

Dømmekraftens tænker: Hannah Arendts politiske teori og retsfilosofi

JACOB DAHL RENDTORFF, Ph.D, Mag. art. & Diplom Pol., Lektor, Institut for kommunikation, virksomhed og informationsteknologier, Roskilde Universitetscenter

The thinker of judgement: Hannah Arendt's political theory and philosophy of law

The German-American philosopher Hannah Arendt's political theory and philosophy of law has recently been subject to an international renaissance. There are possibilities to use her philosophy to explain evil and terrorism and she presents a forceful theoretical foundation for democracy, the rule of law and the foundations of human rights in the age of globalisation and liberalisation in which there is increased pressure on nation states and states contribute with less protection of their citizens. On this basis Jacob Dahl Rendtorff provides an introduction to Arendt's thought in which he discusses Arendt's phenomenological method, the relation between thought and action, political anthropology, the banality of evil, political revolution and the possibilities of judgement.

Keywords: ret og politik, forbrydelser mod menneskeheden, Hannah Arendt, menneskerettigheder, dømmekraft, republikanisme, retsfilosofi, politisk teori

Indledning

Den tysk-amerikanske filosof Hannah Arendt (1906-1975) er for tiden hundrede år efter sin fødsel på mode i politisk teori og retsfilosofi (Laustsen & Rendtorff 2002). Man kan bruge hendes analyser af det ondes banalitet i bogen om retssagen mod naziforbryderen Adolf Eichmann, *Eichmann in Jerusalem. An Essay on the Banality of Evil* (1964) til at forstå totalitarisme og ondskab i vor tid. De handlede om ansvars- og skyldsspørgsmål, og om hvordan man skal anklage og dømme de ansvarlige for Holocaust og ikke mindst en krigsforbryder som Eichmann, der hævdede, at han som medansvarlig for jødeudryddelserne bare fulgte førerens ordre og gjorde sin pligt som nazistisk soldat, hvilket jo blev påskønet af nazisterne, selvom det etisk og moralsk og ikke mindst fra de allieredes og jødernes side blev betragtet som de mest frygtelige forbrydelser, som man havde oplevet i den moderne verden. Arendts tænkning giver her et godt grundlag for retsfilosofisk analyse af retlige og moralske dimensioner af komplekse spørgsmål om international ret, terrorisme og forbrydelser mod menneskeheden.

Endvidere er Hannah Arendts teori om dømmekraften yderst vigtig for at udvikle et holdbart rationalitetsbegreb i politisk teori og retsfilosofi. Samtidig indeholder hendes filosofi også et forsvar for statsborgerskab og beskyttelse af de statsløse i international ret. Jeg vil nu analysere forholdet mellem politik og ret i Arendts filosofi og vise, hvordan

Arendts refleksioner over ondskab og dømmekraft finder deres rødder i hendes samlede filosofi, der kan betragtes som en bestræbelse på at formulere forudsætningerne for et vedvarende politisk rum, der bygger på respekt for pluralitet og differens. Hannah Arendt bygger sin tænkning på oplysningstænkningen og filosofen Immanuel Kants pragmatiske antropologi, retsfilosofi og teori om dømmekraften, der bruges til at forstå grundlaget for det politiske fællesskab og en praktisk fornuft, der kan modvirke det radikalt onde i totalitarismen.

Fra en retsdogmatisk synsvinkel kunne man kritisere Arendt for som politisk filosof at gøre retten til et politisk fænomen og dermed ikke være relevant for retsfilosofi. Dette er en misforståelse, da Arendt hele tiden fremhæver den tætte sammenhæng mellem ret og politik. Ret må studeres som en del af den politiske filosofi, da retten grundlæggende set er en integreret del af politisk handling (Klabbers 2007, s. 2). Arendts analyse af retssagen mod Eichmann, men også andre af hendes berømte analyser af retssager, af Vietnamkrigen og Watergate-affæren mv. vidner om denne sammenhæng mellem ret og politik. Det er Arendts pointe, at ret og politik i sådanne sammenhænge altid sammenblandes, og at selvom retten ikke falder sammen med politikken, så kan retten ikke begribes på sine egne præmisser, men må analyseres i et bredere politisk perspektiv. Dette gælder fx, når Arendt fremhæver, at retssagen mod Eichmann og Nürnberg-processerne ikke kan afholdes som rene juridiske processer, da almindelig strafferet ikke har de nødvendige instrumenter til at dømme nazisternes ugerninger og er uanvendelig til at finde de passende straffe til de nazistiske mordere. Hermed er Arendts tænkning relevant for vor tid, hvor retssagen mod Saddam Hussein og de amerikanske retssager vedrørende Guantàmo-basen vidner om, hvor svært det er at skille ret og politik, og hvordan sagerne juridisk set er kritisable, fordi de ikke kan holdes inden for den strafferetlige ramme (Klabbers 2007).

Arendts retsfilosofi og politiske teori kan således betragtes som »politisk tænkning« (Political Thought) eller praktisk visdom, der bygger bro mellem politik og ret, hvilket i sin metode både afgrænses fra empirisk politisk videnskab og sociologi, og som samtidig er kritisk over for den filosofiske tradition fra Platon til Hegel og Marx (Canovan 1974; Arendt 1951). Arendt mener, at denne tradition ved at definere mennesket som et fornuftsvæsen eller omvendt hos Marx som et arbejdende dyr ikke har fanget det centrale ved menneskets væren. I modsætning hertil tager politisk tænkning udgangspunkt i menneskets frihed og værdighed og dets mulighed for at skabe en menneskelig verden. Modsat totalitarismen forsvarer Arendt således den europæiske humanistiske tradition. Hun inddrager aspekter fra græsk og romersk kultur og humanistisk tænkning til at begrunde sin filosofi. Arendt var fascineret af den amerikanske revolution, hvor frihedstænkere som John Adams, Thomas Paine og Thomas Jefferson som »The Founding Fathers« grundlagte et demokratisk samfund baseret på frihed og *common sense* (sund fornuft).

Derfor kan man betegne Hannah Arendts politiske tænkning som klassisk »republikansk«, eftersom hun tager udgangspunkt i det politiske fællesskab som en enhed af frie og autonome borgere, der bestræber sig på demokratisk grundlag at skabe det fælles gode (*res publica*). Arendts republikanisme er i høj grad lighedsorienteret, og hun kritiserer de

samfund, der bygger på skarpe skel mellem magthavere og borgere. Dette regime lever ikke op til hendes krav om frihed, lighed og respekt for individualitet. Et sådant demokratisk republikansk politisk fællesskab, står i skarp modsætning til den totalitære statsmaskine, hvor borgerne ikke længere er frie, men forsvinder i bureaukrati og hierarki. Fokus på det politiske fællesskab er dermed afgørende for Arendts teori om forholdet mellem menneskerettigheder og statsborger rettigheder. Fællesskabets politik bestemmer individuelle rettigheder og mennesket til en del af samfundet.

Derfor er Arendt skeptisk over for menneskerettigheder, der som overstatslige naturlige rettigheder udtrykker et smukt ideal, men samtidig slet ikke er nok til at beskytte de statsløse. Hvad der er sket for dem, er nemlig langt mere grufuldt, nemlig, at de ikke blot har mistet deres statslige tilhørsforhold, men mere fundamentalt selve »Retten til at have rettigheder«. Arendt fremhæver i *Eichmann in Jerusalem*, hvorledes nazisterne arbejdede på at fratage jøderne deres statsborgerskab og borgerlige rettigheder, da det var grundlaget for at fratage dem deres menneskelighed, der netop blev til igennem deres tilhørsforhold til det politiske fællesskab. Set fra den republikanske synsvinkel må rettigheder forudsætte tilhørsforholdet til et politisk fællesskab, og det er tabet af fællesskabet, der skal garantere rettigheder, der er den store katastrofe, og det kan tildeling af menneskerettigheder til de statsløse ikke undgå, da det ikke rigtig medvirker til at gøre dem til medlemmer af det politiske fællesskab og derfor ikke giver dem tilstrækkelig juridisk beskyttelse.

Analysen af totalitarismen

Arendts første hovedværk *The Origins of Totalitarianism* fra 1951 er et stort anlagt forsøg på at forstå opkomsten af de moderne totalitære systemer, dvs. fascisme, nazisme og kommunisme med udgangspunkt i spørgsmålet om, hvordan »det dog kunne ske?« (Arendt 1951). Totalitarismen er republikanismens absolutte modsætning, men den skal samtidig forstås som et moderne politisk fænomen, der er væsensforskelligt fra tidligere typer af tyranni og despotisme. Arendt bestræber sig først og fremmest på at forklare nazismen, men eftersom hun udvikler en generel teori om totalitære systemer indbefatter bogen også stalinismen. I følge Arendt er totalitarismen grundlæggende karakteriseret ved sin rationelle bureaukratiske struktur, hvor teknisk rationalitet og utilitaristisk beregning anvendes til at virkeliggøre en irrationel ideologi, der ofte er baseret på antisemitisme eller racisme.

Nazisme og stalinisme var baseret på et maskinelt samspil mellem bødler og ofre, der følte, at de adlød større kræfter end deres egen vilje. Det totale herredømme går ud på at opløse menneskenes frihed i forskellighed i en statslig enhed, som om hele samfundet blot var et stort individ (Canovan 1974, s. 24). Totalitarismen anser begivenhederne som bestemt af lovmæssigheder i historie og natur, der retfærdiggøres af ideologien. I stedet for virkelige fjender skabes en række fiktive fjender, fx jøderne, der danner basis for ideologierne. Totalitarismen har mareridtskarakter, når den benytter den tekniske rationalitet til

at lave menneskene og samfund radikalt om ved hjælp af systematisk mord og ideologisk organiseret galskab. Dette udvirkes gennem skabelsen af en konstant usikkerhed. Terroren skaber en fundamental usikkerhed og utryghed mellem individer.

I totalitarismen sanktioneres eliterne deres magt ved brug af det hemmelige politi. I den totalitære bevægelse er det lykkedes for de kriminelle ledere at organisere almindelige mennesker, som i kraft af civilsamfundets opløsning er blevet atomiserede anonyme individer. Befolkningen forføres af totalitarismens intellektuelle, og den disciplineres som en amorf masse af atomiserede individer. Koncentrationslejre og dødslejre er essentielle for at etablere den totale magt til de totalitære ledere. Lejrens funktion er, med Arendts prægnante ord, at gøre mennesker overflødige og meningsløse. De går ud på at fratage de udstødte enhver menneskelighed og værdighed. I *Origins of Totalitarianism* beskrives totalitarismen som »det radikalt onde« (Arendt 1951). I koncentrationslejrene er den radikale ondskab et fænomen uden fortilfælde, og som et fænomen hinsides den menneskelige fornuft og forestillingsevne. Arendt hævder, at det radikale onde ved det totalitære regime bestod i dets forsøg på at sætte sig som herre over den menneskelige natur, og følgelig i dets forsøg på at forme den menneskelige væren efter forgodtbefindende. Det er en ondskab, som ikke har kunnet forklares indenfor rammerne af den vesteuropæiske filosofi, som hidtil har forstået det onde som det enkelte menneskes subjektive trang til at gøre det onde for egen vindings skyld.

Arendt fremhæver, hvorledes det totalitære samfund sætter retten ud af funktion. I stedet for at anerkende en tæt sammenhæng mellem ret og demokratisk politik, er det karakteristisk for totalitære regimer, at ret gøres til et bureaukratisk og teknologisk instrument til implementering af magthavernes vilje. Det totalitære system gør ret til en funktion af de stærkestes magt i stedet for at se den som et element af en indre politisk proces. Lovgiver er ikke en del af samfundet, men en udefra kommende diktator, der benytter loven til at styre samfundet med tvangsnormer. Retten er ikke et resultat af menneskelig praksis, men et instrument til styring af samfundet. Den rene retsteori (fx hos Kelsen), der vil gøre ret til et system af tvangsnormer og adskille ret og politik er her i fare for at tjene totalitarismens ærende, da den ikke har noget politisk værn mod brugen af ret som magtmiddel.

Arendt er her kritisk over for førerprincippet i nazisternes retsopfattelse, hvor alle retsmyndigheder uden personlig dømmekraft, blev sat til at adlyde Hitlers ordrer. Arendt var absolut skeptisk overfor den positivistiske opfattelse af ret som administration og bureaukrati. Det totalitære bureaukrati som Eichmann bekender sig til, når han hævder blot at gøre sin pligt med at implementere gældende ret, indebærer et retssystem, hvor retsmyndigheden ikke har evne til at tænke og bruge dømmekraft. Den bureaukratiske administrator benytter ikke sund fornuft og formidler en uacceptabel adskillelse mellem politik og ret. Der er tale om en teknisk og totalitær adskillelse af ret og politik og af ret og moral. Man kan ikke sådan eliminere de etiske og politiske aspekter af retsbehandlingen. Omvendt kan man dog heller ikke fuldstændig moralisere retten, således at magtens opfattelse

se af det moralske sanktioneres retligt uden at det anerkendes, at ret også er politik, dvs. udtryk for specifikke ideologiske synspunkter.

Mens den vilde sadistiske ondskab hos de nazistiske soldater fremtræder uhyggelig, men dog rationelt begribelig, fremtræder SS-officerernes, fx Eichmanns pligttopfyldende og bureaukratiske lydighed i *Eichmann in Jerusalem. Essay on the Banality of Evil* meget mere uforståelig. Arendt anvender senere termen »det ondes banalitet« for at karakterisere Eichmanns eksistens, men der ligger heri ikke nødvendigvis en kritik af *Origins of Totalitarianism*. Det banalt onde kan sagtens kombineres med det radikalt onde. Det var Eichmanns banale ondskab – hans tankeløshed – som gjorde den radikale ondskab – Holocaust og nazisternes forsøg på at sætte sig som herre over den menneskelige natur – mulig. Vi finder således i beskrivelsen af de nazistiske forbrydere i *Origins of totalitarianism* en forløber for beskrivelsen af Eichmann i det senere værk om ondskabens banalitet. Totalitarismen er præcis fattig på tænkning. Klassesystemets sammenbrud og opkomsten af det moderne masse menneske med dets endimensionale liv udgør både totalitarismens mulighed, årsag og virkning og grundlaget for opkomsten af de samvittighedsløse nazister.

Arendts analyse af Eichmann indeholder i denne forbindelse en kritik af strafferetten, fordi den er baseret på en forestilling om, at den skyldige har en »ond vilje«. Dette er et problem, da totalitære regimer er karakteriseret af mennesker, der er banalt onde (Klabbers 2007, s. 12). Strafferetten har ikke så mange muligheder for at forholde sig til politiske forbrydelser og massakrer, jf. Saddam Hussein og Eichmann, der hævdede, at de handlede politisk i god tro og derfor ikke kunne betragtes som forbrydere. Arendt påpeger, hvorledes krigsforbrydelser og forbrydelser mod menneskeheden ikke kan håndteres inden for traditionelle juridiske kriterier, men sprænger retssystemet og bliver et spørgsmål om politik og indretningen af den fælles verden. Det er nødvendigt at finde en måde, hvorpå retssystemer kan forholde sig til disse frygtelige forbrydelser, der er forbrydelser uden ondskab i klassisk forstand.

Dette udfordrer også de nyere forsøg på at etablere internationale domstole, der kan forholde sig til disse problemer. Sagen mod Eichmann var en politisk sag imod jødeforfølgelserne. Han var en lille brik i et stort spil. Eichmann blev dømt efter de universelle værdier, men disse værdier var bare sejrherrenes værdier. Kunne man have dømt ham efter hans egen samvittighed ville det have været bedre. Arendt er enig med dem, der hævder, at Eichmann skal dømmes til døden, men i det senere forfatterskab er hun mere åben over for tilgivelsen (Ricoeur 2000, s. 633). Det er den problematik som vi står i forbindelse med de mange massakrer og krigsforbrydelser rundt om i verden. I Rwanda, på Balkan, i Irak og andre steder er problematikken den samme, hvordan leve videre, når halvdelen af befolkningen er ofre og den anden halvdel er forbrydere. Her er tilgivelsen måske et lige så vigtigt element som den juridiske oprejsning i den politiske håndtering af disse sager, der snarere omhandler moralske og politiske forbrydelser end traditionelle juridiske forbrydelser.

Det menneskelige vilkår

Origins of Totalitarianism gjorde Arendt kendt i hele Amerika og senere i Europa. I 1958 udkom så *The Human Condition*, der giver et bud på menneskets vilkår som grundlag for en politisk teori. Over for totalitarismens radikale ondskab og destruktion af enhver humanitet fremhæver Arendt i *The Human Condition* menneskets livshorisont som sproglig og politisk. Hun pointerer, at den historisk vedvarende menneskelige erfaring kendetegnes af tre grundlæggende aktiviteter: arbejde (labor), håndværk (work) og handling (action) (Arendt 1958, s. 22). Disse grundlæggende aktiviteter ses i lyset af muligheden for at danne et vedvarende og stabilt politisk fællesskab. Arendt fremhæver antikkens ideal om »*vita activa*«, som udtryk for det fælles menneskelige livsvilkår, der er grundlag for den historiske handling. Ifølge Arendt var *vita activa* betegnelsen for de frie borgeres aktive, offentlige liv i bystaten på »agora« (markedspladsen), før den filosofiske tradition med Sokrates og Platon gav sig til at hylde et liv i evig kontemplation og se ned på praksis.

Hvis vi ser på retten i forholdet til *vita activa*, kan vi fremhæve, at Arendt har en praksis-orienteret opfattelse af, hvad der er grundlag for retlige normer. Legitime retlige normer er ikke tvangsnormer. De er ikke noget, der kommer ude fra og presses ned over det politiske fællesskab, men lovgivning i republikken bliver til som noget, der kommer frivilligt indefra som et led i borgernes demokratiske fællesskab. I denne proces deltager borgerne aktivt i at forme de regler og love, der muliggør den menneskelige frihed. Arendt afviser den bureaukratiske opfattelse af staten. Retsregler er ikke absolutte, men er kun legitime som resultater af demokratiske processer, der bundes i *vita activa*. Hannah Arendt er i sin forståelse af den frie handling i *vita activa* stærkt inspireret af den republikanske tradition fra Montesquieu om magtens tredeling. Arendt forsvarede nødvendigheden af at give de statsløse rettigheder, men det er ved at indlemme dem som virkelige medlemmer af det politiske fællesskab. Inspireret af Montesquieu så Arendt ret som en måde at sætte skel mellem ret og politik og samfund. Retten blev opfattet som et resultat af det politiske og samtidig muligheden for at fastholde det politiske fællesskab. Retten er udtryk for demokratisk udvikling af en republikansk politisk orden, der realiseres ud fra enheden i det politiske fællesskab.

Det er således frem for alt menneskets handlingsaktiviteter, som kendetegner det menneskelige vilkår. *The Human Condition* kortlægger de vedvarende strukturer i den menneskelige praksis. Det drejer sig om, hvordan mennesker, som kan tænke evigheden, men som ikke er udødelige, kan bidrage til at gøre sig selv og den menneskelige verden evig (Arendt 1958, s. 175 ff.). Arendt fremhæver dynamikken i den menneskelige handling, der kendetegnes ved initiativet, begyndelsen, revolutionen. Handlingen udtrykker menneskets evne til at begynde noget nyt. Den vidner om det uventede og det foranderlige. Et andet væsentligt træk ved handling er mangfoldigheden (pluraliteten). Arendt understreger, at ethvert menneske er i stand til at handle i forhold til andre på en individuel og unik måde. Handlinger finder sted i et komplekst samspil mellem mennesker, der på linie med samtale og kommunikation er uforudsigeligt og ikke kan forudbestemmes begrebsligt.

Menneskeligt aktivt liv kan udtrykkes som et samspil mellem handling og begivenheder, frihed, individualitet og mangfoldighed.

Alle statsborgerne deltager i det republikanske demokrati frit i den politiske debat og bidrager til at skabe fælles værker. Den gode stat kan ikke konstrueres eller fabrikeres som en fornuftig idealstat, således som Platon og visse totalitære statstænkere har forsøgt. Suverænitæts eneste legitimation er en fri beslutning om fælles handling. Ingen henvisning til metafysiske systemer eller naturret kan give en absolut begrundelse for den retfærdige organisering af samfundet. Retten er derimod kun legitim, når den er blevet til som resultat af fri diskussion, dvs. af politisk handling i respekt for mangfoldighed. *Vita activa* er som sådan præcist negationen af det totalitære. *Vita activa* er imidlertid en yderst skrøbelig politisk institution, der kan gå til grunde når som helst. Den eneste garant for denne institution er en vellykket politisk handling. Det er Arendts fortjeneste at fremhæve, at forudsætningerne for det politiske er, at en mangfoldighed af meninger kan forenes i en fælles magt. Kun igennem reel pluralitet kan man sikre sig mod demokratiets opløsning og undgå, at autoritet og kommunikation bliver til tyranni, middelmådighed og demagogi.

Den politiske debat i et rum af uenighed og mangfoldighed er væsentlig for at nå frem til et fælles mål og handle i fællesskab (action in concert) i respekt for pluraliteten. Arendt fremhæver, at man handler, når man bruger sproget til at overbevise andre til at koordinere handlinger med henblik på at skabe en fælles verden i stabile institutioner, der styrker menneskets jordiske udødelighed, dvs. den ære, der kommer af glørværdige handlinger for den gode stat i en historisk proces.

På dette grundlag kan vi fremhæve, at tilhørsforholdet til samfundets *vita activa* er grundlaget for »Retten til at have rettigheder« og deraf kommer alle andre rettigheder, der jo begrundes ud fra, at man er del af et ægte politisk fællesskab. Arendt understreger, at den personlige identitet dannes ved at individet handler i fællesskab med andre mennesker. Historien skal forstås som en indpasning af begivenheder i en tidslig sammenhæng, som adskiller sig fra de biologiske og fysiske processer. Arendt pointerer, at historien bliver til som en narrativ samordning af begivenheder i en meningsfuld sammenhæng, der udgør en organiseret hukommelse om de fælles institutioner. Det retfærdige samfund skabes således af menneskenes fælles handlinger i den historiske proces.

Demokrati og politisk revolution

Denne beskrivelse af et autentisk politisk fællesskab skal imidlertid ikke opfattes som en utopisk idealisering. Ved at indføre et skel mellem magt og vold formår Arendt i *The Human Condition* at give mening til politisk magt uden at ende i en totalitaristisk statsopfattelse. *Vita activa* beskrives nemlig som et diskursivt konfliktunivers, der grundlægger de legitime retlige normer. For Arendt findes virkelig magt kun som resultat af den fælles handling, hvor man får magt fordi en række mennesker efter en god debat overbeviser hinanden og beslutter at handle i fællesskab for at gennemføre en politisk beslutning.

Volden, derimod, anerkender ikke en sådan magt, men bruger fysiske midler, der går ud over sprogets overbevisningskraft (Arendt 1958, s. 133-134). Volden er baseret på en sprogløs, rå fysisk kraft, tvang og en instrumentel terror, der fuldstændig ser bort fra menneskets selvstændige vilje.

I forlængelse heraf skelner Arendt mellem autoritet og herredømme (Herrschaft) i definitionen af forholdet mellem magt og vold. Herredømme er den forkerte tolkning af magten og retten, der udelukker *vita activa*. Det totalitære herredømme udtrykker en anonym beherskelse med brug af regler som teknologi manipulation, hvor beslutninger gennemtvinges uden fælles diskussion, således som det fx var tilfældet ved Wahnsee-konferencen i 1942, hvor Eichmann var med til at afgøre jødernes skæbne i Holocaust, hvor det rationelle bureaukrati skulle gennemføre en allerede forud given ordre, som ingen havde sprog til at stille spørgsmålstegn ved. Modsat denne sprogløshed er demokratisk politisk debat netop kendetegnet ved en accept af pluraliteten og konflikten som et konstituerende og legitimerende træk ved det politiske fællesskab.

I *The Human Condition*, påpeger Arendt, hvorledes det moderne samfund åbner muligheden for totalitarismens opkomst ved at forfladige betingelserne for det politiske og som konsekvens heraf menneskenes mulighed for at leve et menneskeligt liv. Moderniteten åbner derfor grobund for de totalitære fænomener som antisemitisme, imperialisme, samt nazisme og stalinisme. De totalitære bevægelser er med til at opløse de politiske samfund, og det skaber flere statsløse mennesker, der løsrives fra samfundet på en måde, hvor selv menneskerettighederne kommer til kort.

I moderniteten bryder *vita activa* sammen med industrialiseringen og fremkomsten af massesamfundet. Industrisamfundet har ført til en kulturkrise, hvor det aktive liv er forsvundet, og mennesket er blevet anonymt og ensomt. I det moderne samfund er det offentlige liv ødelagt, og mennesket realiseres fortrinsvis i den private intime sfære.

Arendt er også skeptisk over for det moderne samfunds økonomer og socialingeniører, eksperterne, som tror der gives en teknisk løsning på alt. Hun mener, at kombinationen mellem teknisk nytterationalitet, hedonistisk forbrugs- og arbejdssamfund samt maskinel naturbeherskelse i næsten samme grad som totalitarismen truer *vita activa* i en fælles verden og dermed opløser den menneskelige værdighed, og måske i sidste evne betyder, at vi som Eichmann mister vores *common sense* og evne til at tænke samt forstå skønheden og værne om en fælles menneskelig verden.

På denne baggrund kan man ikke undgå at have en følelse af, at *vita activa* måske ikke længere er muligt i den moderne verden. Dette problem bekymrede også Arendt, som sideløbende med *The Human Condition* og ikke mindst *Eichmann in Jerusalem* arbejdede med en bog til forsvar for republikken, *On Revolution* (1965), der kan forstås som et forsøg på at modvirke det ondes banalitet og tænke *vita activa* i et moderne perspektiv (Arendt 1965). I dette værk diskuteres betingelserne for at indstifte et autentisk politisk rum og etablering af en legitim politisk magt.

Arendt fremhæver den amerikanske revolution, der resulterede i uafhængigheds erklæringen og forfatningen. Den amerikanske revolution er for Arendt det mest fremtrædende

eksempel på en politisk revolution, hvor statens grundlæggelse og forfatningen er baseret på en aktiv politisk offentlighed, der blev enige om den republikanske forfatning som samfundets grundlag. Arendt hylder »the Founding Fathers«, der var med til at skrive den amerikanske forfatning, for deres glæde ved det offentlige liv, forståelse for den menneskelige frihed og tro på den demokratiske regeringsform. For Arendt er det vigtige, at denne revolution var baseret på en bestræbelse efter politisk frihed ud fra *common sense* og fælles dømmekraft, og Arendt mente ikke, at økonomisk eller social lighed har samme betydning som den politiske frihed. Arendt er derfor ikke nær så begejstret for den franske revolution, som hun beskriver som primært økonomisk og social frigørelse, der ikke havde samme konsekvenser for etablering af et offentligt politisk rum, som det var tilfældet i Amerika.

Den politiske revolution og ikke mindst det arbejde, der følger med at skabe en ny forfatning, forfatningsrettens forudsætning, er de eminente dyder ved menneskelig handling, eftersom der her skabes en ny politisk orden baseret på frihedens initiativ: »Novus ordo saeculorum« (Arendt 1965, kap 5). Revolutionens mål er en frihedens forfatning: at grundlægge et nyt samfund, der muliggør udøvelsen af den politiske frihed. Arendt har en »basisdemokratisk« opfattelse af den republikanske revolution. Den magt, som revolutionen indstiftede, var baseret på pluralitet og kommunikation, og kunne derfor danne grundlag for en genuin og legitim politisk orden. Kun i en sådan politisk orden kunne man undgå, at magten transformeres til vold. Det politiske skulle også begrænses gennem forfatningens republikanske momenter. En række frihedsrettigheder skulle hindre den politiske sfære i at brede sig til hjemmet, sådan som man f.eks. havde set det i form af de totalitære systemers propaganda.

Den politiske frihedsrevolution er således et opgør med totalitarismens meningsløse vold og en bestræbelse på at opbygge en fælles stabil og vedvarende verden. Friheden hænger sammen med menneskets evne til en ny begyndelse, nataliteten og dets søgen efter evigheden. Selvom *On Revolution* kan hjælpe til at genfinde friheden og troen på mennesket kunne værket langt fra besvare alle problemer, som *Eichmann in Jerusalem* stiller os over for. Arendt følte, at modsætningen mellem demokrati og diktatur ikke kunde bruges direkte på Eichmann. Man kunne ikke bare se ham som en ond krigsforbryder, der i forlængelse af Kants opfattelse af det radikalt onde som resultat af menneskets syndige handling og trang til det onde helt trivielt havde valgt det onde. Selvom hun ikke er langt fra det, havde Arendt imidlertid også vanskeligheder med at gå tilbage til en filosof som Augustin, der mente, at mennesket i frihed aldrig rigtig kunne vælge det onde, at det onde ikke kunne eksistere for sig selv, men fremtrådte som en mangel i forhold til det gode og væren (Kohn 1996, s. 152). Hverken Kant eller den romerske filosof Augustin ville have kunnet give mening til Eichmanns ondskab, der gik ud på at gøre det af pligt og uden motiv, og endda uden at Eichmann følte noget som helst ved sine handlinger. Han manglede sågar en syndsbevidsthed eller dårlig samvittighed. Det var således meget vanskeligt at dømme Eichmanns forbrydelse mod menneskeheden, da han ikke var en almindelig kriminel, og hans handlinger brød med strafferettens kategorier. Eichmanns tanke-

løshed fik Arendt til at stille spørgsmålet om »tænkning i sig selv kan være et værn mod det onde?« (Kohn 1996, s. 154).

Dømmekraftens politik og ret

Dette problem kan siges at være et af de underliggende temaer for senværket *The Life of the Mind: Willing, Thinking, Judging*, hvoraf de to bind om tænkningen og viljen blev udgivet posthumt i 1978. Dette store trebinds værk samler de filosofiske, retsteoretiske og politiske sider af forfatterskabet i analysen af menneskets bevidsthedsevner. Værkets inddeling er inspireret af Kants kritiske filosofi. I stedet for at opfatte *The Life of the Mind* som en vending mod »vita contemplativa« uden betydning for politisk praksis vil vi understrege, at der snarere er tale om en replik til totalitarismens tankeløshed og målsætning om destruktion af menneskets værdighed ved at gøre det overflødigt. Såfremt mennesket opretholder sine unikke evner til at tænke selv, autonomi og pluralistiske individualitet, kan det ikke underlægges totalitarismen. Arendt er en stor beundrer af Kants retsfilosofiske ideal om oplysning og om selvtænkning. Hun fremhæver, at for Kant var fornuften autonom, og den lod sig ikke bestemme af ydre forhold. Kants moralfilosofi indebærer, at man ikke modsiger sig selv, og at ens handlinger kan ophæves til en almen lov.

En sådan sammenhæng mellem tænkning og moral blev temaet for en række forelæsninger om moralfilosofi, som Arendt holdt i 1965-1966 (Kohn 1996, s. 167). Her diskuteres nogle problemer, som Arendt ikke havde kunnet svare på i *Eichmann in Jerusalem*. Hun spørger nu, om det er bedre, at lide end at gøre ondt, om hvordan man skal kunne skelne mellem godt og ondt, om det er tilladt at kalkulere med det onde for at gøre det gode, og endelig om hvordan det enkelte menneske i en retssag overhovedet kan tillade sig at dømme andre.

Svaret på disse spørgsmål er nøglen til forbindelsen mellem *Eichmann in Jerusalem* og *The Life of the Mind*. Arendt understreger nemlig, at erfaringen af den indre pluralitet og frihed og af ens egen unikke status som menneske, betyder, at man hellere vil lide og dø for sin overbevisning, end at falde for det onde. Det er samtidig evnen til at kunne tænke moralsk igennem den uafhængige og frie selvrefleksion, der gør det muligt at skelne mellem godt og ondt, samt problematisere retten til at pragmatisk at give efter for et onde for at sikre et gode. Endelig fremhæves menneskets indre interesseløse og upartiske dømmekraft, baseret på en evne til at sætte sig i den andens sted og forholde sig til et problem i lyset af et hensyn til pluralitet og sund fornuft. Arendt understreger, at der i sidste ende ikke gives nogle ydre årsager, men at individet alene er ansvarligt for sine handlinger. Det er os selv, der suverænt bestemmer, om vi vil være gode eller onde, hvis vi kommer i en koncentrationslejr. Og det skal bureaukraten og juristen være opmærksomme på, når de skal dømme sager efter forudgivne regler og systemer. Vi er alle mennesker og som sådan fejlbarlige, men vi er alle også ansvarlige mennesker, der handler frit, kan føle skyld og ansvar, og vi skal respekteres og behandles som sådan.

The Life of the Mind I-III (påbegyndt 1972) kan derfor siges at indtage en central plads i bestræbelsen på at fremhæve menneskets bevidsthedsliv som humanistisk alternativ til det afstumpede nazistiske menneske. Hvis det totale herredømme drejer sig om at destruere og afhumanisere mennesket, må beskrivelsen af selvet fremhæve det unikke og individuelle ved åndens evner. Arendt fremhæver her menneskets tænkning, frihed og vilje som udtryk for dets bestræbelse på at bekræfte og realisere sig i verden (Arendt 1978, s. 22). Samtidig kæmper hun med spørgsmålet om selvets placering i forhold til kroppen og det sociale og kulturelle fællesskab. Det er vigtigt at slå fast, at Arendt opfatter selvet som så frit og uafhængigt af situation, samfund og kultur, at det kan tilskrives moralsk ansvar, rettigheder og menneskelig værdighed.

I forbindelse med spørgsmålet om rettens grundlag og forståelsen af skyld og ansvar ville især det tredje bind om dømmekraften *Judging* som en sidste bestemmelse af subjektets åndelige liv have været af stor betydning, men desværre døde Arendt alt for tidligt af et hjerteslag i 1975 på et tidspunkt, hvor hun blot var nået til at skrive overskriften på dette værk.

Det var hendes hensigt at tænke dømmekraften ud fra Immanuel Kants maksimer for den reflekterende dømmekraft, som den blev udviklet i *Kritik der Urteilkraft* (1794). Heldigvis står vi ikke på helt bar bund med hensyn til Arendts teori om dømmekraften, der kan rekonstrueres ud fra hendes andre værker, især de posthumt udgivne *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982), som hun havde holdt i 1970. Her beskrives den politiske dømmekraft som en selvstændig bevidsthedsevne, der er forskellig fra såvel viljens handlingsliv som tænkningens sokratiske og dialogiske rationalitet. Dømmekraften er først og fremmest en kapacitet til distanceret og upartisk at dømme i forhold til menneskets handlingsliv og politiske aktiviteter. Vi kan fremhæve, at dømmekraften udtrykker menneskets evne til at være bevidst om pluraliteten og dermed til at tænke selv og sætte sig i den andens og det andets sted. Når vi dømmes, distancerer vi os til begivenhedernes gang, og forholder os kritisk og upartisk til den historiske handling.

I sine forelæsnings om dømmekraften vælger Arendt Kants tredje kritik, fordi den indeholder en analyse af den fælles meningsdannelse baseret på smag og den sunde menneskeforstand. Arendt argumenterer nu for en analogi mellem den æstetiske og politiske dømmekraft. I begge tilfælde begrundes dommen ud fra objektivitet og universalitet. Dommene om det politiske er baseret på en ideal fællessans (*sensus communis*). Dømmekraften medierer mellem det universelle og utopiske på den ene side og det partikulære og konkrete på den anden. Den rigtige mening og den gode smag bygger på en fælles sans for det smukke og grimme, det rigtige og forkerte, det retfærdige og uretfærdige. Ifølge Arendt baseres dommene på idealet om den sunde fornuft, der lige som *vita activa* skal opfattes som en regulativ ide, snarere end en etisk virkelighed i det bestående samfund, da det jf. Nazismen slet ikke er sikkert, at der findes en sådan sædelighed at støtte sig til. Domspraksis sigter mod at vurdere, hvorvidt menneskets politiske aktiviteter er retfærdige og bidrager til at beskytte menneskets værdighed og skabe et stabilt, retfærdigt og humant samfund.

Arendt fremhæver de republikanske dimensioner af den politiske dømmekraft (Arendt 1982). Kant var som bekendt begejstret for menneskehedens politiske fremskridt hen imod den evige fred i den franske revolution. Domme om samfundet, der formuleres i lyset af *common sense* drejer sig om at sikre menneskenes fælles værdighed i den historiske udvikling. Med en upartisk distance er dømmekraften i stand til at afdække det politiske i dets konkrete virkelighed og historiske tilsynskomst. »Weltgeschichte is Weltgericht«, som Hegel udtrykte det. Hermed åbner dømmekraften for den kritiske refleksion over handlingens universelle gyldighed. Arendt nævner Homer og Cicero som forløbere for teorien om den politiske dømmekraft.

Fra en retsfilosofisk synsvinkel kan vi fremhæve nødvendigheden af en upartisk og retfærdig afgørelse. Dommeren er en upartisk »Weltbetrachter«, der tager stilling til menneskets handlinger i lyset af bevidsthedens bestræbelser på at begribe det evige og give verden mening. Som sådan kan dømmekraften danne grundlaget for at affatte en dom. Dette tema havde jo allerede været uhyre centralt i *Eichmann in Jerusalem*, hvor Arendts beretning dels kom til at handle om Eichmanns manglende brug af sin dømmekraft, og dels var et forsøg på at formulere afgørelse om, at Eichmann ikke kunne undgå at være skyldig i både moralsk og juridisk forstand. Et af Arendt centrale kritikpunkter var jo netop, at Eichmann i bedømmelsen af legitimiteten af egne handlinger var ude af stand til skelne mellem godt og ondt samt kritisk sætte sig i den andens sted og anskue sine handlinger i lyset af kravene til et autentisk politisk fællesskab, der sætter hensynet til frihed og mangfoldighed højest. Men dette er dog ikke et argument imod Eichmanns juridiske og moralske skyld. På grund af hans banalitet er han endda endnu mere skyldig. Man kan sige, at hans forbrydelse netop er den manglende evne til at tænke og den fraværende medfølelse for sine medmennesker.

Konklusion

Da Arendts døde i 1975 var hendes forfatterskab efterhånden internationalt anerkendt og tiden efter har kun øget interessen for hendes forfatterskab. Retsfilosofisk har hun gjort meget ud af at vise, hvorledes, at der er en tæt sammenhæng mellem politik og ret i et republikansk demokrati. Vi kan ikke adskille ret og politik og retten giver kun mening i lyset af den republikanske forfatning. Det centrale begreb er her det aktive politisk engagerede statsborgerskab. Et totalitært samfund kan ikke have et legitimt retssystem, eftersom ret er resultat af en politisk proces. Dog er ret samtidig forskellig fra politik, da den juridiske dømmekraft beror på et upartisk hensyn til det retfærdige. Arendts analyser af Eichmann vidner ligeledes om, hvorledes retten har en etisk og politisk dimension, der særligt kan medtænkes i forbindelse med sager om forbrydelser, der rækker ud over den almindelige strafferet. Når vi dømmes forbrydelser mod menneskeheden, terrorisme eller krig i international ret må vi være ekstra opmærksomme på denne sammenhæng mellem politik og ret.

Kombinationen mellem det totalitære systems radikale ondskab og Eichmanns midelmåddighed og banalitet vidner om et grundlæggende dilemma for tildeling af skyld og ansvar i retssager om forbrydelse mod menneskeheden. Vi leder hævntrøstigt efter forbrydere, der kan leve op til handlingernes ufattelige umenneskelighed, men finder kun banale mennesker, og det er deprimerende, at det snarere er af dumhed end af ond vilje, at de ikke har evne til at sætte sig ind i ofrenes situation. Arendts forsvar for moralsk tænkning og for menneskets moralske sensibilitet er her en vigtig påmindelse om, at det værste i demokratiske samfund er umenneskeligheden, og at ret og politik må kæmpe for respekt for menneskets værdighed. Derudover har hendes kamp for de statsløse og kritik af menneskerettighedernes manglende evne til at fange det vigtige i at tage del i et demokratisk samfund meget stor aktualitet. Her viser hun, hvorledes det internationale samfund har et stort ansvar for at beskytte de statsløse og flygtningene og behandle dem som mennesker.

Endelig er hendes overvejelser over dømmekraften yderst vigtige som grundlag for praktisk visdom og tænkning i juridisk praksis og konkret retsanvendelse. Dømmekraften har et stort ansvar for at finde den rette straf til de banale forbrydere, og allerbedst ville det være, hvis de kunne lære at sætte sig i offerets sted og dermed nå den dybde, der kendetegner ægte moralsk tænkning. Dertil kommer et forsvar for de retspolitiske dimensioner af retsafgørelsen. I dansk retspraksis har vi ofte tendens til at glemme den sunde moralske fornufts betydning for den gode og korrekte dom og retsafgørelse. Arendts undersøgelser af forholdet mellem vores bevidsthedsliv, evnen til at tænke, ville og evnen til at fælde dom, viser, hvorledes dommere og retsansvendere bør være i stand til at gå udover retsdogmatikkens snævre rammer og kritisk og upartisk granske sagens dimensioner i lyset af bevidsthedens refleksive evner og etiske formuleringskompetencer.

Litteratur

- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace, 1979 (1951).
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989 (1958).
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil*. London: Penguin Books, 1992 (1964).
- Arendt, Hannah. *On Revolution*. Harmondsworth: Penguin Books, 1990 (1965).
- Arendt, Hannah. *The Life of the Mind, Vol. 1-2: Thinking*. One-Volume edition, New York: Harcourt Brace, 1978.
- Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. ed. R. Beiner, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Bernstein, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press, 1996a.
- Canovan, Margaret. *The Political Thought of Hannah Arendt*. New York: Harcourt Brace Janovich, and London, 1974.
- Canovan, Margaret. *Hannah Arendt, A Reinterpretation of Her Political Thought*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- Enegren, Andre. *Hannah Arendt. La philosophie et la science politique*. Paris: P.U.F. Recherches politiques, 1984.

- Klabbers, Jan. »Possible Islands of Predictability: The Legal Thought of Hannah Arendt«, pp. 1-23, *Leiden Journal of International Law* 20, 2007.
- Kohn, Jerome. »Evil and Plurality: Hannah Arendt's Way to the The Life of the Mind, I«, May, Larry & Kohn, Jerome, *Hannah Arendt, Twenty Years Later*. Cambridge Masschusetts: The MIT-Press, 1996.
- Laustsen, Carsten Bagge & Rendtorff, Jacob Dahl. *Ondskabens banalitet. Om Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2002.
- Ricoeur, Paul: *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: le Seuil, 2000.
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt. For the Love of the World*. New Haven: Yale University Press, 1982.
- Villa, Dana R. *Politics, Philosophy, Terror, Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Vollrath, Ernst. »Hannah Arendt and the Method of Political Thinking«, pp. 160-182, *Social Research* 44, 1977.