehjem, eldrehjem og barnehager – og han forstår spesielt utdanningssystemet som den viktigste institusjonen i samfunnet: «a large part of social suffering stems from the poverty of people's educational system, which not only shapes social destinies, but also the image they have of their destiny». For Bourdieu er det altså først og

fremst de sosiale og spesielt de kulturelle betingelsene som er viktige for hvordan aktører posisjonerer seg og klarer seg i det sosiale rom. Bourdieus sosiologi gir oss således et alternativ til det mer tradisjonelle synet på sosiale klasser og lag, som består i å forstå økonomiske forhold som bestemmende for aktørenes sosiale posisjoner.²² I tillegg utfordrer han Arendts syn på forholdet mellom det offentlige rom, tale og handling. Ved å vise frem det relasjonelle forholdet mellom kropper og verden, kapital og handling, blir det offentlige rom ikke bare en arena for frihet og identitetsavsløring, men en arena for dominans- og utelukkelsesmekanismer. Disse kan vi ikke overse når vi diskuterer demokrati og frihet.

Selv om Arendt er mye mer sosiologisk orientert i sin fenomenologiske analyse enn eksempelvis Heidegger, har hun ingenting til overs for «det sosiale». Hun forstår menneskene som politiske snarere enn sosiale, og implisitt ligger en idé om at hvis bare de riktige betingelsene er på plass vil vi se utfoldelsen av autentisk, politisk og fri handling. Bourdieu forstår derimot mennesket som grunnleggende sosialt: Vi er utleverte til både en verden og andre mennesker, og i dette forholdet er vi avhengige av andres bekræftelse og anerkjennelse. I dette forholdet blir andre menneskers blikk og dommer hovedkilden til trygghet så vel som usikkerhet, bekræftelse så vel som uvisshet. Det agonistiske samfunnet blir således ikke bare utgangspunktet for en *sensus communis* – en politisk dømmekraft – men for en kamp om *doxa*, det vil si kampen om den *legitime* forståelsen av verden.

Bourdieu observerer at slik kampen så langt har utspilt seg, har nyliberalismen vunnet frem. Som vi har sett består denne av en markedsliberalisme og individualisme som gradvis og umerkelig har trengt seg inn i politikk, tanker og forestillinger for dernest å bli ansett som selvinnlysende. Vi synes å ha vedkjent oss at økonomiens krefter ikke kan motstås, og maksimal profitt, og dermed også produktivitet og konkurranse, blir da det ultimate og eneste målet for menneskets handlinger.

Everywhere we hear it said, all day long [...] that there is nothing to put forward in opposition to the neoliberal view, that it has succeeded in presenting itself as self-evident, that there is no alternative. If it is taken for granted in this way, this is the result of the whole labor of symbolic inculcation in which journalists and ordinary citizens participate passively, and above all, a certain number of intellectuals participate actively (ibid.:108).

Her synes ikke Bourdieu å presentere denne mentaliteten som utlukkende en konsekvens av historiske tendenser og hendelser. Snarere omtaler han denne tenkningen som produktet av et stortiltet produksjons- og reproduksjonsarbeid. Så hvem står bak dette? For Bourdieu blir dette litt som å spørre om det var høna eller egget som kom først. Det handler med andre ord ikke

²² Det tradisjonelle synet på sosiale klasser og lag finner vi spesielt i teorier fra rundt midten og slutten av 1800-tallet av Max Weber og Karl Marx.

om bakmenn med en ond vilje, men om en logikk som står dypt forankret i Vesten og som blir videreført via institusjoner som skolen, kirken og staten. Denne logikken appliseres overalt og stadfester hva som er godt og dårlig, skjønt og stygt, og rett og galt.

Siden det 20. århundre er det altså nyliberalismens mentalitet som reproduseres og har trengt seg inn i alle institusjoners kriker og kroker. Gjennom nyliberalismens «økonomiske» blikk ses mennesket som en nyttemaksimerende aktør, som handler etter en grundig og rasjonell avveining av hva som er til beste for en selv. Da anser man samtidig ethvert individ som fri til å være sin egen lykkes smed, og den som måtte komme til å ta de mindre gode valgene eller ikke klarer å maksimere seg selv blir da ansett som karaktersvake med mangel på egenvilje og egeninnsats.

Bourdieu anser en slik forståelse av mennesket som dypt problematisk, ikke bare fordi det er en lite adekvat modell for å forstå menneskelig handling, men også fordi den har gjødslet jorden for det «negative» frihetsbegrepet som det eneste tilfredsstillende frihetsbegrepet for det moderne mennesket. Han skriver at «the return to the individual [makes] it possible to ‘blame the victim’, who is entirely responsible for his or her own misfortune» (ibid.:91). Denne tenkningen høres kanskje mer amerikansk ut enn europeisk, hvor nyliberalismen jo står sterkere enn i Europa, men allerede på 1980-tallet beskrev Bourdieu hvordan denne tenkningen langt på vei var blitt påtvunget også i Europa. Han ønsket derfor både å bevisstgjøre og motsette seg denne tendensen:

Now that the great utopians of the nineteenth century have revealed all their perversion, it is urgent to create the conditions for a collective effort to reconstruct a universe of realist ideals, capable of mobilizing people’s will without mystifying their consciousness (ibid.:93).

Vi forstår at også Bourdieu er opptatt av det offentlige som tilholdssted for argumentasjon og imøtegåelse, for det eksisterer ikke genuint demokrati uten genuine motstridende og kritiske krefter. Han uttrykker også et ønske om «[w]riters, artists, philosophers, and scientists to be able to make their voices heard directly in all the areas of public life in which they are competent» (ibid.:92). Dette høres igjen ikke radikalt forskjellig ut fra Arendts analyse, så hva er det Bourdieu tilfører?

Der Arendt løftet frem viktigheten av den praktiske virksomheten, vil Bourdieu vise hvordan denne virksomheten alltid foregår i forhold til bestemte omgivelser, preget av makt- og dominansforhold. For å kunne endre status quo gjelder det ikke bare å mane frem det rette rommet, når menneskene som skal omgås med hverandre har kroppsliggjort bestemte disposisjoner for handling. I Bourdieus øyne krever endring to ting: både at vi *tenker*, som består i å avdekke og analysere de mekanismene som reproduserer og pålegger oss overbevisninger om

verden, og vi må *handle*, som består i å delta i den offentlige debatten og gi sitt bidrag til at endring kan skje. Her legger han et større ansvar på de intellektuelles skuldre, for det er de som sitter på innsikt, kunnskap og handlingsrom som må kaste sine steiner inn i dette veloljede maskineriet (ibid.:220). Da er det også viktig at det ikke foreligger et epistemisk og sosialt gap mellom akademikere og «vanlige folk».

5.1 Bourdieus sosiologi

Bourdieu studerte først og fremst sosiale fellesskap – deres opphav, organisering og institusjoner – og han var spesielt opptatt av hvordan det kan ses i sammenheng med menneskelig adferd og handlingsmønstre. Idet Bourdieu skulle ta fatt på sin sosiologiske karriere var det en bestemt oppfatning som dominerte sosiologien: samfunn og mennesket er i stadig forandring. Men slik fremstod ikke samfunnet for Bourdieu. Til tross for store politiske, teknologiske og økonomiske endringer, var Bourdieu oppmerksom på at noen aspekter, som for eksempel klasseskiller eller forholdet mellom kjønnene, bestod. Dette ledet ham til å fremsette en tese om at ting ikke forandrer seg så radikalt som det ser ut til. Betød dette at verdens orden er «naturlig»? Hadde naturvitenskapen rett, er mennesket, som andre fysiske ting, bestemt til å følge naturlover for bevegelse? For å få svar på dette mener også Bourdieu at vi må ty til den fenomenologiske tradisjonen. Selv om Bourdieu er enig med Arendt i at den fenomenologiske metoden er bedre egnet til å beskrive menneskets være i verden, så lider også denne teorien av å fokusere for mye på menneskets relasjon til verden, snarere enn den doble relasjonen mellom mennesket og verden og verden og mennesket.

Ved å supplere filosofien med sosiologi og antropologi erkjenner Bourdieu at all handling springer ut av kroppsliggjorte disposisjoner. Som vi skal se vil denne måten å forstå handling på – som uttrykk for en indre inskripsjon – gjør det «positive» frihetsbegrepet enda mer betydningsfullt og pressende. For å få grep om dette må noen sentrale Bourdieu-uttrykk på plass, som *habitus*, *felt*, *kapital* og *symbolsk vold*. Viktig blir også Bourdieus sosiologi om språk. Der Arendt forstod talen som avslørende og autentisk, viser Bourdieu hvordan tale og handling også kan tjene som tildekkende for dominansmekanismer. Språket *distingverer*, skriver Bourdieu (2002:11). Det skiller oss ikke bare ut som et individ, men gir oss også en bestemt posisjon – som innenfor eller utenfor bestemte sosiale felt.

5.1.1 Førforståelsen

Selv om Bourdieu ikke synes å ta opp frihet i utstrakt grad i de verkene som har vært undersøkt til denne oppgaven, kan vi likevel forstå hans sosiologiske teori som relevant for diskusjonen om frihet. Igjennom utarbeidelsen av en handlingsteori som tar for seg det sosiale mennesket i relasjon til et sosialt fellesskap, blir det tydelig at mange av liberalismens antagelser om mennesket rett og slett ikke er adekvate fremstillinger av mennesket som aktør, og fanger heller ikke inn hva som skjer når mennesker handler eller hva som er handlingens logikk. Dette gjelder både ideen om *tabula rasa*, synet på mennesket som et vesen hvis frihet består i å gjøre valg, ideen om handling som produkt av overveielse og beslutning, og refleksiv fornuft som kilde til riktig handling.

Liberalismens beskrivelse av mennesket kommer av at både naturvitenskapen, så vel som filosofien, har vært preget av en manglende vilje til å ta innover seg hvordan mennesket står i et refleksivt forhold til verden. Selv om Kants «kopernikanske vending» opplyste oss om hvordan vår måte å erkjenne på, gjennom forstandskategorier og anskuelsesformer, gjør noe med hvordan verden fremtrer for oss, mangler et aspekt. Denne forklaringsmodellen synes å hoppe over forklaringen om hvordan menneskets forstand i det hele tatt kan føle seg hjemme i verden. På motsatt side peker den fenomenologiske metoden på aspektet ved hvordan mennesket formes av alt rundt oss, men antar samtidig at mennesket besitter en eller annen form for umiddelbar forståelse av verden, for hvordan kan det ellers ha seg at vi handler etter slike åpenbare regelmessigheter i det sosiale feltet?

Aristoteles kalte tross alt handling for det som alltid kunne være annerledes, men ved å studere mennesket i sine hverdagslige handlingsmønstre synes handling å være relativt regelbundet. Bourdieu observerer at mennesker alltid handler *som om* de deler og anerkjenner noen standarder eller regler de handler *i*. Bourdieu er nysgjerrig på hvor denne følelsen av «velkjenthet» kommer fra. I hans egen praksisteori tar han derfor for seg det sosiale mennesket og undersøker hva som er sammenhengen mellom mennesket og det sosiale fellesskapet. Denne metoden står som enn slags mellomposisjon mellom handlingsteoriene gitt av Arendt og fenomenologene, som fokuserer på den subjektive handlingen (*modus operandi*), og naturvitenskapene som fokuserer på den objektive strukturen (*opus operatum*).²³ Det er forholdet mellom disse som må være utgangspunktet, skriver Bourdieu:

Det er samsvaret mellom de objektive og de kognitive strukturene, mellom værens strukturer og erkjennelsens former, mellom verdens gang og forventningen til denne, som muliggjør dette

²³ *Opus operatum* refererer til den statiske regelmessighet eller den algebraiske strukturen til et prinsipp, mens *modus operandi* refererer til det prinsippet som ligger til grunn for frembringelsen av den iakttatte ordenen (Bourdieu, 2000:197).

forholdet til verden som Husserl beskrev med betegnelsen «naturlig innstilling» eller «doksal erfaring» – skjønt han unnlot å minne om de sosiale mulighetsbetingelsene for dette (Bourdieu, 2000:17).

Med andre ord kritiserer Bourdieu også de fenomenologiske teoriene for å forspille et forklaringsnivå – forklaringen på hvor menneskets *førforståelse* for verden stammer fra. Bourdieu bruker selv den fenomenologiske metoden som utgangspunkt, men setter seg fore å vise hvor nettopp de sosiale mulighetsbetingelsene for menneskets naturlige innstilling til verden stammer fra.

Dette gjør han ved å lage en modell av det sosiale og symbolske rommet, for hvis vi skal kunne gripe den sosiale verdens innerste logikk «må en gå inn i det spesifikke i en empirisk virkelighet, som er historisk og geografisk situert» (Bourdieu, 2002:3). Det er først og fremst det franske samfunn som er under Bourdieus lupe, men han er tydelig på at dette ikke betyr at hans teori er begrenset til Frankrikes særegne samfunn, men sier noe om konstruksjonsprinsippene og reproduksjonsmekanismene som foreligger i alle sosiale rom og kan forstås som et bevisstgjøringsprosjekt hvor målet er å vise at sosiale samfunn, med sine innbyggere, institusjoner og diskurser, alltid står i relasjonelle forhold (ibid.:3). For å klare å holde fokus på det relasjonelle må vi ikke henfalle til en «substansialistisk» tankemåte, men forfekte funksjonelle og relasjonelle begreper i utlegningen av samfunnet og mennesket.

Den substansialistiske tankemåten er den sunne fornuftens – og rasismens – tankemåte: Den behandler aktiviteter eller preferanser som er typiske for bestemte individer eller grupper i et bestemt samfunn på et bestemt tidspunkt som substansielle egenskaper, innskrevet en gang for alle i en slags biologisk eller (og det er slett ikke noe bedre) kulturell *essens* (ibid.:5).

Den substansialistiske tankemåten er med andre ord tendensen til å ville se virksomheter, vaner, individer og påstander «i seg selv eller for seg selv», noe som gjør vold på det dynamiske stoffskiftet som foregår mellom disse. Bare ved å skifte fokus til det relasjonelle vil vi kunne gjøre en bedre analyse som kan ta innover seg forholdet mellom sosiale posisjoner, smak og preferanser, valg og handlingsdisposisjoner.

Dette leder ikke Bourdieu til å hevde at det faktisk finnes noen strukturer, mønstre eller regler for handling, noe han er dypt kritisk til. For selv om aktørene tilsynelatende anerkjenner en form for sosiale spilleregler, kan ikke disse nødvendigvis reduseres til regler. Derimot finnes det interesser og strategier, og det er disse som blir av interesse for Bourdieus handlingsteori.

Mennesker handler ut ifra disposisjonssystemer som frembringer og strukturerer praksiser og representasjoner. Disse disposisjonssystemene er stort sett ubevisste for aktøren selv. På samme måte som vi kan tale et morsmål korrekt uten å kjenne de grammatiske reglene, kan vi også handle som om vi har full kjennskap til strukturene i et symbolsk univers uten å kunne

gi en verbal fremstilling av disse strukturene (Bourdieu, 2007:92). Dette kan vi forstå som en kritikk av klassisk- og nyliberalisme da Bourdieu her viser at «modus operandi» kan skje uten at aktøren har innsikt i praksisens «opus operatum». Men hvordan kan en aktør utøve en strategi, ubevisst?

Det er dette Bourdieu setter seg fore å svare på, og ønsker samtidig å unngå å måtte velge mellom tradisjonelle handlingsteorier – RATS («Rational Action Theory») eller CATS («Collective Action Theory»). Disse handlingsteoriene har på hver sin side ledet ut i politiske motsetninger (liberalisme mot sosialisme, kapitalisme mot kollektivism) og forklarer noen av de dype konfliktene som foreligger mellom disse. For å unngå å henfalle til disse motsetningene fremmer Bourdieu (1999:163) habitus og den praktiske sans – begrep som kan gjøre det mulig å «unnslippe dette dødbringende valget».

For Bourdieu er den handlende aktøren både et produkt og en produsør, og i *Distinksjonen* (1995) finner vi ulike handlingsmønstre utlevert og forklart ut ifra differensieringsprinsipper som forklarer hvordan menneskene fordeler seg i sosiale klasser. I stedet for å abstrahere, generalisere og universalisere, ser Bourdieu mennesket i tid og rom, med distinkte posisjoner og med distingverende forskjeller. Disse forskjellene er ikke kvaliteter ved tingene i verden, men er relasjonelle egenskaper som bare finnes igjennom forholdene de har til andre: «gjennom nærhet, naboskap eller fjernhet i forhold til hverandre, ved å være over, under eller imellom» (Bourdieu, 2002:7). Posisjonene er ikke statiske, men *gjøres* statiske gjennom at aktører og grupper fordeler seg gjennom differensieringsprinsipper. De to mest virksomme prinsippene for posisjonsfordeling er økonomisk kapital og kulturell kapital.

Kapital

«Det finnes et økonomisk system av kulturelle goder, men det har en særegen logikk som må klargjøres om en ikke skal ende opp i økonomisme», skriver Bourdieu (ibid.:19). Her kritiserer Bourdieu både Weber, Marx og nyliberalismen for å fokusere for mye på det økonomiske aspektet ved samfunnet, og antyder at hvis samfunnet heller ble forstått i sin helhet, ville man se at samfunnet også består av en kultur, og økonomien og kulturen flyter over i hverandre og har implikasjoner for forståelsen for handling så vel som frihet. Denne kulturen kan ikke forstås som summen av individenes handlingsmønstre, for innad i et samfunn foregår det alltid en uavbrutt kamp som dreier seg om den *legitime* kulturen – en «*politisk kamp* for universaliseringen av betingelsene for adgang til det universelle» (Bourdieu, 1999:87). Den legitime kulturen er med andre ord noe som *etableres* – men hvordan? Er ikke sansen for den anerkjente kultur en

gave fra naturen? Er den opplært? Eller er det noe som er knyttet til utdanningsnivå og sosial bakgrunn? Og hva får dette å si for hvordan vi stiller oss i det sosiale rom?

En begynnelse på et svar får vi gjennom Bourdieus teori om kapital. Et viktig poeng for Bourdieu, er at kapital ikke bare er økonomisk, men også kulturell – en kapital som arbeider symbolsk og etablerer det sosiale rommet. Dette er en *praksisens* økonomi, og den bestemte mengden kapital en aktør har fungerer avgjørende både for sosial posisjon så vel som preferanser. Med dette mener Bourdieu at det i praksisene ligger iboende intensiver som ikke springer ut av hverken fornuft eller er determinert av mekanismer som ligger utenfor aktørene. Denne økonomien er konstituerende for strukturen i den rasjonelle praksis, og rasjonell praksis blir da den praksis som er best egnet, med færrest mulig omkostninger til å oppnå de mål som ligger innskrevet i et bestemt felts logikk. Innsikten i «den rasjonelle praksis» er en fornemmelse av det sosiale spill, som tilegnes i praksis gjennom livet. Hvorfor vi handler som vi gjør kan bare forstås gjennom en forståelse for de dype og kroppslige sosialiseringmekanismene som fungerer strukturerende for sosial handling.

Kulturell kapital er lik økonomisk kapital ved at den både kan erverves og «arves». Den «arves» fra oppvekstmiljøet og den erverves gjennom utdanningssystemet. Kommer man fra et kultivert hjem, hvor man har «arvet» mye kulturell kapital, vil man gjerne ha lettere med å erverve seg enda mer. Denne økonomien fungerer, som pengeøkonomien, ved at den kan akkumuleres, og med økt symbolsk kapital fremstår man også som bedre, legitim og som en autoritet fordi man uttrykker overklassens anerkjente preferanser.

Måten kulturell kapital kommer til uttrykk er gjennom smak, og smak er dermed en måte å uttrykke sin sosiale posisjon på. Men smak er ikke bare et uttrykk for sosiale posisjoner, men kan også brukes til å *innta* sosiale posisjoner. *Distinksjonen* kan således forstås som et verk om *bruken av kultur*. For på samme måte som det økonomiske markedet kan være skiftende og uforutsigbart, slik kan også det kulturelle «markedet» endre seg, og bestemmes i vekselvirkning mellom «hvem og hva»: Hvis den øvrige klassen verdsetter te, kan en aktør fra lavere klasser distingvere seg fra denne klassen og innta en høyere posisjon hvis hun verdsetter te foran kaffe. Hva som verdsettes kommer med andre ord til en viss grad an på hvem som sitter på den kulturelle kapitalen, og de med den kulturelle kapitalen bestemmer også på et vis hva som skal verdsettes: «Smak klassifiserer, og smak klassifiserer den som klassifiserer», som Bourdieu skriver (2002:28).

Habitus

For å utdype Bourdieus poeng om hvordan handling kan være strategisk, og samtidig ubevisst, kan vi se kapitalbegrepet sammen med et annet nøkkelbegrep, habitus. Habitus er latin for vane, og med dette begrepet vil Bourdieu vise hvordan kroppen fungerer som en huskelapp for sosiale erfaringer. Til enhver sosial posisjon svarer en type habitus – en rekke kroppsliggjorte disposisjoner som gir seg tilkjenne i smak, preferanser, valg og meninger. «Habitus er et forenende og genererende prinsipp som lar indre og relasjonelle kjennetegn ved en posisjon komme til uttrykk i form av en enhetlig livsstil, det vil si som et enhetlig sett av valg av personer, goder og virksomheter» (ibid.:10).

Habitusen er altså et resultat av langvarig læring gjennom kroppslige erfaringer, og har kort sagt en tendens til å frembringe alle former for «fornuftig» og «commonsense-aktig» atferd. Kroppen forstås her som å stå i et refleksivt forhold til verden hvor erfaringen av verden lagres i kroppen som habitus. Konsekvensen av dette blir at verdens orden bevares og reproduseres uten at aktørene reflekterer noe videre over det, det blir oppfattet som «tingenes orden» og betegner således det som er normalt, naturlig, selvinnlysende og uunngåelig (Bourdieu, 2000:16). Og for «å bli noe» må habitusen være passende og føyelig, for opptaksprosessene vektlegger ikke bare tegn på kompetanse, «men like mye knapt synlige tegn, oftest legemlige, som holdninger, atferd, manerer, legninger for å være noe [...], og dette gjelder enten det er snakk om å plukke ut en rugbyspiller, en professor, en høyere embetsmann, eller en politimann» (Bourdieu, 1999:103).

Menneskets kropp er alltid «situert», for å si det med Simone de Beauvoirs' ord, som betyr at mennesket alltid står i en bestemt situasjon. «I egenskap av å være kropp og biologisk individ befinner jeg meg – på samme måte som tingene – på et sted [...]. Jeg er ikke *atopos*, uten sted, slik Platon sa om Sokrates» (ibid.:137). I tillegg til å alltid befinne oss i en situasjon, er vi også alltid i en bestemt kropp som er preget av oppvekst, kultur, miljø, normer og vaner som tar bolig i den enkelte kroppen. Jo høyere kulturell kapital som er inkorporert i en habitus, jo mer «riktig» smak vil komme til uttrykk – jo «bedre» er den praktiske sans. Dette kommer av at overklassen gir seg ut for å ha en universell smak, og den som verifiserer denne smaken posisjonerer seg ikke bare blant overklassen, men også blant det objektive, riktige og universelle.

Bourdieu er som forstått ikke den første til å poengtere denne «sitertheten» – også Arendt, Heidegger og andre fenomenologiske og eksistensialistiske filosofer har pekt på at vi alltid ser verden fra et bestemt sted og gjennom hermeneutiske tilnærminger. Likevel har dette

ledet eksempelvis Heidegger til å skille mellom menneskelige væremåter (ontisk beskrivelse) og *selve* den menneskelige væremåten (ontologisk beskrivelse), som er mer opprinnelig enn den ontiske (Heidegger, 2007:40). Heidegger trakk dette skillet idet han gjorde sin kritikk av vestlig filosofi, som han anså for å ha bedrevet en «ontisitering», hvor alle ting blir behandlet utelukkende som ting heller enn en Væren (ibid.:51).²⁴ Ved kun å se på tings ontiske egenskaper mener Heidegger at man mister aspektet ved hvordan ting fremstår som Væren, og han tenker seg videre at dette er noe vi kan endre på. Vi må således mane frem mennesket i sin autentiske Væren, løsrevet fra *man-et*²⁵ (ibid.:152).

For Bourdieu er troen på at man kan skille mellom en ontisk og en ontologisk forståelse av mennesket, mennesket slik det er og mennesket slik det *egentlig* er, bare et bevis på at selv tenkere som Heidegger uttrykker den typiske filosofiens tro på seg selv som en *atopos*, at en kan frigjøre seg fra man-et og innta en autentisk væren. Bourdieu argumenterer heller for at det ontiske og det ontologiske er uløselig knytt sammen. Det finnes ingen skjult menneskelig væren bakenfor den måten mennesket uttrykker og er virksomt på. Dette betyr ikke at mennesket ikke kan endre seg, men da ikke på en mer menneskelig eller umenneskelig, autentisk og inautentisk måte, for vår måte å *være i* verden på, vår måte å være beskjeftiget med verden på, er preget av at noe tas for gitt (Bourdieu, 1999:141). Denne kritikken vil da også ramme Arendt, for også hun synes å argumentere for at handling, tale, politikk og væremåter kan gjøres på en mer eller mindre *egentlig* måte. Imot dette fremholder Bourdieu at mennesket alltid opptrer i det sosiale rommet, i «denne usynlige virkeligheten som ikke kan vises eller berøres, og som organiserer aktørenes virksomheter og forestillinger» (Bourdieu, 2002:12).

Felt

Vi har nå sett på begrepene habitus og kapital, og det neste viktige begrepet er felt. Felteori er et forsøk på å forklare bevegelse og handling, uten å henfalle til konvensjonell kausalitetsteori hvor man forstår A som å ha direkte innvirkning på B. Også felteori forstår bevegelse som å være strukturert av krefter, men disse kan ikke reduseres til egenskaper ved en individuell enhet. I stedet for å fokusere analysen på de enkelte enhetene, vil feltanalyse bringe de separate delene inn i et større perspektiv og fokusere på de relasjonelle egenskapene. For Bourdieu (1999:102) betegner felt et område for produksjon, sirkulasjon, tilegnelse og utveksling av goder, kunnskap

²⁴ Væren skrives her med stor «V» i tråd med Heideggers terminologi. Han bruker Væren idet han tar for seg den ontologiske væren, i motsetning til den ontiske beskrivelsen av væren.

²⁵ Heideggers *Das Man* (norsk: man-et), betegner menneskets hverdagslige modus, hvor vi «nyter og morer oss som *man* nyter; vi leser, ser og bedømmer litteratur slik *man* ser og bedømmer» (Heidegger, 2007:149).

og status, og kan beskrives som et «autonomt mikrokosmos på innsiden av et sosialt makrokosmos». Ethvert felt er organisert rundt en type kapital, og vil fremme og verdsette en gitt type habitus. Den spesifikke habitus fungerer som en slags adgangsbetingelse, som består i en spesifikk måte å tenke på. Men denne er ikke hugget i sten, og aktører vil alltid kjempe om både kapital og om definisjonen på hva den høyeste kapitalen faktisk er.

Feltet kan på mange måter forstås som et fortolkningsfelleskap, for innenfor de forskjellige feltene eksisterer det egne uskrevne «regler» som aksepteres uten at man har tenkt videre gjennom dem. I sin beskrivelse av disse feltene bruker Bourdieu en spill-metafor: For å kunne delta i et felt må man ta spillet på alvor, det vil si at aktøren må være utstyrt med feltets *illusio*, en dyp anerkjennelse av feltets hierarkier og uskrevne regler (ibid.:105). Det kreves med andre ord en slags innlevelse som utelukker refleksjon rundt spillets eksistensberettigelse, for *illusio* hører ikke hjemme blant de «eksplisitte prinsipper, de teser som man setter opp og forsvarer, men snarere hjemme i handlingen, i rutinen, i de tingene man gjør, og som man gjør fordi det er slik det gjøres og fordi man alltid har gjort det slik» (ibid.:105).

Gjennom differensieringsprosessen i den sosiale verden oppstår det autonome felt, og innenfor disse feltene realiseres det et fundamentalt synspunkt på verden – en bestemt type fornuft med en bestemt type smak og interesse. De forskjellige feltene *skaper* på et vis sitt eget objekt. Som et produkt av en bestemt klasse av objektive regelmessigheter innskrives det i ethvert enkelt individ en habitus – et skjema for oppfattelse, tanke og handling. Som et magnetfelt kan effektene av et felt ha ringvirkninger på sosial adferd også langt utover det enkelte feltet, på måter som kan være helt tildekket for aktørene selv. Vi kan med andre ord ikke forstå det offentlige rom som et nøytralt felt. Det finnes i ethvert felt en «symbolske goders økonomi» og den sosiale verden fungerer (med ulik styrke avhengig av feltet) som et marked for symbolske goder (Bourdieu, 2000:107). Symboler kan fungere både innesperrende eller autoriserende for aktører ved at de gir en sosial markør som kan fungere ekskluderende eller legitimerende.

5.1.2 Inskripsjonen av det indre

Utlegningen av de forskjellige feltenes fornuft gjør at et spørsmål presser seg frem: Finnes det ikke en «alminnelig» fornuft, som står over de lokale forskjellene? Nei – som Wittgenstein måtte oppgi letingen etter et språk over alle språk, må vi også oppgi jakten på fornuften over alle fornufter (Bourdieu, 1999:102). For å forstå den praktiske forståelsen må vi plassere oss «hinsides valget mellom tingen og bevisstheten, mellom den mekanistiske materialisme og den konstruktivistiske idealisme» (ibid.:142) og heller konstruere en materialistisk teori som «kan

vinne tilbake den praktiske kunnskapens aktive side som den materialistiske tradisjon har overlatt til idealismen» (ibid.:142).

Arendts teori om det offentlige rom, som et nøytralt offentlig rom for autentisk handling, synes nå intellektualistisk og utopisk. Det er tydelig noe Arendt ikke ser, og hennes teori må videreutvikles og transformeres hvis den skal ha noe for seg. Det betyr ikke at vi må forkaste alt Arendt har lært oss – vi kan fremdeles forstå det mangfoldige og pluralistiske samfunnet som et mål og som en betingelse for frihet. Bourdieu bevisstgjør hvordan vi best mulig kan bruke politikk til å nå dette målet. Handling skaper ikke simpelthen relasjoner, men også *dominans- og maktrelasjoner*. Også skillet mellom handling og adferd synes defekt idet Bourdieu gjør oss bevisst på at «[n]år aktørene har en umiddelbar forståelse av den dagligdagse verden, så er det fordi de kognitive strukturer som de benytter seg av, er et produkt av inkorporeringen av strukturene i den verden som han handler i» (ibid.:142). Skillet mellom handling og adferd er med andre ord like problematisk som forsøket på å skille mellom en ontologisk og ontisk forståelse av mennesket.

Som følge av sitt sosialantropologiske arbeid utviklet Bourdieu et skjema over aktørers *sosiale posisjoner* (et relasjonelt begrep), *disposisjoner* (eller habitus) og *standpunkter* (de «valgene» de sosiale aktørene foretar på alle ulike praksisområder, når det gjelder matlaging eller sport, musikk eller politikk og så videre) (Bourdieu, 2002:6). Jo mer til felles aktørene har, desto nærmere vil de stå hverandre i hans skjema. For eksempel har jordbruksarbeidere og ufaglærte arbeidere lite samlet kapital og prefererer alminnelig rødvin, fiske og fotball og enkle kortspill, mens arbeidsgivere i handel og industri med høy økonomisk kapital prefererer ridning, jakt, champagne og tennis. Lærere med høy kulturell kapital preferer fjellturer, sykkelturner, piano og sjakk. Slik kan vi også snakke om gruppe-habitus, som vil betegne en gruppes smak. For aktører som står nært hverandre i rommet for sosiale posisjoner, desto mer til felles vil de ha når det kommer til preferanser og smak (ibid.:8).

Bourdieu viser hvordan rom alltid styres av en logikk. Det overordnede prinsippet for den logikken som gjennomsyrrer vestlige samfunn er hva han benevner som det *androsentriske prinsipp*. Det androsentriske prinsipp består av å gjøre motsetningene som organiserer kosmos forankrende og sentrale for antropologiske bestemmelser. Eksempel på slike motsetningspar er høyt/lavt, over/under, foran/bak, rett/bøyd, sant/falsk, høyre/venstre (Bourdieu, 2000:15). Disse motsetningene inngår i tankeskjemaer som kan appliseres universelt, på alt og alle. I *Den maskuline dominans* (1989) tar Bourdieu for seg hvordan «dette inkorporerte, sosiale programmet for oppfattelse lar seg anvende på *kroppen selv*» (ibid. 18), og organiserer samfunn og etablerer doxa. Doxa er et gresk ord for antagelse og tro, og Bourdieus poeng er at prinsipper, som det

androsentriske prinsipp, gir bestemte subjektive (og objektive) overbevisninger. Gjennom bestemte prosesser tilbyr disse prinsippene aktører å ha sanseerfaringer som bekrefter deres overbevisninger, og omformer så historie til natur, kulturell vilkårlighet til naturlighet, det sosiale *nomos* til naturlig nødvendighet, *physis* (ibid.:21).

Denne objektiveringsprosessen er hva Bourdieu benevner som *symbolsk stadfestelse* (ibid.:23), og fungerer som en dominanslogikk hvor både den dominerende, så vel som den dominerte, anerkjenner strukturen. Anerkjennelsen og styrken til denne logikken kommer av at inndelingen forener og forsterkes av to operasjoner: «det legitimerer en dominansrelasjon ved å innskrive den i en biologisk natur som selv er en naturalisert sosial konstruksjon» (ibid.:31). For å synliggjøre dette tar Bourdieu for seg forholdet mellom menn og kvinner, for i denne relasjonen ser vi helt tydelig konsekvensen av dette dominansarbeidet. Han konstaterer at inndelingen av kjønnene skjer i samsvar med androsentrismens motsetninger, ved at distinkte trekk vedrørende det kroppslige innskriver dem i et system for dernest å «naturalisere» dem. Slik får mannen konnotasjoner som høy, over, foran, rett og sann, mens kvinnen får konnotasjoner som lav, under, bak, bøyd og falsk. Dette systemet får både objektiv og subjektiv nødvendighet, fordi forventningene de fremtvinger ustanselig bekreftes gjennom livets gang (ibid.:16).

Den biologiske forskjell i kjønn, det vil si, mellom den maskuline og den feminine kropp, og, helt spesielt den anatomiske forskjellen mellom kjønnsorganene, kan på denne måten fremtre som den naturlige berettigelsen av den sosialt konstruerte forskjellen (ibid.:18).

Differensieringen mellom kjønnene innskrives gjennom samfunnets myter og riter, og tvinger enhver aktør til å fremheve visse ytre tegn som samsvarer med den sosiale definisjon av aktørens seksuelle distinksjon og videre fremme praksiser som er passende for aktørens kjønn. «Det er på denne måten den unge [kvinne] inderliggjør de fundamentale prinsippene for feminin livskunst og god holdning, som er kroppslig og moralsk uadskillelige» (ibid.:35). Dominanslogikken blir modellen for oppfattelse, tanke og handling hos alle samfunnets medlemmer og preges dermed også av doksal tilslutning. Dette igjen leder til at den androsentriske oppfatningen til stadighet blir legitimert gjennom en *self-fulfilling prophecy* som «påkaller sin egen verifikasjon ved å fremkalle det den forutsier» (ibid.:41). Det pågår med andre ord et helt sosialiseringsarbeid hvis mål består av å pålegge begrensninger og kroppsliggjøre disposisjoner for handling. Det skjedd en «imperialism of the universal» – hvor én logikk påberoper seg å være universell – en form for universalisme som kun er «nasjonalisme som påberoper det universelle» (Bourdieu, 2010:100).

Som vi har sett, mener Bourdieu at de sosiale posisjonene bærer med seg seksualiserte og seksualiserende symboler (4.1.3), og dette får utslag i mennenes angst for femininisering

fordi det «feminine» i denne økonomien har liten eller ingen verdi. For å posisjonere seg i dette markedet er menn tilbøyelig til å utvise sosiale tegn på sosial posisjon (dress, utmerkelser, uniform osv.), mens kvinnen behandler seg selv som et estetisk objekt med en konstant oppmerksomhet på skjønnhet, kroppslig eleganse holdning og forførelsens språk. Slik opprettholdes «den mystiske demarkasjonslinjen» mellom kjønnene (Bourdieu, 2000:108).

Poenget med å vise frem forholdene mellom kjønnene er å gjøre det tydelig at vi ikke får bukt med dette problemet gjennom å opprettholde det sterke skillet mellom privat og offentlig, og i alle fall ikke ved å idealisere den innblandingsfrie politikken.

Man kan således observere at om den ytre tvang oppheves og former for formell frihet oppnås (stemmerett, rett til fri undervisning, adgang til alle yrker, inkludert de politiske) kan selvforbudet og «kallet» [avløse] den uttrykkelige utelukkelsen: Utstøtelsen fra offentlige steder som [forviser] kvinnene til adskilte rom og gjør det å nærme seg et maskulint rom, eksempelvis forsamlingsstedet, til en grusom prøvelse [og] gjennom denne typen av *sosialt påtvunget agorafobi* som kan fortsette lenge etter opphevelsen av det mest synlige forbud og som leder kvinnene til å utelukke seg selv fra *agora* (ibid.:48).

Vi trenger en politikk som tar innover seg alle virkningene av dominansrelasjonene som utfolder seg i det sosiale rom – både i de inkorporerte strukturene, som ligger i de forskjellige habituser, men også strukturene i de store institusjonene. Bourdieu nevner flere hovedinstanser som sikrer reproduksjonen, deriblant familien, kirken og skolen. Her har gjerne familien blitt gitt en hovedrolle for reproduksjonen av den maskuline dominans, hvor den tidlige erfaringen av kjønnsmessig arbeidsfordeling finner sted. Videre har kirken innskrevet dogmet om kvinnens iboende mindreverdighet, og til slutt har skolen slept med seg sine arkaiske tenkemåter og modeller som gjør mannen til det aktive prinsipp og kvinnen til det passive element (ibid.:95).

Også Staten er en faktor for reproduksjonen, som ratifiserer og forsterker ordenen gjennom sine forskrifter og forbud (ibid.:95). For gjennom rammen staten setter for lovgivning og individuelle rettigheter, pålegges det samtidig en praksisform som videre «innsetter og innprenter Staten symbolske former for felles tanker, sosiale rammer for persepsjon, for forståelse eller for hukommelse, statlige former for klassifikasjon, eller bedre, praktiske skjemaer for persepsjon, verdsettelse og handling» (Bourdieu, 1999:182). Staten er således tvetydig. Den er både en nøytral instans som anser borgerne som frie og rasjonelle, samtidig som den innprenter en logikk som, når det kommer til stykket, bare tar hensyn til noen og bare kommer noen til gode. Bourdieu peker på at dette skriver seg fra liberalismens dype røtter i «opplysningsfilosofenes» skrifter, hvor tenkere fremsetter sin fornuft til den universelle og seg selv til det universelles talsmenn, når de egentlig bare representerer de herskernes klasses habitus. Og det er denne tanken som legger muligheten til rette for ekspertstyret (jf. Berlins kritikk av Kant 1.1.2).

Som en konsekvens av nyliberalismens strømninger har staten trukket seg tilbake fra flere av de sektorene som de før hadde ansvar for. Det har skjedd en vektendring i balansen mellom det Bourdieu omtaler som motsetningen mellom statens maskuline «høyre hånd», og dens feminine «venstre hånd». Statens venstre hånd består av de aktørene som ivaretar de såkalte utgiftspostene som er sporene, innenfor staten, etter fortidens sosiale kamper. De står i motsetning til statens høyre hånd, teknokratene i finansdepartementet, de offentlige og private bankene og ministeriene (Bourdieu 2011:166).

Problemet er at nyliberalismen forsøker å «ødelegge» den venstre hånden som ivaretar interessen av de dominerte, de svakerestilte (økonomisk og kulturelt), kvinner, stigmatiserte grupper og så videre. I stedet for en balanse mellom disse har den «høyre hånd» i stor grad overtatt styringen, og konsekvensen har blitt at «statens venstre hånd har en følelse av at den høyre hånden ikke lenger vet, eller verre: ikke lenger egentlig ønsker å vite, hva den venstre hånden gjør. Uansett ønsker den ikke å betale for det» (Bourdieu, 2011:166). Bourdieu (1999:133) uttrykker dette som «the invisible hand of the powerful» – for der staten tidligere opptrådte i større grad som «allmenninteressens vokter» er den nå bare en vokter av individets rettigheter – en tendens som er en brutal og tyrannisk utøvelse av økonomiske krefter som roses opp i skyene under dekke av frihetens og liberalismen uekte farger.

5.1.3 Symbolfilosofi

Det som har gjort at kvinner underkaster seg i dette systemet, henger tett sammen med forhold til det *symbolske* aspektet ved det sosiale rommet. Men hva mener Bourdieu med symbol? Dette blir enklere å få grep om hvis vi snur oss til en av Bourdieus store inspirasjoner, «symbolfilosofen» Ernst Cassirer. Cassirer var opptatt av menneskelig erfaring og studerte fenomenet både med hensyn til den naturvitenskapelige, så vel som den humanistiske disiplinen. Han var inspirert av Kant og forstår erkjennelsen som dynamisk, i motsetning til den før-kantianske forståelsen av erkjennelse, hvor man forstod objektet for erkjennelse som gitt forut for og uavhengig av erkjennelsen.

Å forstå erkjennelse som dynamisk betyr at han forstår en gjenstands «identitet» som å dannes i løpet av erkjennelsesprosessen. Denne forståelsen for erkjennelse synes å medføre problemer, spesielt for naturvitenskapens tiltroende evne til å kunne utsi noe objektivt. For ifølge Cassirer er ikke naturens objekter noe vi bare er rene tilskuere til (i motsetning til kulturen som vi er deltagende i å skape), for i begge tilfeller har mennesket vært virksomt, konstruktivt og symbolskapende. Konsekvensen av et slikt syn synes å være at både sannhet, objektivitet og

mening blir uoppnåelig, men Cassirer hevder at sannhet fortsatt kan forstås som et spørsmål om sammenfall eller korrespondanse, likt med det rasjonalistiske erkjennelsesidealet vi finner hos både Kant og Arendt. Men Cassirer er ikke utelukkende enig med Kant: Han protesterer spesielt mot Kants tanke om at den symbolfrie tilværelsen er den «mest menneskelige» og at den umiddelbare, uformidlede meningen er den rikeste (Cassirer, 2006:24).

Det var først og fremst Cassirer som tok til motmæle mot Heideggers skille mellom det ontiske og det ontologiske. Hverken han eller Bourdieu forstår menneskets erkjennelsesevne som tilslørende eller blokkerende for «sann» erkjennelse. Erkjennelse forstås ikke bare som en evne, men som å ha en bestemt *funksjon* for mennesket: den skal forme og frembringe forestillinger for mennesket. Cassirer stiller seg kritisk til ideen om den menneskelige erkjennelsen som begrenset og synes å gå imot selve ideen om en verden i seg selv, noe som henger sammen med Cassirers forståelse av mennesket som et *animal symbolicum* snarere enn et *animal rationale*. Dette er fordi Cassirer forstår erkjennelsesevnen som å ha sammenheng med menneskets bruk av symboler. Det at noe er symbolsk innebærer, for Cassirer, at noe «åndelig» eller ideelt kommer til uttrykk gjennom noe sansemessig, og symbolsk form betegner både språk, bilder, myter, vitenskap og kunst (ibid.:71).

Det er i kraft av de symbolske formene at det frembringes en felles objektiv verden, og de symbolske formene overtar da på et vis den rollen som forstandsbegrepene eller kategoriene har hos Kant. Hos Cassirer er de *kulturelle*, altså prinsipielt foranderlige. Her beveger vi oss mot en forståelse av menneskets bevissthet som kulturelt betinget, og denne forståelsen av menneskets «kulturbevissthet» blir sentralt for Bourdieu. Objektivitet blir her intersubjektivt, men samtidig ikke gitt én gang for alle. Dette forklarer Cassirer ved å fremsette et skille mellom tre meningsnivå: «uttrykk», «fremstilling» og «ren betydning». Dette er hva han kaller en «generell plan» som muliggjør plassering for enhver symbolsk form (ibid.:63).

Uttrykksfunksjonen settes frem som den mest grunnleggende, for dette er funksjonen som gjør all annen mening mulig. All sansning er uttrykk, og de kommer til uttrykk som symbolske former. Som uttrykk fremstår verden ikke med en stabil mening, men som bærende, «pregnant», med mening (ibid.:20). Konsekvensen av dette synet er at mennesket aldri vil nå et «opprinnelig» meningsnivå – et uttrykk i «ren» tilstand eller noen verden i seg selv – for det som blir uttrykt vil alltid inngå i en større meningssammenheng.

Det er først og fremst med fremstillingsfunksjonen at vi kan snakke om en bestemmelse av uttrykksfenomenet og hva uttrykket representerer. Her blir språket viktig, for med språket navngir vi uttrykkene og skiller de mer stabile uttrykk fra de mer varierende egenskaper. Språket er dermed hva som fremstiller «et værensforshold som skal bestå 'i seg selv', noe som i neste

omgang muliggjør at den samme relasjonen kan oppdages og konstateres på samme vis av ethvert sansende, anskuende eller tenkende subjekt» (ibid.:61). Fremstillingen er med andre ord funksjonen som bidrar til å etablere en anskuelig, stabil og kollektiv verden – til å etablere en *kultur*.

Over denne fremstillingsfunksjonen finner vi den «rene betydningens sfære». I dette tredje og høyeste meningsnivået har symbolet frigjort seg fra fremstillingsfunksjonen og svever i «den rene tankens frie eter», hvor erkjennelsens objektiviseringsprosess har skapt et værensforhold som kan bestå av seg selv som autonomt (ibid.:62). Her etableres «kulturelle fakta», sannhet og objektivitet. De symbolske formene redegjør for erkjennelse på en måte som tillater sannhet, snarere enn å relativisere. Symbolet er altså det som åpner for at vi kan gripe og forstå det mulige, og det er språket som lar mening bevege seg mellom de tre meningsnivåene. Gjennom språkets formidling blir det mulig for individet å persipere en objektiv virkelighet: Språket er den første ‘felles verden’, et ‘felles kosmos’, som individet trer inn i, og forskjellen mellom språkfelleskap ligger ikke i klang eller tegn, men er en forskjell i selve verdensoppfatningene (Cassirer, 1994:35).

Symbolsk vold

De symbolske formene etablerer ikke bare fakta, men også *sedes*, og for Cassirer er det et poeng å vise at det er sedenes makt som binder enkeltmennesket. «Sedene overvåker hvert steg det tar, og gjør at den enkelte knapt et øyeblikk har fritt spillerom når han handler» (Cassirer, 1994:22). Bourdieu understreker også viktigheten av å se og forstå den nære forbindelsen mellom språk, symbol, erkjennelse og handling. Han henter således inspirasjon fra Cassirer for dernest å utvikle og komplisere hans teori: Bourdieu er med på antagelsen om at språk ikke er noe nøytralt medium. Denne antagelsen synes lite kontroversiell i dag, men det gjør den ikke mindre viktig. Heller ikke symbolene er «nøytrale». Cassirer behandlet de symbolske formene som bærere av mening og idealer, men han formidler ikke det aspektet som omhandler hvordan disse symbolene også kan brukes – og misbrukes – for dominasjon og eksklusjon.

Fordi symbolene er relasjonelle vil de ikke bare foreligge som mulighet for erkjennelse, men også fundere bestemmende for konnotasjoner når vi bruker dem for å forstå oss selv og andre. Symbolene kan da også være voldelige, fordi de plasserer individer i sosiale posisjoner og i et hierarki. Virkningen av symbolsk vold utøves gjerne ikke bevisst, men i «habitus’ disposisjoners dunkle verden» (Bourdieu, 1999:178), hvor vi finner innskrevet disposisjon og skjema for oppfattelse, vurdering og handling. Disse når ikke frem til bevissthetens avgjørelser

og viljens kontroll, men danner grunnlaget for praktisk kunnskap, som i Bourdieus øyne kan være både *spontane* og *fremtvunget*, uten selvmotsigelse, fordi symbolene er lagt ut i det naturlige. Det er dette som skjer i dominansforholdet mellom kjønnene; hvis kvinnen bærer symbolet «feminin» konnoterer hun seg samtidig som underlegen, og det skjer så subtilt fordi det ser naturlig og sant ut. I realiteten er det en symbolsk innesperring som konstant setter kroppen på plass,

som med de høye hælene eller vesken som konstant er i veien for hendene, og særlig skjørtet som forbyr eller hemmer alle slags aktiviteter (løping, ulike måter å sette seg på osv.) eller ved at den kun tillater bevegelsene under forutsetning av at det tas konstante forsiktighetsregler [...] eller som er nødt til å foreta nærmest akrobatiske øvelser for å kunne plukke opp en ting og fremdeles holde bena samlet (Bourdieu, 2000:37).

Cassirer beskrev de symbolske formene som å la noe «åndelig» eller ideelt komme til uttrykk gjennom noe sansemessig, men vi kan derimot ikke forstå Bourdieus begrep om symbolsk vold som å være en slags «åndelig» vold, som til syvende og sist ikke har noen reell virkning. Vi kan heller ikke forstå symbolsk vold som å skulle minimere den fysiske voldens rolle, det vil si «glemme at det finnes kvinner som blir slått, voldtatt og utnyttet, eller, hva verre er, å ville frita mannen for skyld i denne formen for vold» (ibid.:43). Teorien om de symbolske godenes økonomi er en *materialistisk* teori, for symbolsk vold skaper produkter – det skaper dominansforhold ved at den symbolske voldens logikk gjør at de underordnede selv oppfatter seg som underlegen ut i fra den «overordnede estetikkens destruktive og reduksjonistiske synspunkt» (Bourdieu, 2002:12).

Bourdieu beskriver symbolsk vold som en slags kraft som utøves på kroppene. Dette «tvinger» kroppene til å te seg på en bestemt måte, men denne tvangen kan skje med et ekstremt lavt energiforbruk fordi den fungerer utløsende for de disposisjonene som er lagt i et allerede omfattende forutgående arbeid (Bourdieu, 2000:47). Dermed er symbolsk vold en «mild» form for vold, fordi den er «umerkelig og usynlig selv for dens ofre, og en form for vold som i all vesentlighet utøves gjennom de rent symbolske kanalene for kommunikasjon og innsikt eller, mer presist, kanalene for miskjennelse, anerkjennelse eller, i siste instans, for følelser» (ibid.:10).

Virkingen av den symbolske dominans (enten den er etnisk, kjønnsmessig, kulturell eller språklig, osv.) utøves ikke med de rene erkjennende bevisstheters rene logikk, men gjennom skjemaer for oppfattelse, vurdering og handling som er konstituerende for habitusene, og som forut for bevissthetens beslutninger og viljens kontroll danner et erkjennelsesforhold som forekommer meget uklart for det selv (ibid.:46).

Gjennom symbolsk vold får man en bestemt virkelighetsoppfattelse til å fremstå som naturlig og sann, som for eksempel oppfattelsen om at kvinner er underlegne menn.

Symbolsk vold er for Bourdieu den vesentligste maktutøvelse, for gjennom den tar man makt over persepsjonskategoriene. På denne måten kan dominansrelasjoner opprettholdes og reproduseres i et moderne samfunn på tross av ideologier om likhet, for det fremstår naturlig også for den som domineres. Der er dermed «helt illusorisk å tro at symbolsk vold lar seg overvinne med bevissthetens og viljens våpen alene, fordi dens virkninger og betingelsene for dem er varig innskrevet i kroppens innerste i form av disposisjoner» (ibid.:48).

5.2 Problemet med den liberale modell

Ved å vise frem mekanismene i det sosiale rommet, og hva dette får å si for aktørmakt, muligheter, valg og handling, blir det åpenbart at innblandingsfri politikk ikke kan være idealet, og vi ser tydelig kritikken mot det «negative» frihetsbegrepet. Uansett hvor mye fravær av innblanding man har, uansett hvor mye liberty borgerne har i et samfunn, vil det eksistere ekskluderings og dominansmekanismer som man ikke vil få bukt med hvis man skal fortsette å forsvare det «negative» frihetsbegrepet. Samtidig, for å frigjøre mennesket holder ikke bare å ha tillitt til en diskursiv avsløring av maktstrukturene i seg selv, slik Foucault hadde. Foucault har rett i at makten er diskursiv, noe som må artikuleres for å i det hele tatt å kunne ta fatt på problemet, men dernest må denne kritikken suppleres med politisk aktivisme. For Bourdieu har kvinnebevegelsen bidratt til en betydelig utvidelse av det politiske eller politiserbare området ved å innføre «visse objekter og anliggender som den politiske tradisjon har holdt på avstand eller oversett, fordi de har forekommet å tilhøre privatlivets orden» (ibid.:124). Denne kritikken rammer også Arendt, da også hun argumenterte for viktigheten av å opprettholde det sterke skillet mellom det private og det offentlige. Det politiske hadde, ifølge Arendt, ingenting i det private å gjøre. Hennes teori kan da i beste fall bare bidra til solidaritet, men ikke emansipasjon.

Bourdieu er ikke den eneste som kritiserer Arendt for å opprettholde dette skarpe skillet. Blant andre argumenterer Seyla Benhabib for at Arendts sterke tro på at dette skillet må forhelles leder henne til å sammenblande spørsmål om offentlig rettferdighet med sosial preferanse (Benhabib, 1992:79). Ved å opprettholde den liberale modellen av det offentlige rom ender Arendt (som liberalister ellers) opp med å blokkere for endring. Dette ser vi spesielt i saker som omhandler eksempelvis kvinners frigjøring – et tema som må problematiseres i det offentlige så vel som i det private. Benhabib skriver at dette problemet skriver seg fra et dypere problem; Arendts fenomenologiske *essentialisme*. Arendt forstår det offentlige rom som å ha en type essens, og dette rommet må da enten karakteriseres av en type aktivitet eller av at den offentlige dialog har et bestemt innhold. Benhabib (ibid.:80) erklærer at «both strategies lead to dead

ends». Det som er av betydning for menneskers rettferdighet må kunne settes på agenda, også de sakene som Arendt definerer som «privatlivets» saker.

Til tross for kritikk forsøker også Benhabib å «redde» Arendt: Ved å vise at Arendts oppfatning om det prosedurale offentlige rom er kompatibelt med å gi innpass til slike saker, såfremt man tar fokus bort fra innhold og over til hvordan debatten går for seg. Da blir både skillet mellom det politiske og det private, mellom handling, produksjon og arbeid irrelevant: «At stake are the reflexive questioning of issues by all those affected by their foreseeable consequences and the recognition of their right to do so» (ibid.:81). Benhabib foreslår at vi bør gå bort fra den liberale modellen, som altfor fort transformerer den politiske dialogen om emansipasjon om til en juridisk diskurs om rettigheter. Vi må heller finne en modell som utforsker dualismen mellom rettferdighet og det gode liv, normer og verdier, og interesser og nødvendigheter. Bare slik kan vi muliggjøre emansipasjon og frihet for flere mennesker.

Benhabib foreslår blant annet Habermas' diskursive modell som bedre egnet til dette, en modell som går ut på å legge til rette for at dialog og debatt ikke inneholder skjulte maktmekanismer. Målet med debatten burde være å la det beste argumentet gjøre seg gjeldende gjennom sin tvangsløse tvang. Men hvordan gjør man det når diskurser alltid gjør seg gjeldende i felt som styres av kapital og habitusfavorisering? Et mulig svar på dette kan vi få ved å snu oss til Bourdieus teori om endring, for det er jo slik at «argumentenes makt knapt har noen virkning stilt overfor maktens argumenter» (Bourdieu, 1999:69).

5.2.1 Endring

Against this doxa, one has to try to defend oneself, I believe, by analysing it and trying to understand the mechanisms through which it is produced and imposed. (Bourdieu, 2010:110).

Vi har nå sett på hvordan disse mekanismene produseres, pålegges og reproduseres, men møtt med disse mekanismene – hva kan man gjøre? Er det realistisk å se for seg at dominans kan gjøres fraværende i sosiale relasjoner? Nei, Bourdieu synes ikke å mene det, og han kritiserer Habermas for å redusere de politiske relasjonene til kommunikasjonsrelasjoner. Dette er å skygge unna det faktum at mekanismenes virkninger er et politisk problem, og ikke utelukkende et kommunikasjonsproblem. Som Cassirer argumenterer Bourdieu for at vi ikke kan komme oss bakom symbolene – symbolene er nødvendig for mening, for å i det hele tatt å kunne erkjenne verden. Det skjuler seg hverken en egentlig verden eller menneskelighet bak disse

symbolene. De kan endres og de kan innskriveres på andre måter. Hvis det bare er snakk om «forevigelsesarbeid» av aktører og institusjoner må det finnes mulighet for endring.

Grunnlaget for endringer er ikke akkurat det feltet Bourdieu har greid mest ut om. Hvis det skulle være et verk som i større grad enn andre lar dette være et tema, er det i *Meditasjoner* (1997). Her synes han å indikere at mønsteret kan brytes. Det finnes en frihetsmargin; habitus er ingen skjebne. Samtidig kan vi ikke bare rykke opp kroppslige forestillinger, lidenskaper og impulser ved roten. Bourdieu er enig i et viktig aspekt ved Arendts forståelse av endring: Det kan ikke skje med ett slag og én gang for alle. Det er kun gjennom et utrettelig og til stadighet gjenopptatt arbeid at man kan la mennesker møte hverandre i gjensidig erkjennelse, et møte som baserer seg på en midlertidig opphevelse av kampen om symbolsk makt.

Endringer har skjedd allerede, påpeker Bourdieu: den maskuline dominans påtvinges ikke lenger som en selvfølgelighet, men må i mange tilfeller nå forsvares eller rettfærdiggjøres. Kvinner har fått adgang til skole, høyere utdanning, lønnet arbeid og den offentlige sfæren, og familiestrukturene har endret seg. Likevel: «de synlige endringene i *vilkårene* skjuler faktisk varigheten i de *relative* posisjonene» (Bourdieu, 2000:99). Bourdieu peker her på noe sentralt, nemlig at det finnes en varighet i og med endringene; strukturene for forskjell opprettholdes. «Den formelle likheten mellom kvinner og menn har således på alle nivåer og tross virkninger av kjønnskvotering, en tendens til å dekke over at under ellers like omstendigheter innehar kvinnene fremdeles de minst begunstigede posisjonene» (ibid.:100).

Selv om mye har skjedd siden Bourdieu begynte sin kritikk, er realiteten og mekanismene de samme. Et stort problem for forandring og endring er at det alltid er en treghet i habitusene. Aktører har en erfaring med en sosial orden som er organisert etter dominansprinsipper, «og de får uttrykkelige formaninger i tråd med dette fra sine foreldre, lærere og medelever, som selv er utstyrt med prinsipper for oppfatning tilegnet i lignende erfaringer med verden» (ibid.:104). Denne tregheten er en av de viktigste faktorene for strukturenes uforanderlighet, for dette prinsippet «overføres fra kropp til kropp, forut for bevisstheten og talen» (ibid.:106) og unnslipper dermed den bevisste kontrollens grep, omformingene og korreksjonene.

Endring må dermed starte med å språkliggjøre det som ligger ubevisst, og Bourdieu peker på to faktorer som vil kunne hjelpe: økende utdanning på den ene siden, og økende usikkerhet på den andre. Det betyr ikke at økende usikkerhet er et positivt bidrag, men det vil kunne bidra til at problemet får plass, noe som vi kanskje ser tegn til i dag. Samtidig må man også reflektere over den implisitte begrensningen i økonomiske teorier, som bare tar høyde for økonomiske kalkulasjoner uten å innkalkulere langsiktige og sosiale faktorer: «all the critical forces in

society need to insist on the inclusion of the social cost of economic decisions in economic calculations» (Bourdieu, 2010:116). Bourdieu spør seg etter hva nyliberalismens «depolicization» vil koste i det lange løp, med tanke på arbeidsløshet, lidelse, sykdom, selvmord, alkoholisme, rusmisbruk, vold og lignende som ikke bare koster penger, men også elendighet. En løsning vil være å snu økonomien mot seg selv og spørre etter *kostnaden* snarere enn profitt, og produksjon så vel som rettferdighet og helse. «We need to put forward an economics of happiness, which would take note of all the profits, individual and collective, material and symbolic» (ibid.:117).

Mennesker har rett og slett ikke samme utgangspunkt. Vi er ikke født like og frie, og i hvert fall ikke like frie.

Dette er det samme som å anta at alle borgere i samme grad behersker de politiske produksjonsmidlene, produksjonsmidler som er nødvendige for å kunne oppfatte det politiske spørsmål som sådant, for å kunne forstå det, og for å kunne besvare det i samsvar med egne politiske interesser, gjennom et svar som passer inn i helheten av de valgmuligheter som kan utledes ut fra de politiske prinsipper som er tilpasset disse interessene (Bourdieu, 1999:72).

De som snakker om like muligheter for alle, glemmer at de sosiale, økonomiske og kulturelle spillene ikke er *fair games*: Det finnes spillere med handikap som er nedarvet i generasjoner, og det finnes spillere med gevinster og poeng de har samlet fra sine forfedre. Til og med ønskene og forventningene er ulikt fordelt, men i hvor stor grad skal staten kunne gå inn og omfordele goder? Bourdieu synes å argumentere for at endring må starte i institusjonene selv, for det finnes fortsatt ett område hvor myndighetene har betydelig handlingsrom: det symbolske (Bourdieu 2011:166). Det må skje en endring av den symbolske orden, og denne endringen kan bare starte gjennom en overføring av kulturell kapital som gjør det mulig for de dominerte å mobilisere seg kollektivt, og gå til undergravende virksomhet rettet mot den etablerte symbolske orden. Bare slik kan vi få med de stemmene som mangler i den politiske diskursen. For hverken teknokratene, filosofene, forskerne eller politikerne kan alene vite hva som er det beste for samfunnet. Derfor er det viktig at hele mangfoldet av stemmer og perspektiver får komme til ordet, slik at problemer, utfordringer, verdenssyn og verdier kan avdekkes og tas i betraktning og gjøre politikk til «saker som angår byen», og som er av felles interesse.

Oppsummering og avsluttende bemerkninger

Som vi har sett kan vi gjenkjenne en kime i liberalistisk tankegods som peker mot ufrihet, fremmedgjøring og nedvurdering av vårt hjem, verden. Denne kimen ligger spesielt i liberalismens frihetsproblematisering. Det «negative» frihetsbegrepet er ikke tilfredsstillende – det er bare å ta i betraktning dagens mediesamfunn for å innse dette. Mediene inngår i prosesser som har innvirkning på både det økonomiske, kulturelle og politiske og over individenes bilde av frihet, verdi og seg selv. I dette samfunnet rår krefter som ønsker å forme oss. Likevel, etter Berlins «negative» frihetsbegrep må vi forstå individet som fritt så lenge ingen fysisk og med hensikt forsøker å hindre deg i å gjøre noe.

Berlin argumenterer for at den «positive» friheten forutsetter at noen vet hva som er det riktige for meg. Dette vil være klart ikke-liberalt, for i hans øyne bør enhver aktør være berettiget til å kreve respekt for sine synspunkter – alt annet vil være å redusere individet og begrense dets frihet. Men gjennom sin filosofihistoriske analyse viser Arendt at et individ ikke kan komme frem til riktige handlinger på egenhånd. Vi er prisgitt andre for læring og utvikling, og påstanden om at «ingen andre kan fortelle meg hva jeg skal gjøre» kan ikke forsvares. Innsikt i «de edle handlinger» er noe som kommer over tid og er en indre utvikling, en utvikling som ikke kan overlates til naturens gang. Gjennom tale og handling oppgir vi vår posisjon, og kan på bakgrunn av andres input revurdere vår posisjon. Dette rammes ikke av Berlins paternalismekritikk, for Arendt har ingen intensjon om å si noe om hvem eller hva som burde kontrollere mine valg og handlinger, men om å lage rom for et mangfold av perspektiver, så vel som solidaritet.

Berlin tar ikke inn over seg at den usynlige hånd kan gjøre inngripen i ens liv så vel som den synlige hånd (Øfsti, 2009:113), og hans paternalismekritikk overser et viktig aspekt: Berlin overdriver individets evner til å finne ut og vite hva som er riktig – for det er nettopp noe vi gjør i fellesskap. Vi gjør stadig vekk feil, og trenger andre for å korrigere og utvikle dømmekraft og handlingsmønstre. Derfor er det også viktig for Arendt å kunne tilgi. I stedet for å ha en politikk basert på prinsippet om å straffe, bør vi i større grad fokusere på muligheten til å tilgi og prøve igjen, starte noe nytt, og se fremover.

For Arendt finnes det ikke noe slik som «naturlig frihet». Frihet er ikke noe vi fødes med – vi fødes avhengige, sårbare og betinget. Men, det er noe som kan realiseres, gitt de rette forholdene og muligheten til å overskride nødvendighetens sykliske og middel-skapende mentalitet. Derfor er det problematisk at liberalismen har fått definere vår frihetsforståelse, fordi

[p]olitics, according to [liberalism], must be concerned almost exclusively with the maintenance of life and the safeguarding of its interests. Now, where life is at stake all action is defined under the sway of necessity, and the proper realm to take care of life's necessities is the gigantic and still increasing sphere of social and economic life whose administration has overshadowed the political realm ever since the beginning of the modern age (Arendt, 2006:154).

Hvis politikk utelukkende består av vedlikehold og administrering, mister vi friheten til å starte noe nytt – og vi trenger å starte noe nytt. Det uforutsigbare og ukontrollerbare skremmer fordi det kan lede ut i farlige og destruktive tilstander, men det er også vår eneste redning og vårt eneste håp. Med mindre vi vil se vår verden fortæres av vår egen adferd, må vi tørre å diskutere hvorvidt løsningen på dagens problemer består av å diskutere enda flere versjoner av liberalismen, eller om vi må forsøke å se forbi denne og henimot en politisk teori som setter det demokratiske fellesskapet i fokus – et fellesskap bestående av unike perspektiver på verden.

Arendt leder oss dermed mot et en mer fruktbar forståelse for frihet. Hun språkliggjør betingelsene for at vi skal kunne møte hverandre i ord og handling, og skape noe nytt. Hun demonstrerer at det ikke foreligger noen reell frihet hvis bare ett perspektiv får sette dagsorden. Ikke engang for de heldige få. Da foreligger ikke muligheten til å anerkjenne hverandre i handling og tale. Likeså vil det være uheldig for objektiviteten. Når debatt henvises til lukkede fora, til informasjonsbobler som ikke får utfordret og utvidet sine perspektiver på verden, lever demokratiet og friheten i en truet tilstand. Det er dette som i stor grad har blitt konsekvensen av at en ideologi som nyliberalismen har fått gjøre seg så gjeldende. Enda mer problematisk er det at nyliberalismens strømninger får systemproblemer til å fremstå som personlig tilkortkommenhet. Gjennom nyliberalismens mentalitet gis individet en markedsmessig karakter, som en nyttemaksimerende maskin som alltid må være seg bevisst alle valgmuligheter, alltid bevege seg fremover, være formbar og fleksibel, og rede til å trosse enhver grense. Den type hybris som karakteriserer moderniteten gjør at man vanskelig kan godta seg selv som man er, med de grunnvilkår vi har kommet til verden i kraft av.

Det er vanskelig å kjempe mot nyliberalismen, for til tross for sin konservative karakter presenterer den seg selv som progressiv. Enhver som ønsker å peke på nyliberalismens destruktive evner til å ødelegge det sosiale fellesskapet, fremstår som nostalgisk og gammeldags. Derimot kan det argumenteres for at den eneste fremtidsrettede politikk den som tar innover seg at selvtilstrekkelighet ikke kan forherliges. Som et jordlig og betinget vesen kan vi ikke ha en aversjon mot alt som smaker av avhengighet. Det er snarere opplysningsidealet – hvor autonomi har blitt forstått som et ideal om selvtilstrekkelighet og fravær av andres inngripen – som er gammeldags. Problemet består med andre ord i å betrakte autonomi og selvtilstrekkelighet

som to sider av samme sak. For både psykologien, sosiologien og biologien kan informere oss om at mennesket er et avhengig vesen.

Forherligelsen av personlig suksess, og helst økonomisk som sådan, som følger med utbredelsen av nyliberalismen, har – i disse tider hvor man mer enn noen gang har en tendens til å fremlegge politiske problemer i moralske termer, som for bedre å gi seg selv midler til å «legge skylden på ofrene» – fått oss til å glemme nødvendigheten av kollektive investeringer i de institusjoner som produserer dydenes økonomiske og sosiale betingelse, eller sagt på en annen måte, de institusjoner som gjør at uegennyttigheten og selvoppofrelsen som medborgerlige dyder, som gave til gruppen, oppmuntres og belønnes av gruppen (Bourdieu, 1999:210).

Bourdieu etterspør en politikk som også vil ta innover seg at emansipasjon er en vel så viktig oppgave som rettighetsbeskyttelse. Men hvor slutter statens omsorg, og hvor starter paternalisme?

Etter redegjørelsen av Bourdieu fremstår paternalismeproblemet kanskje fortsatt som pressende. Muligens er dette problemet bare pressende hvis man sympatiserer med menneskesynet som henger igjen fra den klassiske liberalismen. Paternalismeproblemet synes ikke å være et stort tema for hverken Arendt eller Bourdieu, fordi disse tenkerne anser det som åpenbart at mennesket er avhengig av hverandre. Det hadde likevel vært interessant å gå grundigere inn i dette tema, men omfanget i denne oppgaven har ikke tillatt dette i en utstrekkelig grad. Statlig omsorg kan nemlig fort lede ut i totalitære regimer. På en annen side synes det å gjøre individualismen til politikken telos, like inhumant. Et annet tema som gjerne skulle vært undersøkt, er hvorvidt kritikken mot klassisk liberalisme og nyliberalisme kan rettes mot den liberalistiske tradisjonen som helhet. Dette ville kreve en dypere redegjørelse for flere av de sentrale liberalistiske skikkelsene vi finner mellom klassisk liberalisme og nyliberalismen, som eksempelvis Mill og Rawls. Det ville også vært interessant å undersøke om liberalismens problem leder mot høyrepopulisme, slik Dybedahl et al. hevder. Da måtte også populismebegrepet blitt undersøkt nærmere.

Til slutt vil jeg bemerke at det jo er slik at nyliberalismen hadde sitt oppsving på 90-tallet, og kanskje kan vi håpe at nyliberalismens glansdager er på hell. Individualismens problemer har i alle fall blitt tydelig: Unge sliter med psykiske problemer, klimaproblemer sprer om seg, og *fake news* er blitt et begrep. Kritikken av nyliberalismen hagler, og vi kan håpe på at vi beveger oss i en riktig retning, men enn så lenge må kampen kjempes med våre skarpeste våpen – tanken og talen. For rettigheter er heller ikke det samme som frihet. Rettigheter kan i beste fall bare legge forholdene til rette for at mennesker har muligheten til å bli frie. Videre kan vi ønske oss en stat som også gir oss en reell mulighet til å nå våre drømmer og håp.

Referanser

- Arendt, H. (2006). *Between Past and Future*. New York: Penguin Classics.
- Arendt, H. (2012). *Vita Activa*. Oslo: Pax forlag.
- Arendt, H. (2017). *Makt og vold*. Oslo: Cappelen Damm.
- Aristoteles. (2007). *Politikk*. Oslo: Vidarforlaget.
- Aristoteles. (2012). *Etikken*. Oslo: Gyldendal.
- Aristoteles. (2013). *Den Nikomakiske Etikk*. Riga: Vidarforlaget.
- Bauman, Z. (2006). *Flytende modernitet*. Oslo: Vidarforlaget.
- Benhabib, S. (1992). Models of public space. I C. Calhoun, *Habermas and the public space* (ss. 73-98). Massachusetts: The MIT press.
- Berlin, I. (1969). *Two concepts of liberty*. Hentet fra <http://faculty.www.umb.edu/steven.levine/courses/Fall%202015/What%20is%20Free%20dom%20Writings/Berlin.pdf>
- Berlin, I. (2009). To begreper om frihet. I L. F. Svendsen, *Liberalisme* (ss. 289-344). Oslo: Universitetsforlaget.
- Blomgren, A.-M. (1997). *Nyliberal politisk filosofi: en kritisk analys av Milton Friedman, Robert Nozick og F.A. Hayek (Doktoravhandling)*. Gøteborg: Nya Doxa.
- Bourdieu, P. (1998). *The essence of neoliberalism*. Hentet fra Le Monde Diplomatique: <https://mondediplo.com/1998/12/08bourdieu>
- Bourdieu, P. (1999). *Meditasjoner*. Oslo: Pax Forlag .
- Bourdieu, P. (2000). *Den maskuline dominans*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Bourdieu, P. (2000). *Udkast til en praksisteori*. København: Hans Reitel Forlag.
- Bourdieu, P. (2002). *Distinksjonen*. Trondheim: Pax Forlag.
- Bourdieu, P. (2007). *Den praktiske sans*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Bourdieu, P. (2010). *Sociology is a martial art*. New York: The New Press.
- Bourdieu, P. (2011). Statens venstre og høyre hånd. *Agora, nr.01*, ss. 166-173.
- Cassirer, E. (1994). *Kulturvitenskapens logikk*. Oslo: Pax Forlag.
- Cassirer, E. (2006). *Form og teknikk*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Descartes, R. (1992). *Meditasjoner over filosofiens grunnlag og andre tekster*. Oslo: Aschehoug & Co.
- Descartes, R. (2017). *The Passions of the Soul*. Hentet fra <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/cartes1649part1.pdf>

- Dewey, J. (1922). *Human Nature and Conduct*. New York: Henry Holt.
- Dybedahl, O. e. (2017). *Ingen mennesker er født frie*. Oslo: Dreyers Forlag.
- Foucault, M. (1999). *Seksualitetens Historie 1*. Oslo: Pax Forlag.
- Foucault, M. (2000). Governmentality. I J. D.Faubion, *Power* (ss. 201-222). New York: The New Press.
- Hammer, S. (2017). *Foucault og den norske barnehagen*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Hammer, S. (2018, Januar 30.). *Nyliberalismen*. Hentet fra Hammerbloggen: <https://sveinhammer.blog/2018/01/30/nyliberalismen/#more-2809>
- Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hayek, F. (2009). Frihetens konstitusjon. I L. F. Svendsen, *Liberalisme* (ss. 238-269). Oslo: Universitetsforlaget.
- Heidegger, M. (1996). *Oikos og techne*. Oslo: Aschehoug.
- Heidegger, M. (2000). *Kunstverkets opprinnelse*. Oslo: Pax Forlag.
- Heidegger, M. (2007). *Væren og tid*. Oslo: Pax Forlag.
- Hobbes, T. (1985). *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin Classics.
- Høibraaten, H. (1998). Demokrati, makt og kommunikasjon. I T. K. (red.), *Vitenskap og virkelighet*. Oslo: Ad Notam Gyldendal. Hentet fra Academia.edu.
- Kant, I. (1784, September 30.). *An answer to the question: "What is enlightenment?"*. Hentet fra The Irene duPont Library: http://library.standrews-de.org/lists/CourseGuides/religion/rs-vi/oppressed/kant_what_is_enlightenment.pdf
- Kant, I. (2005). *The Moral Law*. New York: Routledge.
- Kant, I. (2009). Om ordtaket: "Det kan være riktig i teorien, men duger ikke i praksis". I L. F. Svendsen, *Liberalisme* (ss. 59-73). Oslo: Universitetsforlaget.
- Kymlicka, W. (2002). *Contemporary political philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J. (1991). *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J. (2009). Annen avhandling om borgerstyret. I L. F. Svendsen, *Liberalisme* (ss. 14-44). Oslo: Universitetsforlaget.
- MacIntyre, A. (1985). *After virtue: A study in moral theory*. London: Gerald Duckworth & Co Ltd.
- Marx, K. (2002). The German Ideology. I S. M. Cahn, *Classics of moral and political philosophy* (ss. 839-848). Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, R. (2009). Anarki, stat og utopi. I L. F. Svendsen, *Liberalisme* (ss. 384-418). Oslo: Universitetsforlaget.

- Paine, T. (1776, Februar 14.). *Common Sense*. Hentet fra Annenberg Learner: https://www.learner.org/workshops/primarysources/revolution/docs/Common_Sense.pdf
- Pettit, P. (2002). *Republicanism*. Oxford: Oxford university press.
- Platon. (1995). Faidon. I A. Stigen, *Kriton og Faidon* (ss. 49-158). Oslo: Det norske samlaget.
- Platon. (2012). Republic. I S. M. Cahn, *Classics of political and moral philosophy* (ss. 31-168). Oxford: Oxford University Press.
- Rousseau, J. -J. (2012). Of the social contract. I S. M. Cahn, *Classics of political and moral philosophy* (ss. 561-595). Oxford: Oxford university press.
- Smith, A. (2012). The wealth og nations. I S. M. Cahn, *Classics of political and moral philosophy* (ss. 662-680). Oxford: Oxford University Press.
- Stalsberg, L. (2017). Markedets makt over menneskene. I D. e. al., *Ingen mennesker er født frie* (ss. 110-124). Oslo: Dreyers Forlag.
- Sterri, A. B. (2017). Liberalismen er fortsatt en frigjørende kraft. *Morgenbladet Nr 44/10.-16. november, 26-27*.
- Svendsen, L. F. (2013). *Frihetens filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Taylor, C. (2009). Hva er galt med negativ frihet? I L. F. Svendsen, *Liberalisme* (ss. 419-444). Oslo: Universitetsforlaget.
- Taylor, C. (2012). Atomism. I S. M. Cahn, *Classics of political and moral philosophy* (ss. 1079-1093). Oxford: Oxford university press.
- Vetlesen, A. J. (2011). Nyliberalisme – en revolusjon for å konsolidere kapitalismen. *Agora, nr 01*, ss. 5-53.
- Øfsti, A. (2009). A begripe politisk frihet. Noen betraktninger. I A. M. Skirbrekk, *Filosofi i vår tid* (ss. 108-137). Oslo: Det Norske Samlaget.