

Jonas Raphael

Det Aktive Selv

Selvrealiserende handling i Hanna Arendt og
Simone Weil

Bacheloroppgave i Filosofi og Etikk

Veileder: Ståle Rainer Strøm Finke

Mai 2024

Jonas Raphael

Det Aktive Selv

Selvrealiserende handling i Hanna Arendt og Simone Weil

Bacheloroppgave i Filosofi og Etikk
Veileder: Ståle Rainer Strøm Finke
Mai 2024

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
Det humanistiske fakultet
Institutt for filosofi og religionsvitenskap



Kunnskap for en bedre verden

Det Aktive Selv

Hva er selvrealiserende handling hos Hanna Arendt og Simone Weil

I denne teksten sammenlignes Vita Activa av Hanna Arendt og The Need for Roots av Simone Weil i henhold til spørsmålet av hva slags handlinger som kan sies å være selvrealiserende. I mer detalj utforskes hvordan de forskjellige synene på fri handling påvirker det selvrealiserende potensialet innen activity/action, work og labor, så vell som grunnlaget for disse forskjellige synene på frihet, identitet og arbeid. Teksten tar utgangspunkt i en felles enighet angående viktigheten av «real, active, participation in a community» for å så undersøke hva slags handlinger (henholdsvis activity/action, work og labor) som er ansett som selvrealiserende deltagelse i dette community, og hva slags community de forskjellige formene for handling eventuelt tar del i (det private, det politiske, det sosiale...). Formålet med denne sammenligningen er ikke bare klargjøringen av forskjellene og likhetene mellom disse svært avvikende tenkerne, men også å problematisere hver i tur med den andre.

Introduksjon

I Senecas brennende kritikk av det romerske levesett kaster han ut en minneverdig skildring av hvordan den romerske høyklassen naturlig ikke kan evne å vite om de lever, for hvem kan vite om de lever om de ikke engang vet om de sitter eller står (Seneca, 2022, s. 77), han går faktisk så langt som å kalle det er merke av de nedreklasser å vite hva de holder på med (Seneca, 2022, s. 79). Lite bedre er Senecas *Occupati*, de som er så slukt i deres arbeid at de «drives som okser foran ploget, uten evne til å vende seg tilbake og se deres arbeid» (Seneca, 2022, s. 63). Senecas kritikk sikter et problem med *pressens*; tilstedeværelse i handlingen, eller i hans tilfelle livet generelt. Fra dette konstaterer Seneca sannheten av «*Exigua pars est vitae qua vivimus*» (Seneca, 2022, s. 6), det er bare en flik av livet vi lever; resten av livet er bare tid, ikke liv (Seneca, 2022, s. 7).

Til tross for at denne kritikken nå er over 2000 år gammel og Seneca for lengst har forvitret er hans kritikk like brennende i den moderne leser som det burde vært i hans samtid. For selv om de færreste av oss har slaver til å manøvrere oss fra liggende til sittende, kan antagelig mange erkjenne en usikkerhet i om de egentlig er sittende eller liggende, smeltet ned foran TV-en. Og skildringen av *occupati* likner i skremmende grad den fremvoksende 'hussle' kulturen. For Seneca lå kilden av dette problemet i folks livspraksis i den økende velstanden i overklassen og den romerske kulturens hunger etter prisstige og makt, hvilket begge led av en underliggende svakhet, manglende forhold til fortiden¹.

I mer moderne tid kan er det flere tenkere som sirkler rundt et liknende problem av tilstedeværelse i livet og manglende livsengasjement; eller *acedia*. Bland disse finner to nær samtidige tenkere; Hanna Arendt (1906-75) og Simone Weil (1909-43), begge radikal politiske filosofer, men med relativt forskjellige svar til liknende problemer. Mer spesifikt prøver begge å svare på spørsmålet om hva som er innholdet i et verdig liv; hvordan funderer mennesket deres livsnarrativ. Weil og Arendt vinkler dette spørsmålet svært forskjellig, Weil fra forholdet til ens arbeid og plass i samfunnet (i en platonsk tradisjon) vs. Arendt som isteden vektlegger (radikal) fri *action*, og det følgende behovet for en distinkt arena for denne typen handling (i en aristotelisk tradisjon).

Likeså er det godt grunnlag for å vinkle de to tenkerne opp mot hverandre, noe vi kan se primært om vi bryter ned kjerneutsagnet i Weils *The need for Roots*:

¹ Spesifikt påpeker han hvordan begge gruppene retter seg mot feil tid, den hedonistiske overklassen retter seg totalt til nåtiden, *Occupati* helt til fremtiden, men uten forhold til fortiden blir begge like meningsløse.

«A human being has roots by virtue of his real, active and natural participation in the life of a community which preserves in living shape certain particular treasures of the past and certain expectations of the future» (Weil, 1971, s. 40)

Dette *rotethets* begrepet inneholder flere deler som, til tross for å aldri være nevnt som tema/begrep hos Arendt, lett kan sees som nærliggende temaene av *Vita Activa*, især «real, active and natural participation in the life of a community» og «a community which preserves in living shape certain particular treasures of the past and expectation of the future» (ibid). Henholdsvis speiler disse to aspektene av *rotethet* Arendts *activity*; fri virtuos selvrealiserende handling, og *plurality*; «the constant presence of others who can see and hear and therefore testify to their existence» (Arendt, 1998, s. 95). Der striden ligger er altså ikke i behovet for aktiv reel deltagelse i sitt samfunn, men i hvilke handlinger som er selvrealiserende og i hvilke arenaer disse handlingene kan finne sted. For Arendt er det først og fremst *den virtuose handling* som er menneskelig selvrealiserende, en handling som utelukkende kan finne sted innen *det politiske* (*πολις*). For Weil er all handling selvrealiserende, uavhengig av hvor; men krever den rette holdning, og med det også den rette dannelselse². Ut fra denne henholdsvis simple bakgrunnen vill jeg dermed se nærmere på hva som er konfliktgrunnlaget mellom Arendt og Weil i henhold til «real, active and natural participation in the life of a community» og «a community which preserves in living shape certain particular treasures of the past and expectation of the future» samt hvordan spesifikt dette relaterer til Arendts begrep av *labour*; *work* og *activity* i henhold til deres respektive evne til selvrealiserende handling. Jeg vill dermed jobbe ut fra disse tre begrepene lest som kritikker på og med kritikk fra Weils *The Need for Roots* for å se hvordan de stridene syner på arbeid og menneskelig aktivitet produserer stridene forståelser av selvrealiserende handling. Siden den største og mest overbærende diskohensen ligger i *activity* og hva er fri handling virker det nærliggende å handtere denne først, etterfulgt av *work* og sist *labour*.

Activity; Frihet i handling

Action, som beskrevet av Arendt, er den høyeste formen for menneskelig handling og praktisk talt den eneste handlingsmodusen hvor et menneske er reelt selvrealiserende³. Begrunnelsen for dette ligger i et enkelt utsagn; «In acting and speaking, men show who they

² Jeg velger her å bruke dannelselse til tross for den mer vanlige oversettelsen av 'education' til utdanning grunnet Weils syn på fungerende utdanning ikke som et spørsmål av hvordan, men heller av hvem og hva; som en forming av individ og deres relasjon til verden utad.

³ For Arendt er dette i realiteten den eneste modus hvor mennesket er *man*, noe mer en *homo laborans* eller *homo faber*.

are, reveal their unique personal identities and thus make their appearance» (Arendt, 1998, s. 179), en *appearance* av en '*personal identity*' distinkt fra en rent legemlig *appearance* av kroppen, men som agerende vesen, som ikke bare et jeg men som '*the doer of great deeds and speaker of great words*'. Arendt går så langt som å si at «Life in its non-biological sense, the span of time each man has between birth and death, manifests itself in action and speech» (Arendt, 1998, s. 173)⁴. *Action* og *speech* her i referanse til de førnevnte '*great deeds*' og '*great words*', distinct fra «the sheer functionalism of things produced for consumption and the sheer utility of objects produced for use» (ibid) eller dagligdags kommunikasjon. Essensielt er disse handlingene og talehandlingene som utgjør selve livet av en *virtuos* karakter; de river seg løs fra naturverdens nødvendighets betingede reproduksjon og transender inn i en totalt fri spontan handling. Viktigheten av denne frie spontaniteten i de *virtuose* handlinger forekommer gjennom hvordan deres formål er avslørelsen av individet, transendensen fra å være et «what» til et «who» (Arendt, 1998, s. 179). En avslørelse ikke for seg selv, ikke en selvrealisering i formen av en plutselig innsikt i sin egen karakter, men en realisering av selvet. En realisering hvor selvet gjør en *apparance*; en fremtreden, og en fremtreden som krever et publikum. '*Acting and speaking*' avslører⁵ aktøren ikke for seg selv, men essensielt fremfor andre i *pluraliteten*; mangfoldigheten av massene, «*inter homines esse*»; '*blant folkene*' hvilket for romerne var synonymt med å være levende (Arendt, 1998, s. 7). Gjennom dette trer mennesket frem ikke som bare som *homo* men som «*man*», som noe unikt og fritt fra nødvendighet, dets inngang i den menneskelige verden, '*blant folkene*', føder friheten (Arendt, 1998, s. 177), ikke frihet fra inngrep, eller frihet til handling, men *frihet fra nødvendighet og ytre påvirkning*. I tur er det denne friheten i form av potensiale til spontanitet, til sporadisk handling, som gjør *action* til selvrealiserende (og i dets fravær i *labour* og *work*), *actions* unike forhold til forutsigbarhet gjør at enhver *action* fremtrer «in the guise of miracle» (Arendt, 1998, s. 178). *Action* alene

⁴ Fortsettelsen av sitatet klarifiserer også hvordan begge disse er nytteløse (mer presist «futile»), et poeng jeg kommer tilbake til lengre ned i teksten angående *Work and the human artifact*

⁵ Jeg bruker her 'avsløring' hovedsakelig grunnet formaningen av at karakteren gjøres så og si plutselig synlig, bruken av termen er dermed ikke ment å gi noe indikasjon om verken en performativ eller en essensialistisk lesning. *Vita activa* viser for meg ikke noe som indikerer den ene over andre lesningen, og personlig fremstår spørsmålet for meg overflødig, om karakteren blir til i det handlingen finner sted eller er forutbestemt påvirker ingenting så lenge karakteren uansett først blir synlig i handlingen; foruten i hensynet av fri vilje, en form for frihet som Arendt noenlunde side går ved å heller danne frihet som frihet fra nødvendighet. Som Benhabib påpeker er det mulig å anse tanken på *appearance* like mye som eksistensialistisk som performativ (Benhabib, 2020). Når det kommer til hennes fraserings av spørsmålet; «Are we a "who" before we act?» (ibid), blir svaret mitt derimot nei, karakteren kan eksistere forut for handlingen (lik den essensialistiske tolkingen), men jeg kan ikke sies å være den karakteren før den er synliggjort for meg og andre gjennom handlingen. Jeg kan være den lenge tapte påvirkning til alle Europas kongeriker, men før det blir gjort 'apparent' kan det ikke tilskrives min karakter, uavhengig av at faktumet at jeg er eller ikke er arvingen eksisterer både før og etter handlingen. Likefult kan man si noen er modig først når motet blir avslørt i handling, men hvorvidt de alltid var det eller ikke er like umulig å vite både for aktøren og *pluraliteten* som bevitner det, utfallet er det samme uavhengig.

introduserer i mennesket en fri spontanitet hvor det mirakuløst transenderer den naturlige verden hvilket gir *action* alene evnen til å fremmane en reel karakter av handleren som mer en 'en som pløyer åkeren', men som 'den som utfører «something immortal achieved by mortal-hands»' (Arendt, 1998, s. 168). Mennesket *agerer* i *action*, Benhabib beskriver det som «to set something into motion; it is to begin, and beginnings start something new which “cannot be expected from whatever may have happened before, The character of startling unexpectedness is inherent in all beginnings and in all origins.”» (Benhabib, 2020, II. Is the Human Condition a “critical text”?). Til forskjell er det som *homo* utelukkende responderende, på livssyklusens behov eller på det eksisterendes kreative stimuli, kun som *man* i *action* er mennesket selvrealiserende i kraft av å selv være kilde til sine '*deeds and words*', kun i *action* har menneskelige handlinger '*the character of startling unexpectedness*', og nettopp derfor er det at «Life in its non-biological sense, the span of time each man has between birth and death, manifests itself in action and speech» (Arendt, 1998, s. 173). Til forskjell fra det biologiske liv, fra den kontinuerlige syklusen av 'birth and death' som er rettere omtalt som artens overlevelse⁶ er det virkelig menneskelige liv, livet hvor individet skaper seg selv og er selvrealiserende, et liv av *action and speech*, av handlinger som avslører individet, ikke minjøet.

Dermed ligger listen for hva som er fri selvrealiserende handling ekstremt høyt hos Arendt, per definisjon over og forbi det naturlige og dagligdagse. Ikke bare må *man* fri seg selv fra alle påvirkninger av økonomiske og legemlige krav, men i tillegg venne seg vekk fra enhver tanke på formålstjenlighet, noe som legger reel selvrealisering langt forbi rekkevidden til folk flest. Naturligvis er Arendt fult klar over dette, teorien er dypt forankret i en antikk gresk tradisjon og et aristotelisk storhetssyn, at majoriteten bare overlever mens fåtallet virkelig lever er i dette synet en simpel realitet, ikke nødvendigvis en tragisk en engang. Arendt eksplisitt anerkjenner at '*the immortal deed*' er så og si reservert for *αριστον*; 'de aller beste', i deres kontinuerlige strid for å bevise seg selv som 'den beste', som *αριστευειν* (Arendt, 1998, p. 19). Aristoteles er like klar på at sann dydighet er forbeholdt de få, det er kun ved inntoget av kristentenkning at å være god blir ansett som standard og å si noen ikke er det blir en fornærmelse. Riktig nokk er det ikke nødvendigvis helt rett å hevde at man selv må fri seg fra disse konsernene, som nevner er *virtuos* handling essensielt spontan, og dens spontanitet er nøyaktig det som gir den kraft til å være serialiserende. *Virtuous apparance* er mer en hvordan «Everything that is, must appear» (Arendt, 1998, s. 173), den *virtouse appearance* er en fremtredene i den mest direkte forstand, det er *selvet som trer frem*, en mirakuløs forekomst.

⁶ Mer om senere under *Labour*

Ergo er det å kritisere *action* basert på dets relative usannsynlighet omtrent like fruktbart som å gråte over livets urettferdighet, og denne rent 'pragmatiske' holdningen er relativt gjennomgående i Arendts verk og speiler aristotelisk syn på å måtte arbeide med realitetene.

Til forskjell er *action* både mindre sentral og mindre krevende i Weils tese. Hun erkjenner også hvordan «Action gives the fullness of reality to the incitations which have inspired it. The expression of such inclinations, as heard on the outside, only gives them as yet a semi-reality. Action possesses a virtue of quite another order» (Weil, 1971, s. 203). Det første vi må bemerke i dette er hvordan Weil aktivt her viser *action* som noe av 'quite another order' en 'the expression of such inclinations, as heard on the outside', dvs. handling har en helt annen orden en tale. Dette er eksplisitt ikke tilfelle hos Arendt som argumenterer grundig for hvordan talehandlinger ikke bare er handlinger, men at handling uten tale «would no longer be action because there would no longer be an actor» (Arendt, 1998, s. 178). Faktisk hevder Arendt at «the affinity between speech and revelation is much closer than that between action and revelation» (ibid), antagelig er dette grunnet at ved å tale viser en ikke bare et handlingsforløp men sin egen forståelse og erkjennelse av det, samt plasserer seg selv i henhold til handlingen. Om noen utfører en heroisk handling men taler om den ydmykt taler det ikke bare for individets mot men også deres ydmykhet, hvordan individet ser seg selv blir dermed også vektleggende i hvordan andre ser de, men Arendt utbroderer ikke videre hvorfor det er tilfellet at *speech* er nærere *revelation*, mens *action* er nærere *beginning*, hun heveder ganske enkelt at det er åpenbart (ibid). Det at det er åpenbart er kanskje noe overdrevet, spesielt med tanke på mengden av ordtak i retningen av 'handling foran ord'⁷, til hvilket Weil virker mer partisk i hennes visning av *actions* evne til å virkeliggjøre inklinasjonene. Samtidig fremmer Weil at «Action possesses a second virtue within the sphere of incitations. It not only confers reality upon incitations which, previously, existed in a semi-phantasmal state: it also causes incitations and feelings to arise in the mind which previously didn't exist at all» (Weil, 1971, s. 204). I dette kan vi tolke en grad av performativitet også hos Weil, *action* skaper holdninger, en karakter, som innebærer følelser og inklinasjoner kun eksisterende på grunn av de assosierte handlingene⁸. Altså er *action* også hos Weil sentral i selvrealisering, men Weil skiller, til forskjell fra Arendt, mellom tale og handling, hvor taler blir den mindre delene av selvrealiseringen som bare bringer frem en «semi-phantasmal» karakter, mens handling ikke både virkeliggjør karakteren fullstendig, men former den også.

⁷ Eller 'put your money where your mouth is', som samtidig belyser hvordan *action* har forfalt og blitt erobret av økonomi.

⁸ Mer om performativet og *action* hos Arendt i fotnote 5.

Action hos Weil er desuten et vesentlig bredere begrep, hun krever ikke den samme friheten fra yte innflytelse og har derfor ikke noe grunnlag for å separere *action* fra *work* eller *labour*⁹. Weils tese og synspunkt er vesentlig mer basert på å ha en plass i verden og hun fremmer dermed heller ikke det samme synet på karakteren som distinkt fra omverden, snarere tvert imot er kjernen av karakteren, det å være rotet, basert på dannelsen av den rette holdning og rasjon til verden. Weil hevder både at «Nothing in the world can make up for the loss of joy in one's work» (Weil, 1971, s. 78) samt at det som vår tids «particular mission, or vocation—the creation of a civilization founded upon the spiritual nature of work» (Weil, 1971, s. 92)¹⁰. Med hvilket hun mener modus av arbeid som for Weil er fri i forstand av at sinnet er «really and truly exercised» (Weil, 1971, s. 67), frihet i formen av å være helhetlig engasjert, av ikke å være «a thing divided up into compartments which sometimes works and sometimes thinks» (Weil, 1971, s. 91). Dette frihetsbegrepet relaterer til hvordan Weil skildrer behovet for *responsibility*; behovet for deltagelse i «matters great and small», til å føle at en er nyttig (Weil, 1971, s. 14). Deltagelse i beslutninger separate fra en selv, men av personlig relevans tjener flere samtidige mål. I den mest umiddelbare effekt tilfredsstille det behovet for å føle en er relevant, at det er en grunn til å eksistere. Hun skildrer hvordan folk har et behov for å «be continually called upon to supply fresh efforts» (Weil, 1971, s. 14), det er ikke tilstrekkelig for livet å smelte foran TV-en eller bli båret fra fest til fest, et menneske krever «his real, active and natural participation in the life of a community» (Weil, 1971, s. 40), uten hvilket det er umulig å føle at en selv er relevant, at det er grunn for å eksistere. Presis dette behovet for å anse seg selv som relevant, som verdifull er det tiggeren blir fratatt Talleyrands sier hever å ikke se nødvendigheten i at tiggeren holder seg selv i live (Weil, 1971, s. 146), behovet for å føle at man er nødvendig, som spesifikt individ, som mer en bare en av massene. I dette hensende likner behovet for *responsibility* behovet for *appearance* hos Arendt, ethvert individ må anse seg selv som et individ og krever derfor å bli ansett som et individ. Forskjellen mellom de to ligger derimot i hvordan Arendt som nevnt krever en handling av en veldig partikulær og sjelden form for å kunne fremmane individualiteten i folk mens Weil kun krever at ens mening er anerkjent og at en er tar og er gitt ansvar over sakene som angår en selv. Fremdeles er graden av ansvar Weil ønsker markant høyere en hva de fleste ville anta, hun konstanterer det som nødvendig å kunne forstå «in thought» helheten av aktivitetene utført av organisasjonen individet er del av,

⁹ Mer detaljert i gjennomgangen av henholdsvis *work* og *labour*

¹⁰ Sett sammen viser også disse sitatene hvordan «the "joys of labour"» hos Weil definitivt er «reflections of the biblical contented bliss of life and death» (Arendt, 1998, s. 140), hele Weils poeng med den spirituelle roten av arbeid er hvordan arbeid er deltagelse i det gudommelige verdensbilde.

«including branches in connexion with which he has never to take a decision or offer any advice» (Weil, 1971, s. 14). Dette er i stor grad hva som skiller Weils teori fra andre samfunnsharmoniske teorier (inklusive den platonske staten); det er ganske enkelt ikke nokk for Weil å adlyde (selv om *obedience* også er et *sjeleligbehov*) og fokusere på våre egne saker, vi er nøtt til å ta ansvar for helheten vi er del av, ikke bare våre del. Det er derfor hun omtaler behovet som *responsibility* fremfor simpel deltagelse, det innebærer reelt ansvar for ikke bare deg selv og det du blir tildelt ansvar for, men å aktivt ta ansvar og sette seg inn i totaliteten av ens assosiasjoner. Videre speiler behovet for *responsibility* behovet for fullstendigtilstedeværelse, å ikke 'sometimes work and sometimes think'. Når du arbeider må du samtidig tenke over hva du arbeider for, likefullt som soldaten må være bevist hva han slåss for må også byråkraten, fabrikkarbeideren, eller bonden være bevist hva de er del av.

Dette fordrer naturligvis også at individene er frie til å ta valg, en frihet som hos Weil er vesentlig mindre total en Arents forståelse av frihet. Der hvor Arents frihetsbegrep baserer seg på frihet fra ytre påvirkning av ens valg er Weils frihetsbegrep mer frihet innen rammer. Hun erkjenner hvordan «Wherever men are living in community, rules imposed in the common interest must necessarily limit the possibilities of choice», men at det ikke gjør at friheten i seg selv er større eller mindre, bare rammene være eller smalere (Weil, 1971, s. 11). I stedet fremlegger hun viktigheten av forutsigbarhet for reel frihet til å velge, om rammene for hva noen kan gjøre er for vide mister frihet sin etterrettelighet (Weil, 1971, s. 12). Hun skidrer det som en nesten hobsiansk *state of nature*; «For they must either seek refuge in irresponsibility, puerility and indifference [...] or feel themselves weighed down by responsibility at all times for fear of causing harm to others» (Weil, 1971, s. 12).

Disse stridene konseptualiseringene av frihet er en vesentlig del av hvorfor teoriene er så stridene. Den friheten som Arendt ønsker å oppnå og setter som ideal er for Weil et horribelt scenario av kontinuerlig skyldfølelse eller meningsløs likegyldighet, en forståelse av frihet som tilhører enten de som mangler «goodwill» eller «remain adolescent» (Weil, 1971, s. 12). Tilsvarende er Weils frihet knapt frihet idetheltatt for Arendt, langt mindre noen form for frihet som sier mer om individet en det gjør om forholdene som bærer ned på ham. Så selv om både Weil og Arendt kan sies å se frihet som realisert i handling, for Arendt er en bare fri i handlingen om handlingen ikke er ledet av ytre faktorer, mens for Weil er du fri i dine handlinger i kraft at din tilstedeværelse i handlingen, uavhengig av handlingens formålstjenlighet. Weils frihet er så og si en 'state of mind' et sinnstilstandie, noe tilgjengelig for enhver, men også mindre reel. Arents frihet er vesentlig mer handfast, praktisk talt unektelig, men også ekstremt mye mer eksklusivt.

Fremdeles eksisterer noen grad av enigheten, og Weils frihet er ikke helt uten aspekter av 'frihet fra', spesielt når det kommer til den dominerende effekten av økonomiske initiativ. Weil sier at «Money destroys human roots wherever it is able to penetrate, by turning desire for gain into the sole motive» (Weil, 1971, s. 41). Hun påpeker til og hvordan «There are social conditions in which an absolute and continuous dependence on money prevails» samt at det er «in these social conditions that the disease of uprootedness is most acute» (Weil, 1971, s. 41). Tilsvarende er det denne effekten som dominerende motiv som i stor grad er grunnen til at Arendt ikke anser *labour* eller *work* som selvrealiserende handling. Den kontinuerlig dominerende motivasjonen for nytte gjør at disse handlingene ikke avslører individet som utfører de, men heller miljøet og situasjonen de utføres innen. Arendt omtaler hva hun kaller «substitution of behavior for action» (Arendt, 1998, s. 45); forfallet av menneskelig agens fra *virtuos action* innen den frie politiske sfære (*polis*), over til simpel *behaviour* predikert av økonomi, tidligere forbeholdt det private, (*oikos*), men nå dominerende innen det nye *sosiale* hvor *oikos* og *polis* blir et og same og nasjonal økonomi blir regjerende (Arendt, 1998, s. 38-49). I dette forsvinner totalt arenaen for *action* og med den den eneste reelle arenaen for virkelig fri selvrealiserende handling for Arendt; i det sosiale er enhver handling gjennomsyret av økonomiske hensyn at karakteren blir totalt overskygget av vilkårene. Dermed er det ikke lengre noen spontanitet, ingenting som opptrer som *miracle*, hva Arendt referer til som «the law of large numbers» (Arendt, 1998, s. 42) tar over og det blir dermed mer forsvarlig å omtalte menneskelig handling også som «*behavior*», mer som respons enn som handling. En vesentlig faktor i dette ligger, som navnet viser til, i størrelsen av det offentlige felleskapet, Arendt nevner selv «the fact that the polis [...] could survive only if the number of citizens remain restricted» (Arendt, 1998, s. 43). Dels forekommer dette av hvordan statistikk regjerer i tilfeller av store tall som en form av «rule of nobody» (Arendt, 1998, s. 40), en form for tyranni uten noen tyrann å klandre, men den mer vesentlige faktoren Arendt belyser er hvordan en folkemengde blir økende normativ, hvordan store folkemengder «tend to “normalize” its members, to make them behave, to exclude spontaneous action or outstanding achievement» (Arendt, 1998, s. 40). Hun påpeker hvordan «Statistical uniformity by no means a harmless scientific ideal; it is the no longer secret political ideal of a society which, entirely submerged in the routine of everyday living, is at peace with the scientific outlook inherent in its very existence» (Arendt, 1998, s. 43). Vi bør her ta et øyeblikk til å bemerke hvordan «everyday living»; dagligdags livet som dominerer det i det sosiale brukes til å speile idealet av vitenskapelig uniformitet. Det samme vitenskapelige idealet som Arendt skal ha hevdet at «dulled one's appreciation for what was new and unprecedented» (Benhabib, 1996, s. 89) og står direkte imot den *virtuose*

selvrealiserende handlingen som danner et livsnarrativ og som Arendt anser som styrken av *polis*; den kontinuerlige striden for å vise og bevise hvem en selv er, for å bevise seg selv som ‘de aller beste’; *αριστου, som αριστευειν*; ‘den beste’ (Arendt, 1998, p. 19).

Igjen fremtrer det potensielt elitistiske synet hos Arendt, det ekstreme kravet Arendt setter på fri *virtuos* handling, fremmer virkelig Arendt et politisk syn som er så vektlagt de få? Spørsmålet er naturligvis noe provoserende, og det mer rele spørsmålet er heller hvordan bør vi lese *Vita Activa*? Hjelpsomt har Benhabib handtert nettopp dette spørsmålet og er henholdsvis klar i hvordan *Vita Activa* bør leses som en del av den kritiske tradisjonen, hun forklarer det som «The retrieval of the dignity and tragedy of the political from amidst the ruins of id-20th century totalitarianism» (Benhabib, 2020, IV. Arendt and the Dignity and Tragedy of the Political). *Vita Activa* er dermed mer en bare en negativ kritikk men også en idealistisk tese, idealistisk i form av å fremme noe å strekke seg mot, «“pearls” of past experience [...] that can orient the mind in the future» som Bebabib omtaler det (Benhabib, 1996, s. 87). Hva Arendt arbeider med er å bringe til lyset den glemte «*good life*» (Arendt, 1998, s. 36-37). I dette er nokk en likhet i form om ikke nødvendigvis i innhold med *The Need for Roots*, som også er i stor grad kritisk, men som Weil selv erkjenner er «The method of political action outlined here goes beyond the possibilities of the human intelligence, at least that which lends it its value. It is no use asking ourselves whether we are or are not capable of applying it. The answer would always be no» (Weil, 1971, s. 212). Altså er Weils tese eksplisitt også ment som et mål utenfor rekkevidde, som et ideal å heve seg mot. Vi kan altså se et samsvar mellom de to teoriene i formål om så ikke i innhold.

Ser vi da tilbake til Weils initiale beskrivelse av menneskets røtter kan vi se hvordan, til tross for en hvis grad av enighet angående den negative effekten av økonomiske motiv når det kommer til selvrealiserende handling, samt behovet for «participation in the life of a community» er det enda stor uenighet i hva slags handling som er selvrealiserende. Både Weil og Arendt anser *activity* ute ‘*blant folkene*’ som essensiell, hos Weil i form av å bli anerkjent, å bli kalt på til å gi våre mening og yte våre krefter, å bli gitt *responsibility*, og hos Arendt i behovet for en *pluralitet* til å bevitne vår *appearance*, fremmaningen av ens karakter i den spontane *virtuose handling*. Samtidig er *activity* for begge sett som virkeliggjøringen og skapelsen av karakteren; dvs. som selvrealiserende handling, men for Weil er *activity* et vesentlig mer åpent begrep og referer mer eller mindre til all handling, mens Arendt forbinner sitt med et veldig trengt krav av spontanitet og frihet fra både bruks og overlevelses hensyn. Det er denne konflikten i hva som inngår i *action* som er kilden til deres uenighet, og skyldes to vesentlig forskjellige syn hva som er frihet og hvorvidt karakteren bør anses som separat fra omverden eller ikke. Arent anser

frihet som å være fri fra behov og uten hensyn til formålstjenlighet, slik at en selv blir kilde til sine handling og ens handlinger derfor kan sies å avsløre individet som er deres kilde. Weil derimot anser frihet mer som en sinnstilstand, som samsvaret mellom indre bevissthet og ytre handling, en form for *presens* hvor individet er fullt til stede i deres handlinger, og ønsker på ingen måte å separere individet fra dets omverden, snarere tvert imot å plante individet og dets karakter i dens omverden. Men hvordan utspiller disse avvikende frihetskonseptene og kravene til selvrealiserende handling muligheten for selvrealiserende handling i andre handlinger Arendts *action*?

Work; Homo Faber og the workman

Som nevnt er det for Arendt egentlig bare i Action at mennesket er selvrealiserende som *man*, kun i den spontante frie handlingen er individet det som trer frem i stedet for miljøet det eksisterer inne. Ser vi dette fra Weils synspunkt er dette langt fra tilfellet, *action* er fra et Weiliansk synspunkt en nestentotalt rotløs væren, lik hvordan Senecas *occupati* alltid bedriver sine (potensielt *virtuose*) prosjekt, men mangler forhold til fortiden, og derfor bare kaster sine bragder inn i intet. Naturligvis er det heller ikke Arendts ideale å klatre en slik fallene stige lik hva *occupati* bedriver. Arendt er høyst bevisst denne fuktløsheten av *action* i isolasjon, hun konstaterer selv hvordan «The “doing of great deeds and the speaking of great words” will leave no trace, no product that might endure after the moment of action and the spoken word has passed» (Arendt, 1998, s. 173). Arendt poengterer hvordan «acting and speaking men need the help of *homo faber* in his highest capacity, that is, the help of the artist, of poets and historiographers, of monument-builders or writers, because without them the only the only product of their [the men of action] activity, the story they enact and tell, would not survive at all» (Arendt, 1998, s. 173). Altså trenger *the men of action* andre, *spesifikt homo faber* til å bære deres *activity* videre inn i det uendelig, til å gjøre «the story they enact and tell» (Arendt, 1998, s. 173) til noe vedvarende igjennom tid. Men i dette er *homo faber*, for Arendt, ikke virkelig selvrealiserende. Majoriteten av de *human artifacts* som *homo faber* skaper er for dominert av bruksformål; «They are mostly, but not exclusively, objects for use» (Arendt, 1998, s. 136), og dermed taler de enda mer om forholdene rundt *homo faber* en om deres individuelle skaper. Som hun sier er alt i «the work process [...] judged in terms of sustainability and usefulness for the desired end» (Arendt, 1998, s. 153), dette fokuset på «means and ends which arise directly out of his work activity» (Arendt, 1998, s. 155) medfører at det er disse «means and ends» som blir avslørt av *work* ikke skaperens identitet. Dette i seg selv er en væren som for Arendt mangler mening, noe som hun anser som «an innate incapacity to understand the distinction

between utility and meaningfulness» (Arendt, 1998, s. 154), siden produktet av *homo faber* er distinkt fra *homo faber* selv forfaller deres produkt fra å være et endemål og blir til kun nokk et middel så fort fabrikeringen av det er fullbyrdet; «It has now become an object among objects» (Arendt, 1998, s. 155)¹¹.

Der hvor Arendts teori virker mest utfordrende i henhold til tanken på *work* er i forholdet det har til kunst og til hvilken grad kunst kan sies å være en form for realisering av dets skaper. Det er deffinitivt den moderne konsepsjonen av kunst, til det ekstreme at kunst ofte blir ansett som den høyeste formen for selvrealisering, men hos Arendt er dette noe mer tvetydig og det fremstår som tilfelle at hun ikke ville anse skapelsen av kunst som selvrealiserende. Hun omtaler kunst, som nevnt, som «*homo faber* in his highest capacity» (Arendt, 1998, s. 173), og som utgangspunkt er ikke *homo faber* selvrealiserende, *homo faber* fabrikerer, og i det realiserer, *human artifacts*, men som nevnt er disse bade distinkte fra *homo faber* og dominert av brukshensyn. Til forskjell er ikke kunstverk skapt for bruk, de er «strictly without any utility whatsoever» og «Moreover, the proper intercourse with a work art is certainly not “using”» (Arendt, 1998, s. 167). Men fremdeles fremstår det som at disse kunstverkene ikke realiserer deres skaper for Arendt. En vesentlig del av dette er antagelig i det at de fremdeles, til tross for å ikke være skapt for bruk, er distinkte fra deres skaper, og dermed er kunstverket også en ting i seg selv mer en det er en del av kunstneren. Arendt gjør et poeng ut av hvordan «The reification which occurs in writing something down, painting an image, modeling a figure, or composing a melody is of course related to the thought which preceded it, but what actually makes the thought a reality and fabricates things of thought is the workmanship which, through the primordial instrument of human hands, builds the other durable things of the human artifice» (Arendt, 1998). Det er to essensielle ting i dette sitatet, den mest åpenbare er hvordan selve skapelsen av kunstverket, *the reification* hvor inn immateriell *thought* blir til det materielle *human artifact*, er lik all annen *fabrication*, en prosess hvor nødvendigvis «the price is life itself», hvorinn «it is always the «dead letter» in which the «living spirit» must survive» (Arendt, 1998, s. 169). Denne karakteren av å være en død ting er del av det som skiller selv kunst fra *virtuos action*, kunstverket er ikke en levende del av individet, men en holder av noe som før var *living* og som krever «contact with a life willing to ressurect it» (ibid). Kanskje

¹¹ En praktisk talt skrikende likhet til behovet for videreføringen av ens prosjekt hos den andre i Beauvoirs *Tvetydighetens etikk*, når *prosjektet* er transendert kolliderer det på seg selv om det ikke blir brukt videre hos andre, blir videre *transendert*. Men *homo fabers human artifact* kan ikke bli brukt som et middel i en annens skapelse, det må være ende i seg selv, noe det utelukkende er når det blir skapt, dermed fremstår det ikke som en mulighet å bære videre *homo fabers prosjekt*, det er dømt til å kollapse på seg selv i denne endeløse runddans av *means and ends*.

Beauvoir, Simone de. (2023). *Pyrrhos og Cineas / Tvetydighetens etikk* (B. Christensen, Overs.). Pax.

enda mer markant forholdet det har til *thought*. *Thought* til forskjeld fra *cognition* er ikke formålsrettet (Arendt, 1998, s. 170), men *through* er fremdeles ikke virkelig selvrealiserende, *thought* er del av *vita contemplativa* ikke *vita activa* (Arendt, 1998, s. 12-17), og *vita contemplativa* med dens *thought* er heller ikke selvrealiserende, i det minste ikke i den formen *vita activa* med dens *activity* er. Først og fremst skylls dette hvordan det ikke er noen *apperance* i *vita contemplativa*, ingen fremtreden hvor karakteren blir *mirakuløst* og spontant fremmanet '*inter homines*'. Potensielt kan *thought* gi en form for selvrealasjon i forstanden av en insikt i seg selv, men denne er ikke reelt eksisterende, ikke ute '*blant folkene*' i verden, tilsvarende hvordan Weil også anerkjerner at «Action gives the fullness of reality to the incitations which have inspired it» (Weil, 1971, s. 203), mens den selvrealiserende kraften *thought* potensielt kan tilskrives om noe bare frembringer en 'semi-phantasmal' karakter, ikke bevitnet og realisert foran *pluraliteten*. Den andre årsaken for at kunst heller ikke blir selvrealiserende handling hos Arendt ligger i hvordan kunst tilsynelatende omhandler andres (*men of action*) handlinger.

For kunst, og generelt hele den verdensskapende kvaliteten av *the human artifact*, «must be a place fit for action and speech, for activitvtes not only entirely useless for the necessietes of life but of an entirely different nature from the manyfold activities of fabrication by which the world itself and all things in it are produced» (Arendt, 1998, s. 173-174). Med dette referer Arendt til hvordan *the human artifact* som produsert av *homo faber* danner grunnlaget for en den menneskelige verden, en verden distinkt fra naturverdien som kun kan eksistere gjennom *works* evne til å skape utover seg selv, til forskjell fra «the compulsory repetition inherent in laboring» (Arendt, 1998, s. 143) eller *activity* som verken gjenskaper seg selv eller etterlater spor etter seg. Denne egenskapen av å produsere noe distinkt fra arbeidsprosessen sammen med dette produktets evne til å vedvare i tid gir *the human artifact* «the function of stabilizing human life» (Arendt, 1998, s. 137), og med det etablerer de verdens tinglighet; «the products of work—and not of labor—guarantee the permanence and durability without which a world would not be possible at all» (Arendt, 1998, s. 94). I denne menneskelige og tinglige verden blir *the human artifact* gitt evnen og, for Arendt, oppgaven til å bære vitne til «‘doing of great deeds and the speaking of great words’» (Arendt, 1998, s. 173) på en måte som utelukkende et objekt med stabilitet og vedvarelse kan. Det er dette som for Arendt er høyden av *homo faber*, evnen til å danne kunstverk og historier som bærer vitne til «something immortal achieved by mortal-hands» og gjør disse bragende «tangibly present, to shine and shine and to be seen» (Arendt, 1998, s. 168).

Konstaterer vi dette med Weils skildring av *the workmen* er den mest markante forskjellen i synsvinkel angående forholdet til verden. Der hvor *homo faber* hos Arendt eksisterer for å skape den menneskelige verdens tingkarakter, en verden som eksisterer først og fremst for å utdødeliggjørende *actions* utført av *the men of action*, er roten av rotløshet for *the workmen* hvordan de er «beenig admitted into wherever it is they work as immigrants allowed to enter on sufferance» (Weil, 1971, s. 50). Det Weil ser som den mest fundamentale problemstillingen nettopp hvordan *the workmen* kun blir 'admitted' inn i en verden som er til og for noen andre. Hun skildrer hvordan *workmen* er «banished and then reinstated» at de blir behandlet bare som «industrial brawn» (Weil, 1971, s. 42). Dette likner hvordan *homo faber*, til tross for å være «lord and master» (Arendt, 1998, s. 144) enda arbeider med å skape en verden for andre, og det er dermed ikke egentlig tilfelle at *homo faber* er «master of himself and his doings» (Arendt, 1998, s. 144). Weil ser *the workman* som frarøvet sin plass i verden, og for Weil er dette det mest essensielle kravet av å være rootet. Uten eierskap av arbeidsplassen er det ikke mulig for *the workman* å vise stoltheten i sitt arbeid, kun om *the workman* har noen form for eierskap (privat eller offentlig) er det mulig for han å bringe sin familie til å besøke arbeidsplassen (Weil, 1971, s. 57), og i det sammenflette hans identitet som ektemann og forelder med hans identitet som arbeider. Med dette løses det første problemet i hvordan *work* kan bli selvrealiserende for Weil, når *the workman* kan være både forelder og arbeider, ektefelle og handverker, samtidig vill ikke de ikke være «a thing divided up into compartments» (Weil, 1971, s. 91), i det minste ikke i form av å noen ganger arbeide og andre ganger tenke på familie. Dette er hele formålet med eierskap innen Weils tenkning, eierskap, både privat og kollektiv, er begrunnet i hvordan selvet assosierer seg med tingene «like an extension of the bodily members» (Weil, 1971, s. 33), gjennom langvarig bruk, enten for «work, pleasure or the necessities of life» (ibid), blir gjenstander appropriert til forlengelser av selvet.

Akuratt i dette er Weil og Arends syn veldig like, Arendt utboderer i detalj hvordan «wealth and property, far from being the same, are of an entirely different nature» (Arendt, 1998, s. 61), og tilsvarende hever Weil at «There is no natural connexion between property and money» (Weil, 1971, s. 34). De er også noenlunde enige når det kommer kollektiv eiendom, eller rettere sagt eierskap. For begge er *det offentlige* noe som eksisterer som et felleskap, noe en hver tar del i i form av å se seg selv som del av det. Hos Arendt utspiller dette seg i rollen *pluraliteten* og *the human artifact* i form av monumenter, historier og lignende bevitner folks liv og i tur danner en verden som de er del av, et større narrativ som ramme for den enkeltes egen *activity*. Og hos Weil i hvordan «Where a real civic life exists, each one feels he has a personal ownership in the public monuments, gardens, ceremonial pomp and circumstance; and

a display of sumptuousness, in which nearly all human beings seek fulfillment» (Weil, 1971, s. 34), 'fulfillment' i form av å være del av noe større, potensielt 'fulfillment' i en form for udødelighet tilsvarende «not the immortality of the soul or of life but of something immortal achieved by mortal hands» (Arendt, 1998, s. 168).

Men det er også så langt som enigheten strekker seg, for den formen for sammenfletning av det private, av familielivet, og det offentlige (eller i det minste arbeider livet) er nettopp hva Arendt anser som nedfallet av både *det private*; (*oikos/οικος*) og *det offentlige* (*polis/πολις*) ned i *det sosiale* (Arendt, 1998, s. 26-73). For Arendt er hele formålet med den private eiendommen dens adskillelse fra det offentlige, husets fire vegger operer identisk med bymuren som definerer *polis*, «the one harbored and inclosed political life as the other sheltered and protected the biological life process of the family» (Arendt, 1998, s. 64). Utover det er separasjonen av *oikos* fra *polis* essensiell i Arents tenkning essensiell «because it assured with reasonable certainty that its owner would not have to engage in providing for himself the means of use and consumption and was free for public activity» (Arendt, 1998, s. 65). Dette er igjen Arends forståelse av frihet, å være fri fra slik at en er fri til.

Siden denne forståelsen av frihet ikke er tilfelle hos Weil er det heller ikke for Weil nødvendig å skille på denne måten, og det blir direkte å segmentere en selv, å dele helheten inn i deler, når Weil isteden fremmer å forene alt under en helhet, å føre hele livet med alle dets aspekter inn under «a supernatural order» (Weil, 1971, s. 91). En *supernatural order* som for Weil er basert på skjønnheten av en gudommelig orden, ikke nødvendigvis av en spesifikk religion, fortrinnsvis gjennom en religiøs tradisjon deres egen kultur er delaktig i¹², men hun gjør fremdeles et poeng ut av at dette må være på en åpen måte. Hun sier at: «The soul of a child, as it reaches out towards understanding, has need of the treasures accumulated by the human species through the centuries. We do injury to a child if we bring it up in a narrow Christianity which prevents it from ever becoming capable of perceiving that there are treasures of the purest gold to be found in non-Christian civilizations» (Weil, 1971, s. 88). Målet hennes er å presentere religion «simply as a beautiful thing to be savoured» (Weil, 1971, s. 90), for hver enkelt selv å søke sannheten i med egne øye (Weil, 1971, s. 89), og gjennom det forene

¹² Hun ser det enda som fordelaktig å lære selv om andre religioner og tradisjoner, bare mindre så en deres egen tradisjonelle religion og tradisjon (Weil, 1971, s. 90). Det er også i stor grad denne favoriseringen av det lokale (et vesentlig aspekt av følelsen av å være rootet er basert i forhold til sitt lokalmilø og dets *treasures of the past* tross alt) som er grunnen til at Weil snakker så spesifikt om kristendom, siden Frankrike er et historisk kristent land og en kristen kultur, og hun skriver essayet spesifikt for fransk etterkrigs gjenoppbygning.

«this world and the world beyond, in their double beauty» (Weil, 1971, s. 92)¹³. Denne foreningen av den menneskelige og gudommelige verden, og generelt samlingen av alle aspekter av væren under én orden, er det som for Weil blir reell selvrealisering, evnen til å plasere seg selv, sitt liv og sitt arbeid i helheten av ikke bare den menneskelige verden, men også den gudommelige.

Videre behøver *workmen* eierskap over arbeidsplassen slik at de kan ha eierskap over arbeidsprosessen. Dette er igjen flerfoldig, men for å starte med det enkleste skylls dette hvordan opprotethet, som nevnt tidligere, er mest mest akutt i tilfellet hvor et absolutt behov for penger dominere, spesifikt i tilfellet av «the wage-earning class» (Weil, 1971, s. 41). Der hvor «money-power and economic domination» alltid har potensiale til å «provoke this disease of uprootedness» siden «the effort it demands of the mind is so very much very much less» (Weil, 1971, s. 41)¹⁴. Dette er, igjen som berørt tidligere, den graden av overlapp i frihetsforståelse mellom Weil og Arendt, det er nødvendig for reell selvrealiserende handling å ha nokk frihet fra rent økonomiske nødvendigheter til å ikke bare handle ut fra behovet for overlevelse, men der hvor dette kategorisk utelukker *work* (og *labour*) hos Arendt, gjør det ikke det for Weil, det simpelthen legger et krav om grunnleggende trygghet og forutsigbarhet, uten hvilket det ikke vill kunne eksistere noen grad av reel valg evne og dermed ingen mulighet for å oppfylle behovet for hva Weil omtaler som *liberty* (Weil, 1971). Det er denne forskjellen i bakenforliggende intensjon som Weil sikter til når hun sier «the object which engages our attention doesn't form the whole content of our thoughts» og beskriver hvordan: «A happy young woman, expecting her first child, and busy sewing a layette, thinks about sewing it properly. But she never forgets for an instant the child she is carrying inside her. At precisely the same moment, somewhere in prison workshop, a female convict is also sewing, thinking, too, about sewing properly, for she is afraid of being punished» (Weil, 1971, s. 91-92). En form for arbeid er alltid mer en bare oppgaven og de tekniske utfordringene som ligger i den, grunnlaget for at oppgaven utføres og synet en har på oppgaven/arbeidet når man utfører den er definerende for arbeidet. Weil beskriver det som at «a whole gulf of difference lies between one occupation and the other» (Weil, 1971, s. 92), til tross for de samme ytre forholdene og det samme rent materielle endeproduktet er det en vesensforskjell mellom den som jobber med en

¹³ Forholdet mellom religion, skjønnhet, sannhet og kunnskap i *The need for roots* er relativt komplekst og speiler i stor grad den platonske skolen, et tema som jeg med fordel skulle utforsket og utbrodert videre, men som dessverre faller utenfor omfanget av den aktuelle teksten.

¹⁴ Det er også på grunn måten «Nothing is so clear and so simple as a row of figures» (Weil, 1971, s.41) at økonomiske forskjeller kan gjøre det så utfordrende å anse seg som likeverdige når differansen vokser for stor, det er for lett begripelig samt kvantifiserbart hvor stor forskjellen kan være mellom noen økonomisk, mens deres likeverd som individ aldri realiserer seg så umiddelbart synlig.

possetiv relasjon til sitt arbeid en den som jobber av frykt eller tvang. Og det er her snakk om ikke bare å være fri fra frykt eller nød, som er i grov forstand kravet for *activity* i Arendts forstand, men relasjonen mellom arbeidet, individet og verden. Den kommende moren er ikke bare i en annen «occupation» forskjellig fordi hun er fir til å sy av egen vilje, men hun syr også for sitt barn, den mest nærliggende forlengelsen av selvet mulig. Likefult vill det være en forskjell, dog av en mindre grad en i det øvrige eksemplet, mellom en som arbeider på sitt eget hus eller en relasjon av seg selv vs. en fremmeds. Det ligger i det nevnte behovet for *responsability* i form av en forståelse av helheten en er del av, behovet for å se og være bevisstheten, ikke bare ens egen del. Det er derfor hun presiserer viktigheten av at «those same workmen, and not specialists, who would take it in turns to go and work for a time in the central assembly shop» (Weil, 1971, s. 70), det gir arbeideren evnen til å se endeproduktet av deres arbeid, hvilket igjen bringer deres arbeid fra å være en isolert (henholdsvis meningsløs) handling over til å være en del av en helhet, en helhet som I tur danner en del av de helhetlige verden.

Det forholdet til ens modus av arbeid strekker seg videre inn i den siste grunnen til at *the workmen* krever eierskap over produksjonsprosessen, spesifikt krever de en form for arbeid som engasjerer de helhetslig, ikke bare i form av rent fysiske arbeidskraft, men til å også «be continually called upon to supply fresh efforts» (Weil, 1971, s. 14) mentalt. Hun sier at «We must change the system concerning concentration of attention during working hours, [...] the far too small amount of initiative, skill and thought demanded of workmen, their present exclusion from any imaginative share in their work» (Weil, 1971, s. 51). Dette er en markant annen visning av situasjonen til *the workmen* en det vi ser i *homo faber* er en høyst kreativ livspraksis hos Arendt, men linker enda hvordan *homo faber* alltid er ledet av en *model* som er forut for skapelses prosessen, «much in the same way as the urgencies of life proses within the laborer preceedsd the actual labor prosses» (Arendt, 1998, s. 140-141). Dette er del av grunnen til at *the work* ikke er selvrealiserende, det har enda sin kilde utenfor seg selv i *modellen* forut for seg arbeidet. Igjen er det ikke problematisk for Weil at denne *modellen* er utenfor *homo faber/the workman* siden hun ikke ønsker å realisere individet som separat fra omverden, men heller rotet i verden. Weils problem med denne tilværelsen er heller at det ikke krever nokk av individet til at de er fult tilstede i handlingen, og svaret hennes ligger i at maskinene, verktøyene de bruker i deres arbeid, må: unngå å bryte ned arbeiderens legeme, være fleksible nokk til å svare på forandringer i «the fluctuation in demand», samt i samsvar med arbeidet av en fult kvalifisert man (Arendt, 1998, s. 54). I dette endes arbeidsprosessen slik at den krever dyktighet, kreativitet og engasjement fra *the workmen*. Igjen er det intresant hvordan det her er en annen

klasse, *engineers*, som finner arbeidsprossene som *the workmen* inretter seg etter (Weil, 1971, s. 53), mens hos Arendt «the tools of workmanship, which at every given moment in the work process remain the servants of the hand, the machines demand that the laborer serve them, that he adjust the natural rhythm of his body to their mechanical movement» (Arendt, 1998, s. 147). I dette synes hvordan de to tenkerenes kategorier ikke fullstendig overlapper, *the workmen* eksisterer i et mellomstadium av å *homo laborans* og *homo faber*, men samtidig vill de reformene som Weil ønsker å bevege *the workmen* nærmere å være *homo faber* og lengre vekk fra *homo laborans*, hun søker å gjøre *the workmen* mer aktiv i deres skapelse slik at de også kan realisere seg selv mer gjennom deres skapelses arbeid, lik hvordan *homo faber* er fullstendig oppslukt i skapelsen av deres *artifacts*.

Hos Weil blir denne tilstanden selvrealiserende, om disse endingene av arbeidsforholdene blir innført, siden *the workman* da er helhetlig tilstedeværende i deres arbeid i sin plass i helheten, mens *homo faber* hos Arendt aldri evner å bli selvrealiserende grunnet hvordan *the human artifact* alltid er separat fra *homo faber* og styres enten av instrumentelle hensyn eller en modell forut for skapelsen (og dermed mangler *spontaniteten* av *virtuos* selvrealiserende handling), og ikke minst udødeliggjør andres *activities* mer enn de gjør *homo faber's work*.

Labor; the peasantry og homo Laborans

Der hvor *work* i Arendts teori mangler evnen til å være realiserende bærer *work* enda en form for verdighet gjennom dens evne til å skape en verden 'for men', en verdighet som hun er langt fra å tilskrive til *labour*. «[T]he labor of our body which is necessitated by its needs» og er derfor «slaveish», *labor*, med sin oppgave i vedlikeholdet av den biologiske livsprosessen, er uunnslikelig «enslaved by necessity» (Arendt, 1998, s. 83). Ergo er det umiddelbart umulig for *labour* å være selvrealiserende for Arendt, all handling gjort innen *labour* er gjort for å tilfredsstille disse behovene av livsprosessen og dermed til den graden de avslører noe som helst utelukkende avslører kravene av livsprosessen. Videre er *labour* delegert inn i det *det private*, inn i *oikos*, hvilket som nevnt eksisterer innen Arendts teori i stor grad for å kunne forlates sammen med disse kravene av livsverden. Dermed er også *labor* skjult, delegert til «the dark and hidden side of the public realm» (Arendt, 1998, s. 64), uten noen form for *appearance* (ingenting tilsvarende hvordan *the human artifact* gjør en *appearance* i form av å nødvendigvis måtte bli beskuet i tillegg til brukt (Arendt, 1998, s. 172-173)). Dette er ikke utelukkende negativt, *oikos*, med «the four walls of one's private property offer the only reliable hiding place from the common public world, not only from everything that goes on in it but also from its very publicity, from being seen and being heard» (Arendt, 1998, s. 71), og er samtidig den

grunnleggende kravet for menneskelighet; «to have no private place of one's own (like a slave) meant to be no longer human» (Arendt, 1998, s. 64). Men til tross for å kunne oppfylle dette minstemålet er *homo laborans* «at best the highest, of the animal species» (Arendt, 1998, s. 84). Siden *homo laborans* eksisterer fullstendig innen det private bryter det aldri virkelig ut fra naturverden, en verden som er en «world of cyclical order» (Arendt, 1998, s. 19), hvor inn *homo laborans* forsikrer overlevelsen av mennesket som art, men «never 'produces' anything but life» (Arendt, 1998, s. 88), og side denne produksjoen er fullt styrt av nødvendighet skaper den heller ingen individ med karkater, og eksistensen som *homo laborans* blir dermed 'herdlike'.

Dette synet på *homo laborans* blåser liv i flammene som Weil mener brenner *the peasants*, for de er kontinuerlig «tortured by the thought that they are being forgotten» (Weil, 1971, s. 75), av at de ikke er «'in it'» (Weil, 1971, s. 76), at det virkelige livet finner sted en annen plass, med andre folk¹⁵. En mindreverdighet som springer ut fra samfunnets tendens til å forhøye 'høykultur' og byenes briljans over og forbi landsbyen som i beste tilfelle kan tilby en form for 'folkelig sjarm'. Dette er igjen et tilfelle hvor de bare er 'admittet' til deres egent arbeids plass og speiler nesten identisk tilfelle hos *the workmen*, men istedenfor behovet for eierskap over arbeidsplassen (som et potensielt felleseie) er arbeidsplassen og verktøyet for *the peasants* effektivt det samme, jorden de pløyer. Derfor er det at «A measure which would go straight to the heart of the peasants is one whereby land came to be regarded as raw material for carrying on work, and not as an asset in the distribution of an inheritance», ikke bare frigjør dette *the peasant* fra tilstanden som *wage-worker* med den kontinuerlige overbærende dominansen av behovet for penger slik at vi «no longer witness the shocking spectacle of a peasant in debt throughout the whole of his life to some brother in the government service doing less work and earning more money» (Arendt, 1998, s. 80), men oppfyller samtidig *det sjelelige behovet* for privat eiendom som uavhengig vill approprieres av sjelen gjennom kontinuerlig kontakt. Men selv om dette problemet løses så er enda tilfellet at «The inferiority complex in the countryside is such that you see peasant millionaires who find it natural to be treated by retired petits bourgeois with the sort of arrogance shown by colonials towards natives» (Arendt, 1998, s. 79). Akkurat denne mindreverdigheten er det Arendt praktisk talt dyrker gjennom hennes visning av *homo laborans* som effektivt slave ikke bare til livsprosessen, men også til *homo faber* og *the man of action*. Dette er bare rettfærdiggjort i Arendt gjennom hvordan *homo laborans* er slave til livsprosessen, men, igjen, siden denne formen for frihet ikke er vesentlig for Weil er det ikke dette som er grunnen til *homo laborans* mindreverdighet. Isteden skyldnes dette det

¹⁵ Et problem Weil anser så stort at hun, noe humoristisk, sammenligner innflytelsen av populærmedia fra byene som noe som gjør kokain til et harmløst produkt i sammenligning (Weil, 1971, s.76)

mekaniske synet som presenteres om verden, vesentlig mer egnet *the workmen/homo faber*, sammen med opphøyningen av høykultur og bylivet som den virkelige kultur og det virkelige liv. Det er derfor Weil ganske intens beskriver magasinener og populærkulutren fra byene som såpas skadelige at i sammenlinging «cocaine is a harmless product» (Arendt, 1998, s. 76).

Isteden ønsker Weil å bygge opp verdigheten av *the peasant* gjennom å, blant annet, presentere vitenskap «to peasants and workmen in very different ways. In the case of workmen, it is natural that mechanics should occupy the foremost place. In that of peasants, everything should be centered around the wonderful cycle whereby solar energy, poured down into plants, is retained in them by the action of chlorophyll, becomes concentrated in seeds and fruits, enters into Man in the form of food or drink. Passes into his muscles and spends itself on preparing the soil» (Weil, 1971, s. 84)». Ikke bare anser Weil denne formen for oversettelse som en reel mulighet, men dets mulighet er for henne et direkte krav for sannhet. Hun hevder at «A truth which cannot be transposed isn't a truth; in the same way that what doesn't change in appearance according to the point of view isn't a real object» (Weil, 1971, s. 64).

Weils mål med denne *oversettelsen* av vitenskap (og utdanning overhode) er danne individet til å føle de er en del av helheten, at den verden de lærer om og arbeider i er den samme, og, ikke minst, å gjennom det se skjønnheten i deres arbeid (Weil, 1971, s. 84) Derfra blir å se skjønnhet i ens arbeide for Weil det som konstituerer meningsbærende handling, reell nærhet med verden på en måte hvor en finner sin plass i den større helheten, og i det forener «this world and the world beyond, in their double beauty» (Weil, 1971, s. 92). Gjennom dette vill arbeid transendere *homo laborans* meningsløse reproduksjon og *homo fabers* grunnløse fabrikkering, og anskaffe en spirituall rot med hvilket arbeidets verdighet blir fullkomment etablert (Weil, 1971, s. 91). En modus av arbeid som for Weil er fri, ikke i en Arendts forstand av frihet fra ytre krefter, men fri i forstand av at sinnet er «really and truly exercised» (Weil, 1971, s. 67), frihet i formen av å være helhetlig engasjert, av ikke å være «a thing divided up into compartments which sometimes works and sometimes thinks» (Weil, 1971, s. 91) og på bakgrunn av det også å være selvealiserene i form av å være seg selv fulstendig i samspill med sin omverden og situasjon.

Dette er endemålet like mye for *the workmen* som det er for *the peasants*, og i dette en nedbrytning av det skille Arendt setter mellom de to kategoriene for arbeid, men samtidig er det tydelig at *work* og *labour* er to distinkte former for væren, men isteden for å være en vesensforskjell er de forskjellige i kraft av å være to forskjellige deler av den større helheten som dermed også fordrer forskjellige men samsvarige synsvinkler på denne felles verden de deler. Videre er også begge disse selvrealiserene *action* for Weil, de er begge «real, active and

natural participation in the life of a community», til tross for at de ikke er *activity* i Arendts forstand i lys av de ikke er *spontaneous* eller *virtuos*; de er dominert av omverden og avslører for Arendt mer om omverden og dens krav og behov enn den gjør individets karakter.

Konklusjon

Det vi da kan se hvordan Weil og Arendt har så forskjellige forståelser av selvrealiserende handling, til tross for en grunnleggende enighet om viktigheten av aktiv deltagelse i et felleskap av med andre, fordi de har høyst avvikende syn på frihet og behovet for å se karakteren som separat fra situasjonen og omverden de er i. Arendt krever en total frihet fra livsverdens krav og instrumentelle hensyn slik at individets karakter kan *appear* som distinkt fra omverden og selv blir kilde til sine egne *activities* og dermed «start something new which “cannot be expected from whatever may have happened before» (Benhabib, 2020, II. Is the Human Condition a “critical text”?). Mens Weil ønsker å danne vekstvilkår hvor individet isteden finner sin plass i den større helheten, innen «a supernatural order» (Weil, 1971, s. 91) og der funderer sin karakter gjennom arbeid de er fult tilstede i.

Følgelig er det også at de har helt avvikende syn på det selvrealiserende potensialet i *work* og *labour*. Arendt utelukker *work* på grunn av at det enda styres enten av modeller som er utenfor *homo faber* og/eller er ledet av brukshensyn, samt at det skaper gjenstande som er spererte fra seg selv og bærer vitne ikke til *homo faber*, men isteden til *the man of action*. *Labour* er enda mindre selvrealiserende da det men «never ‘produces’ anything but life» (Arendt, 1998, s. 88), og i det kunn kan tilby en ‘herdlike’ væren som ‘*the human animal*’. For Weil er dertil både *work* og *labour* selvrealiserende, men forbeholder evnen til å utnytte helheten av ens selv i sitt arbeidet, ikke bare ens manuelle styrke, så vell som en eierskapsrelasjon som gjør at individet innfører deres arbeid i deres karakter sammen med livet de lever utenfor arbeidsplassen, så vell som en dannelse hvor individe lærer å se sin plass i helheten og å se verden fra synsvinkelen av deres respektive livsførsel. Men i begge disse handler det om en selvforståelse basert på seg selv som aktør, som handlende individ i en historie en forteller om seg selv og setter i kontekst av sitt *community* enten gjennom *the human artifact* og *pluraliteten*, eller i forståelsen av sin plass både i samfunnet og verdensorden.

Kilde litteratur:

- Arendt, Hannah. (1998). *The human condition* (2nd. utg.). University of Chicago Press.
- Beauvoir, Simone de. (2023). *Pyrrhos og Cineas / Tvetydighetens etikk* (B. Christensen, Overs.). Pax.
- Benhabib, Seyla. (1996). *The reluctant modernism of Hannah Arendt* (Bd. vol. 10). Sage.
- Benhabib, Seyla. (2020, January 25). Seyla Benhabib | How to read Hannah Arendt's The Human Condition (1958) ? *Critique* 13/13.
- Seneca. (2022). De Brevitate Vitae [On the Shortness of Life]. *How to have a life*.
- Weil, Simone. (1971). *The need for roots : prelude to a declaration of duties toward mankind*. Harper. <https://antilogicalism.com/wp-content/uploads/2019/04/need-roots.pdf>

