

Pluralitet enligt Hannah Arendt

En undersökning av pluralitetsbegreppet i Arendts verk *Människans villkor*



Av: Joaquim Fräki Martins

Handledare: Gustav Strandberg
Södertörns högskola | Institutionen för kultur och lärande
Kandidatuppsats 15 hp
Filosofi | höstterminen 2019



SÖDERTÖRNS HÖGSKOLA | STOCKHOLM
sh.se

Plurality according to Hannah Arendt

An examination of the concept of plurality in Arendt's work *The Human Condition*

Abstract

This work reconstructs Hannah Arendt's own analyses of the different human activities: work, labour and action in her influential work *The Human Condition*. Using Arendt's concept of plurality, not only as mere means for political and/or human diversity, but as a paradigm, the first part further examines to what extent plurality unfolds through the particular activities. Whilst Arendt's famous conception about "the rise of the social" is certainly hard to ignore, it is here argued that, there are different ways to address this notion.

The second part is a comparative analysis with Arendt and Sophie Loidolt's book *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. In that regard this essay also seeks to perceive plurality not only as a paradigm, but through a phenomenological lens, something Loidolt states has been overlooked prior. Loidolt's essential argument here is that Arendt uses a phenomenological vocabulary, and its mainly the thematic concepts which she uses that have been analysed and defined - they don't leave any proper phenomenological traces. However, since Arendt uses a phenomenological vocabulary, operative concepts are also present in her political thought, which clearly have a phenomenological background. According to Loidolt, they are usually left undefined and un-analysed. The second part undertakes such an assignment, that is, applying the phenomenological tools contained in the *The Human Condition*. What this means is that by analysing and defining the operative concepts, they become tools to understand the thematic concepts.

But, what happens with Arendt's political virtue when exercising the phenomenological tools presented by Loidolt? In this second part, I argue that there is a risk we are drifting away from the political in Arendt's thought when focusing too much on her evident phenomenological background.

Keywords: Arendt, Loidolt, the political, plurality, action, phenomenology, intersubjectivity,

Abstract	2
Inledning	4
Bakgrund	4
Syfte och frågeställning	5
Disposition och metod	6
Forskningsbakgrund	7
Kapitel ett: Människans Villkor	9
Arbete och tillverkning	9
Handlande och pluralitet	13
Det sociala	18
Kapitel två: Phenomenology of Plurality	20
Förverkligande	21
Värld	25
Slutsats	29
Litteraturförteckning:	32

Inledning

Hannah Arendt konstaterar att filosofin traditionellt sett har varit upptagen med att tänka människans väsen eller essens i *singularis*. Människor i *pluralis*, konstituerad av singulariteter, är dock vad som borde eftersträvas att förstå, anser Arendt. Det är i pluraliteten som den gemensamma världen upprättas, när vi människor genom handling och tal skapar meningsfullhet. En nyckelformulering för denna tankegång är hur människans villkor på ett eller annat sätt ofrånkomligen är relaterat till politiken, eftersom pluraliteten, som Arendt formulerar det, ”är villkoret för allt politiskt liv.”¹ Den mänskliga pluraliteten blir till följd av detta ett slags paradigmskifte då uppmärksamheten skiftar fokus mot det politiska och *människor*, istället för endast *människan*. För Arendt är politik människan som handlande varelse. Och i Arendts verk *Människans villkor: Vita activa*² inleder hon med att lyfta fram *arbete*, *tillverkning* och *handlande* som tre mänskliga aktiviteter. Genom sina analyser av aktiviteterna arbete och tillverkning kritiserar hon särskilt den moderna tiden samt det konsumeristiska masssamhället. Vad som sker inom dessa aktiviteter är att deras möjliga *plurala* vi-form antingen absorberas, hindras eller förstörs. Faktum är att om vi ser ut över vår samtid är det en oroväckande trend att demokratiska länder gärna väljer auktoritära ledare. En sorts försvagning av en eventuell plural vi-form. Dessa frågor är sålunda mer aktuella än någonsin. Detta leder emellertid till en fundering kring hur vi egentligen ska förstå pluralitetsbegreppet, i alla fall som Arendt förestår det. Ska vi applicera det enbart som ett medel för politisk och/eller mänsklig mångfald? Eller finns det någon annan innebörd? I boken *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*³ hävdar Sophie Loidolt att pluralitet är ett nyckelbegrepp som bär en annan dimension än bara politisk mångfald, där begreppets själva omfång förverkligas i en fenomenologisk kontext. Vad den här uppsatsen närmare bestämt avser att göra är att undersöka just pluralitetsbegreppet hos Arendt, och vad för eventuella implikationer det medför att tolka Arendt fenomenologiskt.

Bakgrund

Det är på sin plats att kortfattat redogöra för ett antal centrala begrepp som verkar inom Arendts begrepp pluralitet. Vi kan likna pluralitetsbegreppet med ett begreppsligt paraply eftersom det under detta ryms en mängd andra begrepp och idéer. Varje människas faktiska födelse in i världen är ett

1 Hannah Arendt, *Människans villkor: Vita activa*, (övers. Joachim Retzlaff), Göteborg: Daidalos, 2017, s. 34

2 Fortsättningsvis förkortad *Människans villkor*.

3 Fortsättningsvis förkortad *Phenomenology of Plurality*.

initium, skriver Arendt, och den utgör alltså en början av Någon. I Arendts tänkande kan ordet *initium* (initium) innefatta två olika idéer, vilka är relevanta för uppsatsens fortsatta diskussion i förhållande till handlandet och pluralitet. För det första, tycks Arendt mena att det finns ett korn av frihet i en individs handling. För det andra, att handlandet är oförutsägbart och att dess konsekvenser är oöverskådliga.⁴ Man kan därför säga att det existerar en spontanitet i handlandets modalitet, vilket också anger den potentiella friheten i denna aktivitet. Språket och talet har naturligtvis en stor betydelse. Handlandet är den enda aktiviteten som utspelas mellan människor, och även om det inte finns någon direkt teori om språket hos Arendt, kan vi (snarare) förstå det som att varje form av tal är ett handlande. Handlandets grundvillkor är pluralitet och det konstitueras först och främst genom att det är människor (och inte människan) som lever på jorden och befolkar världen.⁵ Vidare grundar det sig i Arendts idé att vi griper initiativet genom handlandet och talet i en *andra födelse* när vi framträder i pluraliteten. Detta utgör ett slags intersubjektivt handlingsrum där handlandets mål eller intentionalitet inte är det väsentliga, eftersom det är omöjligt att förutse handlingens rörelse. Det väsentliga blir *Vem* som framträder samt att det inte är ett anonymt handlande.

Syfte och frågeställning

Med tanke på att Arendts politiska tänkande står i centrum är uppsatsen först inriktad på att framställa skillnaderna mellan aktiviteterna arbete, tillverkning och handlandet. Här är målet att undersöka på vilket sätt de mest centrala aspekterna av pluralitetsbegreppet, som Arendt förestår det, ger sig till känna inom dessa aktiviteter. Traditionellt sett uppfattas detta begrepp som politisk eller mänsklig mångfald, men, i och med att handlandets grundvillkor är pluralitet, tycker jag mig se att det besitter en annan dimension. Detta är ett starkt motiv till varför jag väljer att undersöka just pluralitetsbegreppet. Loidolts bok är av den orsaken ett bra exempel på en återskapande tolkning som utmanar tidigare uppfattningar (något jag återvänder till i forskningsbakgrunden). Mitt syfte är inte att polemisera mot tidigare uppfattningar. Vad jag däremot ser som ett fruktbart arbete är att undersöka vad som sker med Arendts begreppsliga ramverk när dessa tolkas fenomenologiskt, och vad detta raster egentligen bidrar med när det kommer till för vår förståelse av Arendts verk. Hur kan Loidolts bok vara ett bidrag till detta, är det så att vår förståelse fördjupas eller är det något nytt som synliggörs?

Uppsatsens frågeställningar är:

4 Arendt, *Människans villkor*, s. 288

5 Arendt, *Människans villkor*, s. 33

- Hur skiljer sig de olika aktiviteterna åt och på vilket sätt ger sig pluraliteten tillkänna inom dessa?
- På vilket sätt kan Arendts analyser av pluralitet och handlande förstås fenomenologiskt, och på vilket sätt bidrar detta raster till vår förståelse av Arendts verk?

Disposition och metod

Denna uppsats är disponerad i två kapitel. I det första kapitlet beskriver jag Arendts teorier om mänskliga aktiviteter, där jag börjar med att redogöra för olika bärande begrepp utifrån arbete och tillverkning och därefter handlandet och pluralitet, för att sedan avsluta med det sociala. Genom detta presenteras samtliga aktiviteterna med hjälp av Arendts begreppsapparat, och på vilka sätt de skiljer sig åt gentemot varandra. I det andra kapitlet förklarar jag vissa grundläggande fenomenologiska begrepp som förekommer i *Människans villkor*, sedan beskrivs Loidolts redogörelse för pluralitetens uppkomst och därefter jämförs hennes fenomenologiska analyser med de redogörelser för Arendts tänkande såsom det presenteras i det första kapitlet. I slutsatsen ska uppsatsens frågeställningar besvaras och här presenteras uppsatsens eventuella problematik.

Uppsatsens undersökning och tillvägagångssätt i det första delkapitlet sker *genomgående* utifrån en rekonstruktion av Arendts egna analyser beträffande olika bärande begrepp som pluralitet, frihet etc, samt aktiviteternas villkor och aktiviteternas stundom extrema tillstånd. I den kommande forskningsbakgrunden förklarar jag vilka sekundärlitteraturer som har valts till uppsatsens första del och varför de anses nödvändiga.

Trots att intersubjektivitet inte är ett begrepp som förekommer i *Människans villkor* blir det meningsfullt för uppsatsens syfte och frågeställning, eftersom det inte bara används i diskussioner rörande den psykologiska relationen människor emellan, men också på grund av att vi människor först och främst är sociala varelser. Man kan förstå det som en direkt motsättning till en solipsistisk erfarenhet, en stor skillnad från att dela ett intersubjektivt erfalande med andra.

I det sista kapitlet inbjuder uppsatsens undersökningsmoment till ett slags komparativ analys av Arendt och Loidolt för att undersöka vad som möjligtvis försvinner i Loidolts fenomenologiska läsning, och vice versa. Av den här anledningen kommer vissa grundläggande fenomenologiska idéer som aktualisering eller förvekligande, och verklighet att granskas närmare, samt tematiska och operativa begrepp. Dessa begrepp är till stor del, enligt Loidolt, bärande i Arendts tänkande. Här har jag valt att inte använda någon sekundärlitteratur, men däremot berör en eller två sekundära

kommentarer i det första kapitlet precis det Loidolt diskuterar, något jag kommer att tydliggöra när det blir relevant. En annan anledning till varför jag valt att inte använda någon sekundärlitteratur i den andra delen är för att syftet är just precis en jämförelse med det första kapitlet.

Forskningsbakgrund

Forskningen om Arendts kanske mest inflytelserika politiska verk, *Människans villkor*, är omfattande inom den akademiska debatten. Ända från bokens utgivning finns det en sammanhängande reception både inom givna områden som den kontinentala filosofin och olika humanistiska ämnen, men också inom samhällsvetenskapliga ämnen, till exempel statsvetenskap. Arendts verk inbjuder alltså till en myriad av tolkningar inom olika fält men de diskussioner uppsatsen kommer att fokusera på är först och främst de som berör Arendts politiska tänkande.

En bok som rymmer flera olika artiklar är *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* och de författare jag för en dialog med där är först och främst redaktören Dana R. Villa, Mary G. Dietz och Jerome Kohn. Artiklarna beskriver de politiska aspekterna i *Människans villkor*, och vilka risker och möjligheter som de olika aktiviteterna och begreppen besitter. Villa förklarar exempelvis de olika orsakerna till Arendts, enligt honom, vurm för *det politiska* i inledningen ”Introduction: the development of Arendt’s political thought”. Här skriver Villa att ju djupare Arendt gick gällande den västerländska politiska tanketraditionen, desto mer övertygad blev hon om traditionens ”antipolitiska” förhållningssätt som var ”fientligt för folkligt deltagande, mänsklig mångfald (*vad Arendt kallar ’pluralitet’* (min kurs.)) och den öppna debatten mellan jämställda.”⁶ Därför är Arendts politiska fokus och begreppsapparat inriktat på idéer och bakomliggande problem som är centrerade kring aktivt medborgarskap och som betonar medborgarengagemang, politisk handling- och jämlikhet, samt frihet. Inom undersökningen av arbete och tillverkning lyfts Dietz avsnitt ”Labor and work in extremis” in. Arendts analyser är här i behov av en annan synvinkel för att kunna förstås och problematiseras därutöver. Av den här anledningen blir Dietz avsnitt relevant när det uppstår en diskussion kring arbetets och tillverkningens mest extrema tillstånd och villkor, samt diskussionen kring uppkomsten av det sociala. Att ge en noggrann förklaring angående arbete och tillverkning är en nödvändig metod för att kunna uppfatta av vilka orsaker Arendt menar att det endast är genom en aktualisering av handlandet som friheten manifesteras. Kohns kapitel ”Freedom: the priority of the political” blir ett nödvändigt bidrag, då frihetsbegreppet hos Arendt ibland är tvetydigt.

6 Dana Villa (red), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2001, s. 7 (samtliga citat som återges ur artiklarna i boken är egna översättningar.)

Adriana Cavareros bok *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood* leder in på Arendts diskussion gällande *vemet* och ett intressant sätt att tänka kring identiteter när vi framträder inom pluralitetens scen. Cavarero har förutom detta ett intressant perspektiv angående framträdelse i relation till ontologi. När Arendt använder ontologiska heideggerianska begrepp som *med-varon* kräver det en kortfattad kommentar, något Seyla Benhabibs bok *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* erbjuder. Dessutom, i diskussion kring antikens *polis* och varför Arendt överhuvudtaget väljer att beskriva dess uppkomst är Villas inledande kommentarer till *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* en tacksam källa. Ytterligare ett tacksamt bidrag är boken *The Last Interview and Other Conversations*, där Arendt i en intervju bidrar med att ge handlingsbegreppet och *vi-formen* ett större omfång och en skarpare blick.

I *Människans Villkor* råder det emellanåt ett normativt angreppssätt där mer eller mindre utopiska idéer och tankar presenteras. Av den här orsaken introduceras en kort anmärkning från Jürgen Habermass avsnitt "Maktbegreppet hos Arendt" där han kritiserar detta drag i Arendts politiska filosofi ur antologin *Att läsa Arendt*. Detta betyder inte att maktbegreppet som förekommer hos Arendt kommer att diskuteras i större detalj. Av den orsaken att det, enligt mig, skulle vara nödvändigt att uppsatsen både presenterar och applicerar olika maktanalyser och maktdimensioner, vilket skulle ta fokus från både syftet med uppsatsen och innehållet. Däremot kan jag redan här lyfta fram att på det sättet Arendt beskriver maktbegreppet, är ovanligt. Hon härleder ordet från tyskans *macht* som i sin tur härrör från termen *möglich*, vilket betyder att makt för Arendt är alltid maktpotential, en möjlighet, alltså inte utövande av våld eller ett direkt påtagligt maktutövande. Våld förintar rättare sagt makt och makt uppstår "mellan människor som lever samman och den försvinner så snart de skingras."⁷

Arendts tänkande och självständiga stil kan sägas karakteriseras av att den aldrig är absolut, nästintill omöjlig att kategorisera och därmed svår att fånga in och placera i ett ideologiskt fack. Detta blir framförallt tydligt i debatten gällande vare sig det är nödvändigt att läsa *Människans Villkor* genom en fenomenologisk lins eller ej. Villa anser till exempel att det är omdömeslöst att hävda något sådant och vänder sig alltså emot påståendet att det är nödvändigt.⁸ Villa argumenterar för att Arendts huvudsakliga fokus i *Människans Villkor* är att belysa och rehabilitera det politiska livet (*bios politikos*) genom att kontrastera detta mot det kontemplativa livet (*bios theoretikos*) som varit utmärkande för traditionen. Villa belyser dessutom hur Arendt i verket *The Life of the Mind*,

⁷ Arendt, *Människans villkor*, s. 265

⁸ Villa, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, s. 17

beskriver det fenomenologiska tänkandet som ett ensamt företag, som kräver ett tillbakadragande från världen.

Vad skulle Arendt själv säga? Enligt hennes levnadstecknare Young Bruehl sa Arendt: ”Jag är en slags fenomenolog. Men, ack, inte på Hegels sätt - eller Husserls.”⁹ Två naturliga frågor som uppstår är vad för slags fenomenolog och använder Arendt i sånt fall en metodisk ram i sitt tänkande? Av den här anledningen blir det intressant att lyfta in Loidolts bok *Phenomenology of Plurality*, eftersom hennes huvudsakliga argument och orsak till bokens uppkomst är hur pluralitetsbegreppet behöver placeras i en fenomenologisk kontext för att man ska kunna förstå det fullt ut. Pluraliteten är inte ett permanent tillstånd av att vara, utan det är till sitt väsen en bedrift som förverkligas när individer agerar eller handlar. Loidolt menar att det konventionella fenomenologiska närmandet oftast rört sig i den heideggerianska kontexten. Förutom detta, hävdar Loidolt att vi inte bara bör läsa Arendt som en politisk filosof, utan även läsa henne på samma sätt som andra-generations fenomenologer, som Sartre, Merleau-Ponty, Levinas och Patočka, vilka transformerade den klassiska fenomenologin.¹⁰ Loidolts bok är ett bra exempel på en återskapande tolkning som utmanar tidigare uppfattningar, likt Villas, och utvecklar på nytt Arendts fenomenologiska inställning till bland annat intersubjektivitet. För övrigt är det fascinerande att Loidolt som har tyska som modersmål upptäckte i den tyska versionen av *Människans Villkor* att den innehåller fenomenologiska drag vilka den engelska versionen av någon anledning utelämnat. I och med att Loidolt insisterar på att den fenomenologiska traditionen inte har utforskat den mänskliga pluraliteten på ett tillfredsställande sätt, är det minst sagt ett spännande forskningsfält. En komparativ undersökning av Arendt och Loidolt blir därför relevant för att se om den fenomenologiska linsen bidrar till en djupare förståelse av pluralitetsbegreppet i synnerhet. Eller för att se om det överhuvudtaget är nödvändigt att läsa Arendt inom denna kontext.

Kapitel ett: *Människans Villkor*

Arbete och tillverkning

I kapitlet ”Labor and work in extremis” konstaterar Dietz att Arendts redogörelser för begreppen arbete och tillverkning i *Människans villkor* är ”inte bara bärande, utan de bjuder faktiskt in till ett

9 Elisabeth Young-Bruehl, *For Love of the World*. New Haven: Yale University Press, 1982, s. 405 (egen övers.)

10 Sophie, Loidolt *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, London: Routledge, 2018. s. 7

överflöd av möjliga betydelser, några av dem motsägelsefulla.”¹¹ Dietz påpekar hur Arendts teoretiserande av arbetet inte enbart är externt bundet till de övriga aktiviteterna tillverkning och handlande. Hon menar att Arendt internt differentierar dessa begrepp genom att förutsätta en mångfald av förenade element som aldrig är statiska. Det här är något jag kommer att mejsla fram i detta kapitel, det vill säga hur begreppen likt en rhizomatisk struktur utvecklar sig utifrån de olika aktiviteterna. Utöver detta tillvägagångssätt leder Arendt oss alltid tillbaka till de olika ursprungliga begreppen, bestämningarna och fenomenen genom verket. Hon utför med andra ord etymologiska, semantiska och historiska redogörelser av till exempel skillnaden mellan arbete, tillverkning och handlande. Vi får således inte bara genomgångar i form av historisk filosofisk teori, utan även av begreppens betydelse inom den västerländska kulturen i stort. Därför börjar undersökningen i Arendts diskussion kring just arbetsbegreppets etymologi.

Hur förstår man då arbetet? Den ursprungliga betydelsen av arbete har, menar Arendt, inom de europeiska språken alltid stått för någon form av ansträngning med kroppen kopplad till olust och smärta. Att leva ett lätt liv, som gudarna, skulle för oss dödliga innebära ett livlöst artificiellt liv där vi förlorar vår naturliga vitalitet.¹²

Arendt beskriver sedan hur man under *den nya tiden* (som började under 1600-talet) teoretiskt började förhålla sig till arbetet genom bland annat en föreställning om arbetsglädje. Till följd av denna nya uppfattning blev lycka ett ideal som generaliserades och tanken var numera: lycka åt så många arbetande människor som möjligt. Arendt ställer sig kritisk mot denna tanke, som har sin grund i att hon anser att lycka är sällsynt och flyktigt.¹³ Lycka är inte något som man uppnår genom ett medvetet arbete, utan något som tillkommer en av slumpen. Mot bakgrund av detta konstaterar Arendt att själva betydelsen av ordet arbete inte längre förstås som möda och smärta, utan har kommit att innebära en föreställning om arbetsglädje.¹⁴

För Arendt är ett liv i arbete det enda sättet människan kan ingå i naturens kretslopp. Arbetets beskaffenhet kan liknas vid en cyklisk livsprocess och arbetets grundvillkor är livet självt. Dess beskaffenhet svarar inte enbart mot de biologiska processerna i våra kroppar (metabolism) och våra absolut mest livsnödvändiga behov som mat och tak över huvudet, etc. Det representerar vidare människors förmåga till fruktbarhet (ett naturgivet överflöd på tid och energi, något varje människa

11 Mary G, Dietz, ur *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2001. s. 96

12 Arendt, *Människans villkor*, s. 163

13 Arendt, *Människans villkor*, s. 149

14 Arendt, *Människans villkor*, s. 79

besitter), nämligen att samtidigt vara produktiva i arbetet och att reproducera oss själva i form av framtida arbetskraft (barnen). Arbetet är den enklaste tillvaron och en aktivitet som syftar till att upprätthålla livet genom att i synnerhet producera och konsumera livsnödvändigheter som mat. Det är således i en basal aspekt eftersom vi arbetar för att ha råd att köpa föda som gör att vi överlever.

Dietz menar att arbetande människors cykliska karaktär kan stå för överflöd men inte i första hand, utan arbetet ger främst upphov till flyktiga produkter som konsumeras och förstörs som en del av livscykeln. Av den här anledningen skapar inte arbetet några bestående eller varaktiga produkter, vilket därutöver betyder att det inte är möjligt, menar Arendt, att produkterna ger upphov till en gemensam värld.

Arbetet kräver inte (till skillnad från handlandet och den mänskliga pluraliteten) andra människors närvaro och av den här orsaken har arbetet, enligt Arendt, en antipolitisk natur som implicerar tre saker. *För det första*, att det finns ett visst tillstånd av ensamhet då arbetaren endast förhåller sig till materialet, inte till människorna. Vi är däremot tillsammans också i arbete, men inte som en enskild individ såsom i pluraliteten, snarare kan tillvaron i arbetet ses som att människorna är en del av arten och att vi därmed är utbytbara. *För det andra*, implicerar detta att individer, på grund av att vi inom arbetet är just utbytbara med varandra, smälter samman i ett kollektiv, något Arendt menar är direkta motsatsen till en gemenskap, eftersom en gemenskap behöver olika perspektiv.¹⁵ *För det tredje*, eftersom arbetet handlar om överlevnad, kastas man tillbaka in i kroppen och undandrar sig därmed offentligheten och livet i världen. En implikation av detta blir att fruktbarheten berövas under arbetsprocessen eftersom människan såsom arbetande djur, *animal laborans*, inte gör något annat än arbetar. En annan konsekvens som verkar ske med oss människor genom dessa tre nämnda företeelser bidrar till erfarenheten av världslöshet.

Grundläggande för arbetet är som bekant att man arbetar för sin egen skull och för att överleva. Man utför arbetet för det privatas skull, där man tenderar att avskärma sig från ett större perspektiv, eftersom arbetet inte utförs i offentligheten. Arbetet är på det här sättet inte bara något som är dolt från livet i världen, utan arbetets smärta blir en privat angelägenhet och det är en tyngd man får bära själv. Vad arbetets världslöshet explicit innebär är att människan blir utstött från världen och samtidigt instängd i kroppens privata karaktär där ”den är fången av behov och begär som ingen annan har del i och som aldrig helt kan meddelas andra.”¹⁶ Jag uppfattar inte detta som att Arendt på

15 Arendt, *Människans villkor*, s. 280-283

16 Arendt, *Människans villkor*, s. 161

något sätt förnekar kroppsliga plågor eller smärtor, utan vad hon menar är att kroppsligheten gör det svårare att erövra, och handla inom, den världsliga pluraliteten.

Detta leder oss in till den andra aktiviteten, tillverkning, eftersom uppfinnandet av redskap markerar uppkomsten av människan som skapare av ting. Den tillverkande människan, *homo faber*, underlättade arbetet och därmed livet för *animal laborans* i form av förbättring av arbetsredskapen, men trots detta är det fortfarande en verksamhet som var underkastad nödvändighetens ok. Verktygen ökar inte bara *animal laborans* naturliga överskott av energi och tid (fritid), vilket leder till ett överflöd av konsumtionsvaror, utan även arbetskraften. Vad det här resulterar i kommer vi få anledning att återvända till i avsnittet om det sociala.

I själva tillverkningsprocessen finns det en tidsbegränsning, en början och ett förutsägbart slut, till skillnad från den repetitiva ändlösa arbetsprocessen. Tillverkningsprocessen är dessutom bestämd av kategorierna mål och medel, det vill säga av att tinget, slutprodukten, är målet och att tillverkningsprocessen är medlet. Tillverkningens mål kan vi således förstå som att alla de ting som produceras är utilitaristiska objekt som människan anser sig behöva i varje historisk epok. Därför bestäms tillverkningens mål och medel ibland av krafter som hantverkaren inte kan styra över, eftersom hantverkaren helt enkelt måste kunna försörja sig och därför är beroende av att marknaden efterfrågar ett visst ting.

Homo faber, den tillverkande eller skapande människans, är inte bara en skapare av kulturer med hjälp av naturens material. *Homo faber* är herre och mästare över sig själv och därmed oberoende av allt och alla, till skillnad från den handlande människan inom pluraliteten som är helt och hållet beroende av sina medmänniskor.¹⁷

Samtliga aktiviteter i *Människans villkor* har vissa grundvillkor och tillverkningens är världslighet vilket innebär flera olika saker. För det första, att världen vi människor rör oss i konstitueras av tingen som *homo faber* har skapat, det vill säga tingvärlden är i den här bemärkelsen en mänsklig skapelse. För det andra, att människans subjektivitet konfronteras med objektiviteten, vilket kan förstås som att människor riktar sig mot världen där de skapade tingen ställts upp och agerar som objekt. Tingen är enligt Arendt viktiga därför att deras uppgift är att stabilisera en form av realitet för den föränderliga människan. På det här viset kan vi förstå *homo faber* som de kreativa skaparna av vår tingvärld och därmed av vår kultur. Det kan handla om tillverkningar i form av byggnader såsom kyrkor och kapell. Förutom detta framträder tingen i ett offentligt område i form av en

17 Arendt, *Människans villkor*, s. 191

bytesmarknad där idén är att verken ska demonstreras och skaparen får uppskattning. Arendt påpekar sedan att *homo fabers*, den skapande människans, relation till andra människor kommer till genom att byta sina produkter eller varor med dem, eftersom föremålen alltid framställs i isolering. Och visst är det en form av handel som uppstår i *homo fabers* offentliga rum i form av köp och sälj, men det är inte ett politiskt område. Vad det här beror på enligt Arendt är att *homo faber* ”bemästrar” inte människor, utan material och verktyg, något hon menar är opolitiskt.¹⁸ Opolitiskt eftersom att umgänge med människor (pluraliteten) i en handelssituation innebär rangskillnader.

Låt oss in ta ett slags helikopterperspektiv för att komma ihåg en del av uppsatsens frågeställning: På vilket sätt ger sig pluraliteten tillkänna inom de olika aktiviteterna, och hur förstås dessa mot bakgrund av pluraliteten?

Inom uppsatsens ramverk är det väsentligt att lyfta fram faktumet att utan handlande och tal hade det inte varit möjligt att förtingliga vare sig *animal laborans* produkter eller *homo fabers* tillverkade ting. Och utan *homo fabers* skapande av kultur hade det inte varit möjligt att återberätta den handlande människans levnadshistoria så att den fastnar i mänsklighetens minne. Världen och tingens verklighet är beroende av ”människornas pluralitet och ständiga närvaro, ty endast genom att ses, höras och ihågkommas av människor finns det något som bär vittnesbörd om deras skira existens.”¹⁹ Det centrala för tingen som produceras är att de är bestående och i avsaknad av dessa hade världen förmodligen varit mer instabil för den föränderliga människan.

Handlande och pluralitet

I uppsatsens bakgrund nämndes det hur varje människas (första) födelse in i världen är en början av Någon. Denna börjans princip, hävdar Arendt, sammanfaller med frihetens skapelse. Men hur ska vi egentligen förstå denna beskrivning av friheten?

I Kohns kapitel ”Freedom: the priority of the political” förklarar han att frihetens gåva förmedlas genom födseln, men människan föds inte fri, utan är född *för* frihet.²⁰ Samtidigt framhåller Arendt hur friheten är en enorm och farlig förmåga, och ett sätt människor kan hantera en sådan gåva är genom att kunna förlåta (en utveckling av detta samt frihetens förmågor återvänder vi till längre ner) och glömma (med hjälp av omdömesförmågan) felande handlingar. Genom detta behöver det finnas en ömsesidig förståelse att vara beredd att ändra sig och börja på nytt.²¹ Hämnd skulle till

18 Arendt, *Människans villkor*, s. 211

19 Arendt, *Människans villkor*, s. 134

20 Arendt, *Människans villkor*, s. 234

21 Arendt, *Människans villkor*, s. 314

exempel bara bli en *reaktion* på den ursprungliga handlingen. Förlåtandets och omdömetts förmåga besitter med andra ord kraften att börja om på nytt, att agera; häri ligger den potentiella mänskliga friheten.

Med ord och handlingar visar sig Någon (individen) för andra (i den andra födelsen vars drivkraft grundar sig i den första) genom att gripa tag i initiativet och framträda för andra som en unik individ i pluraliteten. Pluraliteten kommer därmed till genom handlande och tal. Det är också i förhållande till just handlandet som den mänskliga pluraliteten blir så pass grundläggande, och grundläggande på två olika sätt. Till att börja med visar sig pluraliteten genom att vi människor förstår varandra genom språk och kommunikation; pluraliteten ger med andra ord upphov till en form av likhet mellan människor. Likhet innebär dock inte bara en förståelse för människorna som kom före oss, utan också en förståelse för framtidens generationer genom att vi planerar deras framtid med olika varaktiga och bestående löften. Men pluraliteten innefattar inte bara likhet, utan även olikhet, förutan vilken vi inte skulle behöva något språk för att kommunicera. Olikhet visar sig dessutom i ”varje individs absoluta åtskillnad.”²² Arendt är tydlig med aporin som uppstår när mänsklig pluralitet å ena sidan är en mångfald, å andra sidan en mångfald där varje del är unik. Genom denna olikhet är det viktigt för Arendt att det inte leder till frågan ”*vad* är du?” utan till frågan ”*vem* är du?”.

Utifrån Arendts perspektiv är det som bekant besvärligt, kanske omöjligt, att förklara i ord det unika i *vem-någon-är*. Språkets tillkortakommande visar sig när vi försöker beskriva *vemet* eftersom det oftast resulterar i olika karaktärsdrag som en person delar med andra, konstaterar Arendt. Även Cavarero understryker att när någon framträder i pluraliteten är det centrala inte essensen, utan det som står på spel är *vem* som existerar och hans eller hennes unika personliga identitet. Att existera, skriver Cavarero, ”består i att avslöja sig inom en scen av pluralitet där alla, genom att visa sig för varandra, visar sig vara unika.”²³ Ett sådant avslöjande, där existens och framträdelse sammanfaller har både en ontologisk och fenomenologisk betydelse (detta återvänder jag till i nästa kapitel om Loidolt).

På pluralitetens scen är det genom talet som handlingen infogas i ett betydelsesammanhang. *Vem någon är*, som handlar eller talar, framträder endast för andra, och ens personliga identitet förblir dold för en själv. Den enda gången ens identitet framträder är i levnadshistorien. Detta innebär att

22 Arendt, *Människans villkor*, s. 231

23 Adriana, Cavarero, *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, London: Routledge, 2000, s. 20 (egen övers.)

en individs väsen (ej att förväxla med människans) framträder ”när livet svunnit och inte lämnat något annat efter sig än en historia.”²⁴

Vidare är det helt väsentligt att handlingarna åtföljs av tal, annars riskerar de att förbli obegripliga då det bakomliggande syftet kan vara att ”sabotera alla möjligheter till kommunikationer genom att ställa oss inför fullbordade fakta.”²⁵ Enligt Arendt skulle ett ordlöst handlande innebära ett slags anonymiserat handlande, eftersom genom handlingar och ord avslöjar sig människor alltid *vem* de är när de framträder inom den världsliga pluraliteten.

Framträdandet av ett *vem* inom pluraliteten skulle kunna ses som individualistisk, detta är något Dietz också lyfter fram i sin artikel.²⁶ En handfull svar från Arendts sida kan peka på att nyckeln ligger i talets och handlingens kvalitet som endast träder i kraft ”när människor talar och interagerar med varandra, och inte för eller emot varandra.”²⁷ Notera att hon skriver ”med varandra” här, och ytterligare en intressant synvinkel som kan tillföra klarhet till diskussionen har jag hämtat från en intervju med Arendt. Här för Arendt ett samtal om just handling och politik där hon säger att ”handling är ett ’vi’ och inte ett ’jag’.”²⁸ Vi får heller inte glömma bort hur Arendt lyfter fram aporin angående *vemet*. Detta betingar nämligen ”ovissheten i all politik och i alla mänskliga angelägenheter som utspelar sig direkt i människornas med-andra, utan tingvärldens [...] objektiviserande medium.”²⁹ Hur ska vi då förstå detta med-andra eller denna med-varo?

Handlandet är den enda verksamheten som är beroende av en samexistens eller samvaro *med andra*. Just med-varo kan vi även förstå som pluralitet och för att ge detta ontologiska heideggerianska begrepp en bakgrund tar jag hjälp av Seyla Benhabibs bok *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Benhabib förklarar att Arendt själv framhöll hur Heidegger svärtade ner den offentliga sfären genom att benämna den som ett slags distanserat och medelmåttigt fält. Men trots detta betonar Benhabib hur Heideggers i-världen-varo öppnade upp möjligheten för Arendt att tänka på det mänskliga handlandet och politiken.³⁰ Och själva grunden gällande pluralitet och handling är från Heideggers läsning av Aristoteles. Benhabib lyfter fram hur Arendt sedermera transformerade

24 Arendt, *Människans villkor*, s. 257

25 Arendt, *Människans villkor*, s. 236

26 Dietz, ur *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, s. 101

27 Arendt, *Människans villkor*, s. 237

28 Hannah, Arendt, *The Last Interview and Other Conversations*, Melville House, 2013, s. 205 (egen övers.)

29 Arendt, *Människans villkor*, s. 241

30 Benhabib Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Maryland: Rowman & Littlefield, 2003, s. xiv

bland annat kategorierna pluralitet och handling med sin politiska teori. Istället för att fenomenologer vänder sig till den moderna vetenskapens värld, där vi tenderar att förfrämliga oss från erfarenheten, är livsvärlden det primära för dem.

Arendt liknar med-varon med ett mellanrum i världen, människorna riktar sig till ”ting som angår världen, alltså det rum mellan människor i vilket dessa [...] tillgodoser sina objektiv-världsliga intressen.” Skaparen av tingvärlden eller det offentliga rummet är givetvis *homo faber*. Och hur mycket än *homo faber* isolerar sig från andra genom skapandet av verket, är han eller hon bunden till tingvärlden där det till slut ska finna sin plats, med andra ord bunden till människors med-varot, skriver Arendt.³¹

Det offentliga eller det politiska rummet är alltså en konkret plats för Arendt, dess verklighet är sprungen ur otaliga aspekter och perspektiv på något gemensamt. Man kan förstå detta som att den gemensamma nämnaren (som angår världen) konstitueras ur en *intersubjektiv* förståelse eller överenskommelse av de som samlats i detta objektiva mellanrum. Den gemensamma nämnaren behöver ha egenskapen att vara hållbar för den föränderliga människan. Därför kan den gemensamma nämnaren aldrig vara pengar eller en helt och hållet subjektiv känsla. Men, som vi kommer att se i nästa avsnitt om ”Det sociala” har arbetets mest extrema form inneburit att människor börjat förfrämliga sig från världen och dess gemensamma karaktär har gått förlorad.

Arendt diskuterar vidare något hon kallar det ”andra Mellan”, som konstitueras i det ovannämnda mellanrummet. Det andra Mellan är de mänskliga intressenas väv av relationer, som uppstår ur handlandet och talet.³² Dessa två, till skillnad från de övriga aktiviteterna, går varken att förtingliga eller objektifiera, eftersom de inte lämnar något tingartat efter sig. Detta påminner om det sociala som vi kommer att beröra i nästa analysdel; en annan intressant aspekt inom ett aktualiserande av handlande är den form av pluralitet som uppstår genom förlåtelsen och glömskan.

Man kan säga att våra handlingar, som förlåtelsen, ger upphov till konsekvenser som, å ena sidan, överskrider oss och som, å den andra sidan, fortplantar sig i en sorts reciprok rörelse och ger upphov till andra handlingar och till ny mening. Förlåtelsen och den form av positiva, aktiva glömska som uppstår besitter, enligt min uppfattning, en enorm skapelsekraft för inte bara den handlande individen, utan även för ett samhälles framtid. Men produkten av en handling är för Arendt inte realiseringen av ett uppsatt mål, utan produkten är historier som uppstår utan någon direkt avsikt när vissa mål eftersträvas. När ”vi” handlar behöver därmed inte meningens förlopp

31 Arendt, *Människans villkor*, s. 276

32 Arendt, *Människans villkor*, s. 242

alltid ses som kausal, eftersom det inte finns några ”händelser som entydigt hänvisar till framtiden, hur mycket de än må kasta ljus över det förflutna.”³³

Det är, dessutom, utifrån det här icke-deterministiska sättet att se på en handling som Arendt hävdar att friheten är en enorm och farlig förmåga. Liksom Kafka skriver i *Processen* ”Det är ofta bättre att vara kedjad än att vara fri”, uttrycker Arendt något liknande i samma intervju som jag refererade till här ovan, hur ett deterministiskt sätt att se på historien visar på en form av rädsla för frihet.³⁴ Men med tanke på att frihetsbegreppet hos Arendt är så pass omfattande behövs ytterligare ett djupdyk i hennes beskrivning av frihet.

I början av *Människans Villkor* diskuterar Arendt det grekiska tänkandet i allmänhet och antikens grundande av *polis* i synnerhet. Platon och Aristoteles såg människors sociala drag som något vi har gemensamt med djuren, och av den här orsaken såg de detta drag som en begränsning som vi tilldelats genom det biologiska livets nödvändigheter. De ansåg därutöver att den utmärkande mänskliga förmågan till politisk organisering inte bara bör vara särskild ifrån den sociala samlevnaden med hushållen (*oikia* eller ekonomi), utan det är en direkt motsättning till denna förmåga. Man gjorde därför en åtskillnad mellan det som var ens eget (det privata) och det som var gemensamt (det offentliga). Arendt framhåller att inom alla aktiviteter ansågs handlandet och talet som politiska, därför att de gav upphov till de mänskliga intressenas område.³⁵ Under antiken blev det tydligt att den politiska sfären var det enda området där friheten existerade, eftersom i denna sfär befriade sig människor från den nödvändighet livet påtvingar dem. Men ”den som vågade ge sig ut i det politiska rummet måste vara beredd att sätta sitt liv på spel.”³⁶

Arendt diskuterar vidare hur människan är en social varelse innan hon eller han kan bli en politisk varelse eller *zoon politikon*, som är den aristoteliska beteckningen. I förhållande till detta menar Arendt att vår samtida förståelse för olika politiska ordningsbegrepp som härska, behärskad och styre var för grekerna något som tillhörde det privata området och var därmed opolitiska. Inom det privata området, det vill säga hushållet, styrdes människan som social varelse av sin herre och här rådde ojämlikhet, till skillnad från *polis* där alla var jämlikar och dessutom, att vara fri inom polis innebar att ”varken härska eller bli behärskad.”³⁷ Vad som sedan skedde under den nya tiden var att *zoon politikon* översattes till animal socialis, med andra ord ett socialt djur. Det är också en av anledningarna till varför Arendt tycker översättning till animal socialis är problematisk, eftersom

33 Arendt, *Människans villkor*, s. 255

34 Franz Kafka, *Processen*, Novapress, 2012, s. 164

35 Arendt, *Människans villkor*, s. 53-54

36 Arendt, *Människans villkor*, s. 66

37 Arendt, *Människans villkor*, s. 61

hon helt enkelt inte anser att en handlande människa är ett socialt djur. Dessutom menar hon att vi människor förverkligar oss själva genom handlande och tal. Därför skriver hon under både på Aristoteles beteckning och att det sociala ej bör sammanblandas med det politiska.

Betyder detta att Arendt också skriver under på hur grekerna strukturerade den privata sfären? I inledningen till *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* är Villa övertygad om att det Arendt vill belysa är skillnaden mellan den politiska och hushållens sfär, då tydligheten i denna distinktion har gått förlorad. Förutom detta är hans uppfattning att utifrån Arendts diagnosticering av den moderna tiden, ville många i den moderna världen ”avsäga sig sin medborgerliga frihet och sitt ansvar och därigenom befria sig från 'bördan' av självständigt handlande och omdöme.”³⁸ Enligt Arendt är frihet fri tid att tänka handla och tala, vilket endast verkar kunna ske under politisk frihet.³⁹ Tvånget och våldet hör till hushållet. Ett fenomen som makt är just att kunna övertyga andra utan att använda våld. Arendts poäng är inte att vi ska tänka på den politiska världen som en analogi till det privata, således styrd av hierarkiska förhållanden, nödvändighet och tvång, utan se den i egenskap av en offentlig sfär, där mänsklig medborgerlig jämlikhet och frihet existerar. Detta argument som Villa för fram grundar sig i Arendts beskrivning av att härskande har inget med politik att göra, eftersom idén om medborgerlig jämställdhet förstörs, som egentligen är ”kännetecknet för *politiska* förbindelser och en demokratisk allmänhet.”⁴⁰ Därför sätter Arendt stor tilltro till aktivt medborgarengagemang i form av debatter, rådssystem och deltagardemokrati. Villa påpekar vidare att en rimlig orsak till Arendts beskrivning av dessa två motsatta levnadssätt är att det inte kan finnas någon enkel syntes av dem.

Under förhållanden där det inte längre existerar ett offentligt handlingsrum hotas interaktionen med andra när ”ingen längre vet vem den andre är. Då känner sig människor främmande, inte bara i världen utan även inför varandra.”⁴¹ Det här leder emellertid oss in på den situationen som har uppstått när den tillverkande människan har blivit till en arbetande människa och vilka problem Arendt ser i denna skiftning.

Det sociala

Tidigare nämndes det hur man under den nya tiden teoretiskt började förhållas till arbetet vilket även ledde till en förskjutning av samhället till ett arbetsamhälle. Den här historiska utvecklingen föddes

38 Villa, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, s. 8

39 Arendt, *Människans villkor*, s. 414

40 Villa, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, s. 10

41 Arendt, *Människans villkor*, s. 238

bland annat när arbetsdelningen genom den allmänna organisationsprincipen inkorporerades inom tillverkningsprocessen. Principen, skriver Arendt, stammar varken från tillverkning eller arbete, ”utan från det politiska området och människans förmåga att handla.”⁴² För *homo fabers* del blir detta problematiskt eftersom arbetsdelningen innebär en försvagning av själva hantverket och dess yrkeskunskap. Tillverkaren var inte längre själv med materialet, utan nu var arbetet förgrenat i olika delmoment och bakom varje delmoment utförde en annan arbetare sin uppgift, som därutöver sker med en kollektiv arbetskraft. Individens roll blir därmed endast av sekundär karaktär och denna systematiska arbetsdelning nyttjar individen. Det Arendt ritar upp här kan visserligen verka extremt. I Dietz kapitel menar hon dock att detta är själva syftet. För vad är det som verkar står på spel i det här sammanhanget?

Det Arendt vill få upp till ytan är ett slags pärlband av arbetets mest extrema funktioner som manifesteras i ett tillstånd där ett liv på jorden, å ena sidan har givits människan genom den första födelsen. Samtidigt som människan, å andra sidan berövas från detta tillstånd eftersom vi människor undandrar oss från det offentliga; en andra födelse inom pluraliteten blir därmed onåbar. Handlandets grundvillkor pluralitet har, enligt Arendt, gått förlorat. Hon understryker att dessa begrepps, det privata och det offentliga, innebörd har omformats till ”oigenkännlighet”.⁴³ Ett nytt paradigm växer istället fram ur det sociala eller privata hushållet, som steg in i den politiska sfären. Hushållets sociala angelägenheter uppslukar den politiska sfären och därmed det som tidigare tillhörde det offentliga. Hushållen maximeras och effektiviseras enligt arbetets- och livsprocessens principer, vilket innebär att dessa förs in i det offentliga rum.

För Arendt är det enda sättet att behålla en gemenskap och förfoga över framtiden att ingå varaktiga löften, eftersom världen är beroende av varaktighet.⁴⁴ Men detta går som sagt förlorat när arbetet ”koloniserar” det offentliga rummet och politiken går därmed förlorad till förmån för ett slags arbets samhäll där vi inte längre framträder som unika personer inför varandra i tal och handling, utan istället har blivit reducerade till utbytbar arbetskraft utan någon egentlig gemenskap. Vad som även föds ur den här historiska processen är masssamhället, där världen förlorar förmågan att skilja och förbinda människor. Processen ger dessutom upphov till att vi alienerar oss själva från världen.

42 Arendt, *Människans villkor*, s. 166

43 Arendt, *Människans villkor*, s. 68

44 Arendt, *Människans villkor*, s. 320

Pluraliteten går om intet i ett samhälle där människor inte längre kan ses och höras. Istället för en intersubjektiv överenskommelse om något gemensamt kan en form av hysteri uppstå i ett massamhälle när en enda aspekt överdimensioneras. Även här tycks det, vad jag kan se, som att det som Arendt vill få upp till ytan en del av massamhällets mest extrema form där ”alla är inspärrade i sin subjektivitet som i en isoleringscell, och denna subjektivitet blir inte mindre subjektiv och de erfarenheter som görs inom den inte mindre singulära på grund av att de verkar vara ändlöst multiplicerade.”⁴⁵

Den här distinktionen Arendt gör mellan det sociala och det politiska är dock problematisk av många skäl. En naturlig följdfråga jag skulle vilja ställa till Arendt är om hon menar att samhällets sociala problem bör vara skilt från det politiska och enkom vara en familjeangelägenhet? Var landar egentligen ansvaret? Arendt ger helt enkelt inte tillräcklig plats för den alldagliga politiska verkligheten och realiteten i *Människans Villkor*. Detta är, å ena sidan, även något Habermas menar, när han påpekar något som faktiskt är otänkbart i ett modernt samhälle, vilket är Arendts perspektiv kring att staten verkar, enligt hans läsning, vara avlastad från samhällsliga administrativa sysslor, som byråkrati och socialpolitiska frågor.⁴⁶ Å andra sidan bör det påpekas att det egentligen inte är särskilt förvånande att Arendt inte diskuterar en stats administrativa verksamheter. Jag menar, politiska idéer och tankegångar har kapaciteten att inspirera politisk handling, och idéerna formas genom de sociala och historiska omständigheterna som de utvecklas i och av de politiska ambitioner de tjänar.

Jag tycker, utöver vad som nämnts här ovan, att det är svårt att blunda för faktumet att vi lever under en dominerande ekonomisk struktur, det vill säga en kapitalistisk. Att ett samhälle i princip är uppbyggt på arbetstagare och konsumenter, där produktionsmedlen ägs av ett fåtal. Hur påverkar det egentligen inte bara vad jag tror är mina ”verkliga” intressen, men även vad som, låt säga, finns på den politiska agendan? Därför hävdar jag att det är problematiskt att säga vilka politiska angelägenheter som är mer intressanta än andra.

Kapitel två: *Phenomenology of Plurality*

Sophie Loidolt centrala argument i sin bok *Phenomenology of Plurality* är att pluralitet är ett nyckelbegrepp som måste förstås utifrån en fenomenologisk kontext i förhållande till mänsklig handling inom en delad värld. Det här kapitlet fokuserar på hur Loidolt förstår och utvecklar

45 Arendt, *Människans villkor*, s. 91

46 Burman, Anders (red.): *Att läsa Arendt*, Hägersten: Tankekraft förlag, 2017, s. 107

Arendts analyser av inte bara pluralitetsbegreppet som en fenomenologisk teori om intersubjektivitet, utan även olika bärande fenomenologiska begrepp som förekommer i *Människans Villkor*. Vissa av dessa begrepp får, enligt mig, en begripligare mening när de appliceras i Arendts filosofi, men vad händer med det politiska? I detta kapitel belyser jag därutöver vad jag ser som en risk i att gå bortom just det politiska hos Arendt om man fokuserar för mycket på hennes uppenbara fenomenologiska bakgrund.

Om jag liknade pluralitet med ett paraplybegrepp innan det här kapitlet, skulle jag nu likna det med en innovativ verktygslåda, eftersom nu får vi gå igenom pluralitetsbegreppets verktyg och upptäcka hur dessa går att använda. Med tanke på att Arendt själv aldrig visar hur hon arbetar fenomenologiskt, kan man undra vad Loidolts fenomenologiska läsning grundas i?

Förverkligande

Loidolt märker hur Arendt använder ett fenomenologiskt vokabulär i form av tematiska och operativa begrepp. Hos Arendt är de tematiska begreppen, bland annat: pluralitet, det offentliga, tillverkning, arbete, världslighet etc. Dessa begrepp har tematiseras och analyserats, men de lämnar inga tydliga fenomenologiska spår. Däremot är de operativa begreppen fenomenologiska i grunden, vilket motiverar hela Loidolts tolkning. Operativa begreppen är bland annat: aktualisering eller förverkligande, framträdelse, erfarenhet och värld. Loidolt menar att om vi tittar på de operativa begreppen hos Arendt så måste vi placera dessa i den fenomenologiska dimensionen, eftersom de kommer härifrån. Och om vi analyserar de operativa begreppen med hjälp av tematiska begrepp, så hjälper dessa oss att förstå. Vi måste alltså granska de fenomenologiska verktygen som Arendt använder, eftersom då får vi en annan bild av de tematiska begreppen i hennes verk. De operativa begreppen blir således verktyg som används för att förstå de tematiska begreppen. Detta är argumentet till varför man bör läsa Arendt fenomenologiskt, då hon använder fenomenologiska begrepp i en operativ mening. Man kan förstå skillnaden mellan tematiska och operativa begrepp som när Arendt bildar sina tematiska begrepp, liksom pluralitet, att hon använder andra begrepp eller tankemönster, för att *operera* genom bildandet av dessa, såsom *förverkligandet av pluraliteten*. Hon skapar och formulerar sålunda tematiska begrepp med hjälp av operativa. Vi kommer här nedan få erfara hur en sådan aktivitet hos Arendt sker, enligt Loidolts analys.

Med tanke på detta är det heller inte särskilt förvånande att ett begrepp som pluralitet enbart har definierats som en mångfald.

När pluraliteten förstås i en fenomenologisk kontext betyder det att den manifesterar sig som en *förverkling av pluraliteten i framträdelserummet*, och innan vi gör ett nedslag i framträdelserummet dröjer vi kvar i det operativa begreppet förverkligande. Vad Loidolt menar med denna nämnda formulering är att den är given som en intersubjektiv erfarenhet. Det betyder bland annat att ett förverkligande av pluraliteten är något som sker i verbal mening, när vi aktivt skapar något, till exempel för en konversation.⁴⁷ Loidolt menar att det är precis vad Arendt gör med pluralitet, det vill säga ett försök att analysera vårt möte med andra. Vad aktiviteter som handlande och tal bidrar med är en analys om hur det intersubjektiva förverkligas. Genom detta bör vi förstå pluraliteten som en fenomenologisk teori om intersubjektivitet. Man kan då säga att Arendt presenterar en fenomenologisk analys om hur det intersubjektiva som sådant skapas, således ej något associativt existerande, eftersom det finns ingen intersubjektivitet som ligger passivt till den mänskliga tillvaron. Vår intersubjektivitet skapas och omskapas hela tiden. Av den här anledningen menar Loidolt, och detta är också något jag betonade i inledningen till uppsatsen, att ett förverkligande av pluraliteten är en kontingent händelse som lika gärna kan hämmas aktivt. Om det inte vore för handling och tal, och i förlängning mänsklig frihet och interaktiva möten, då finns det ingen intersubjektivitet. Det är en pågående process som är ytterst bräcklig, eftersom en auktoritär ledare lika gärna kan försöka hindra konstitutionen av en intersubjektiv pluralitet. Ett intersubjektivt nätverk av mening vilar på den tillverkande världen. Det är också av dessa orsaker Arendt betonar att den tillverkande världen måste bevaras, eftersom den skänker mening. Genom handling och tal animeras världen och koms ihåg.

I detta metodologiska ramverk adderar Arendt strukturer av villkorlighet, skriver Loidolt, och som vi har sett i *Människans Villkor* hade samtliga aktiviteter olika villkor. Dessa strukturer ”visar sig i aktiviteter som formar, deformerar och förvandlar de meningsutrymmen som vi existerar i.”⁴⁸

Det är egentligen ingenting konstigt att olika aktiviteter har särskilda villkor. Att jag har valt att skriva en akademisk uppsats innebär såklart vissa villkor.

Till följd av detta blir det politiska artikulerat i Arendts arbete och Loidolt kallar det för ett ”begreppsmässigt medium”, ett medium vars funktion är ett seende som får det politiska att framträda när Arendt utvecklar det genom en fenomenologisk pluralitet. Loidolt vidhåller att pluralitet ”består i olika och oreducerbara tillgångar till världen som förverkligar och uttrycker sin

47 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, London: Routledge, 2018, s. 54

48 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 52 (samtliga citat som återges ur boken är egna översättningar.)

vara-en-oreducerbar-tillgång till världen genom att tala och agera tillsammans.”⁴⁹ Just begreppet *värld* är i den här bemärkelsen extra mångfacetterat, eftersom det är inte endast det mest grundläggande rummet där framträdelse sker, utan det är även platsen där pluralitet kan förverkligas i form av ett specifikt rum av mening. Om Arendts användning av begreppet framträdelse uppfattas som en metafor finns en risk för missförstånd, skriver Loidolt. Arendt ser nämligen framträdelse som konstituerande för verkligheten, men hur och på vilket sätt?

Loidolt förklarar i kapitlet ”The Emergence of Plurality” att pluralitet uppstår i en filosofisk kamp i frågan om verkligheten. Vad det verkar är denna realitetens kamp mellan Arendts tidigare lärare Husserl och hon själv. I denna fråga var inte Husserls intention att ifrågasätta verkligheten i en värld som har blivit splittrad av den moderna världen. Enligt Loidolt försökte Husserl att ”trolla fram’ ett ’nytt hem’ genom att relatera den alienerade världen till medvetandet.”⁵⁰ Arendt kallade detta för ett ”grundligt naivt försök.”⁵¹ Hon är dessutom uttryckligt kritisk mot medvetandets former, då hon vänder sig mot det enskilda perspektivet på världen.

Jag vill här bara påminna läsaren om vad som diskuterades i första kapitlet; det som bland annat skedde i och med arbetssamhällets historiska process och den marknadsekonomi som följde ur detta har i längden inneburit att vi avförtrollat världen, vilket alltså alienerade oss från världen. Detta är inte på grund av en avsaknad av religion. Utan att vi tvivlar på våra egna sinnens vittnesbörd nu när vi har vetenskapliga instrument som är betydligt bättre, diskuterar Arendt i sista kapitlet ”Vita Activa och den nya tiden”. På det här sättet förfrämligar vi oss från våra egna sinnen. Arendts idé är att vi inte längre ser världen så som vi trodde att den var. För Arendt är det därför ytterst centralt att *verkligheten* ”måste tänkas på nytt under modernitetens villkor.”⁵²

Vi kan härleda ett sådant nytt sätt att tänka till diskussionen som fördes med Arendt i uppsatsens kapitel ”Handlandet och Pluralitet”, där det togs upp hur verkligheten är grundad på en intersubjektiv överenskommelse gällande något gemensamt. I denna fråga blir Arendts förståelse av framträdelserummet viktig menar Loidolt, då Arendt ser framträdelse som konstituerande av verkligheten. Det är i framträdelserummet som sanning i pluraliteten kan bildas, eftersom åsikter motsägs och befästs, så skapas något gemensamt. Till skillnad från det avskilda filosoferandet och tänkandet som egentligen aldrig utmanar sina kogniserade tankar och sanningar. Detta kan ses som ett svar till Villa, som var tveksam till det fenomenologiska tänkandet. Därutöver vill jag belysa

49 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 53

50 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 29

51 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 25

52 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 30

svårigheten i att särskilja syntesen mellan tanke (eller kontemplation) och handling, då den ena är beroende av den andra. Loidolt påstår nämligen inte att Arendt förkastar filosoferandet eller tänkandet, utan förklarar att Arendt betecknar dessa som förberedande faser i mötet med verkligheten för en själv och världen. Frågan om verkligheten uppnår människan när hon ””handlar utifrån sin egen frihet som är förankrad i spontaniteten och ansluter sig genom kommunikation med andras frihet.””⁵³

Loidolt argumenterar för att den samtida fenomenologiska förståelsen av erfarenheten är en transcenderande rörelse från självet där jaget upplever verkligheten. Det är en rörelse bortom oss själva, vi är inte här, utan där, i ett pluralt möte med andra.⁵⁴ Det blir en sorts omvänd eller negativ struktur när ”människan” erfar verkligheten, eftersom enligt denna struktur är människan alltid ett överskott, något *mer* i kommunikationen med andra.

Om vi tänker tillbaka på vad jag visade i första kapitlet i *Människans villkor* kan vi nog förnimma erfarenhetens transcenderande rörelsen, åtminstone i handlingen. Men, jag tycker mig också se denna aktivitet i upplevelsen av friheten. Först, hur vi genom den första födelsen *kastar* oss ut i en värld, vilket är den kanske mest grundläggande formen av erfarenhet och handlande. Varje form av handling innebär därmed en risk, eftersom handlandets konsekvenser *överskrider* oss, vilket ger upphov till andra handlingar och till ny mening. I det här slutskedet verkar friheten ligga till hands för oss människor, då det blir en aktiv rörelse mot något *mer*. Att frihet är något som finns i världen bör inte uppfattas som att människan föds fri eller för den delen är fri som i ett konstant tillstånd. Vi verkar kunna erfa friheten när vi förlåter en felande handling, eftersom det sker i en kommunikation med andra. Erfarenheten av friheten framträder, vad jag kan se, likt en transcenderande rörelse som förverkligas i pluraliteten och handlingen, det vill säga i mellanmänskliga relationer i med-varon eller världen. Eller för att uttrycka det något mer konkret: friheten manifesteras genom ett handlande.

I det här stycket ska jag försöka förklara vad för fenomen som Loidolt menar ligger dolt i framträdelsens sfär som en fenomenologisk pluralitet har som avsikt att återhämta. Av den här anledningen gör Loidolt gällande att Arendts huvudfenomen är *pluralitet i sitt förverkligande tillstånd*. Vad som sker i detta tillstånd är ”*verkligheten att dela en värld* i lägen av interaktion och *framträdelsen av oreducerbara och unika jag* i denna process, inklusive ens eget jag.”⁵⁵ Själva

53 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 36

54 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 37

55 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 65

tanken på vad fenomenologi är bygger på en sorts ansats att analysera försöken till förstapersonsperspektivet. När Arendt tar sig an ett sådant perspektiv genom ett fenomenologiskt tillvägagångssätt börjar reflektionen, enligt Loidolt, från ”insidan” av en gemensam erfarenhet i med-varon. Förverkligande av pluraliteten levs igenom, men inte av en enskild person, utan ”framträdelsens öppenhet och offentlighet pekar på ett primärt tillstånd av gemenskap och interaktion.”⁵⁶ En realitet som kännetecknas av ett förverkligat tillstånd som subjekten delar med varandra, och deras multipla förstapersons upplevelser där världen och föremålen dyker upp, manifesterar sig själva inom denna värld i form av interaktion. Detta är det dolda fenomen som Loidolt hävdar en fenomenologisk pluralitet avser att återhämta, det vill säga en pluraliserad framträdelse. Eller som jag beskrev det i avsnittet ”Handlade och Pluralitet”, att det sker en sorts intersubjektiv överenskommelse över det ting som framträder framför människorna som samlats.

En tolkning av erfarenheter får inte ske från utsidan som i en tredje-persons perspektiv utan förklaringen måste ske från ”’insidan’ av själva upplevelsen.”⁵⁷ Vi kan nämligen se här ovan hur ”insidan” hos Arendt är pluralt med multiplicerande perspektiv. Det vore därför missvisande att förstå pluralitetsbegreppet som kvantitativ multiplicitet eller en mångkulturell mångfald. Om man skulle närma sig pluraliteten på detta sätt, alltså från utsidan eller från ett tredje-persons perspektiv, leder det endast till en fråga om ”vad” någon är. Vad pluralitet för Arendt även betyder är ett närmande utifrån en första-persons upplevelser.

Trots att ett förverkligande av pluraliteten har kraften att bevara handlande och samtidigt upprätthålla framträdelse inom det offentliga, argumenterar Arendt för att självaste upplevelsen av aktiviteten handlande har fallit i glömska. Därför är det inte förvånande att Arendts mål är en återupplivning av att erfara det offentliga rummet, där övertygelser och åsikter kan framträda. Eller åtminstone, skriver Loidolt, att skapa en allmän kännedom om denna ”förlust av mänsklig erfarenhet.”⁵⁸

Värld

En vidare förståelse av det operativa begreppet *värld* får bli det sista avsnittet i detta kapitel. Världen är framträdelseummets scen, och platsen där pluraliteten kan förverkligas i ett specifikt rum av mening. Loidolt konstaterar att inom Arendts världsbegrepp utvecklar hon tre olika idéer

56 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 65

57 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 78

58 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 81

som står i relation till varandra. Eller rättare sagt utvecklar Loidolt dessa tre världsföreställningar utifrån den fenomenologiska uppfattningen om både det tematiska och operativa världsbegreppet.

Den första, är den ”framträdande världen”, vilken Loidolt hävdar är Arendts ”fenomenologiska och anti- eller post-metafysiska grund.”⁵⁹ Vad det här innebär, enligt Loidolts analys, är att vi är *av* världen i den meningen att vi i första hand och oundvikligen finner oss själva som framträdande varelser inför andra, detta utgör vår verklighet. Det finns två sätt att försvinna från denna gemensamma värld. Antingen genom ett slags subjektivt tillbakadragande i form av tänkande, eller på ett rent objektivt vis, vilket är, menar Loidolt, lika med döden.

Den andra världen är mellanrummet i världen, vilket jag nämnde i kapitlet ”Handlande och Pluralitet”. Det är objektens och objektivitetens värld eller tingvärlden. Vi relaterar till objektiviteten genom en praktik: världs-byggandet och det innebär helt enkelt att vi bygger en gemensam och stabil värld för den föränderliga människan. Denna värld är människornas hem, det hem som skyddar oss mot naturens enorma kraft, som i sin tur styrs av den eviga livscykel.

Den tredje och sista är med-världen eller det ”andra Mellan”. Det är produkten av en förverkligad pluralitet som uppstår genom våra intersubjektiva relationer, vilken upprätthåller en värld där vi kan existera som människor. Handling och tal adresserar direkt till denna värld, och genom att vi relaterar till det första mellanrummet skapas de mänskliga relationernas väv ständigt. Denna värld är inte gripbar men det gör den inte mindre verklig än den framträdande världen vi har gemensamt.⁶⁰ Pluralitet är som vi nu vet en aktiv uppkomst av inte bara möten med individer, men också av värld, och som dessutom hänger samman med de övriga mänskliga aktiviteterna.

Dessa tre nämnda världsföreställningar ska vi därmed inte uppfatta som tre olika världar, utan som två sammanhängande meningsfält inom den framträdande världen, hävdar Loidolt. Det som förverkligandet av pluraliteten framförallt bidrar med enligt Loidolt i den gemensamma världens gemenskap är sålunda ett specifikt meningsutrymme. Loidolt argumenterar för att det är därför Arendt inte bara betonar pluraliteten, utan även hur värld och världslighet är angelägna politiska problem.

Den här passagen som Loidolt diskuterar angående de olika världsföreställningarna är alltså utifrån den fenomenologiska uppfattningen. För mig är den här diskussionen problematisk ur flera olika aspekter. Min uppfattning om den första ”framträdande världen” som Loidolt beskriver är först och främst att den inte direkt är närvarande i *Människans villkor*. Här blir dessutom Cavareros

59 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 98

60 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 98

läsning relevant, då hon menade att där existens och framträdelse sammanfaller har både en ontologisk och fenomenologisk betydelse.

Loidolt tar upp den här tråden som Cavarero startade genom att hävda att i den framträdande världen sammanfaller existens och framträdelse samtidigt. Vad Loidolt grundar sitt resonemang på är hur Arendt närmar sig *framträdelse* i verket *Life of Mind*, där Arendt använder *framträdelse*, ”som dess ontologiska förutsättning.”⁶¹ Vad som står på spel för Loidolt är att Arendt vill visa på svårigheten där framträdelsens ontologiska status är, å ena sidan neutral, å andra sidan har en sorts politisk innebörd. Loidolt skriver att ”Ontologi är inte ett sådant neutralt område som det politiska ’därefter’ bygger på.”⁶² Loidolt argumenterar för att Arendt vill ifrågasätta och förstöra ett klassiskt metafysiskt fägelperspektiv på ontologi, och Arendts metod är, enligt Loidolt, hennes medvetna svängning mellan ”det ontologiska” och ”det politiska”.

Om jag däremot vänder mig till *Människans villkor* skriver Arendt i en passage att ”Det faktum att vi är födda är nämligen den ontologiska förutsättningen för att det över huvud taget finns något sådant som handlande.”⁶³ Faktum är att detta är den enda gången Arendt nämner ontologi i *Människans villkor*. Helt riktigt är det att *framträdelse*rummets scen är världen, och platsen där pluraliteten kan förverkligas i ett specifikt rum av mening. Framträdelse rummet i *Människans Villkor* är själva produkten av mänskligt handlande och tal. Framträdelse rummet och väven av människor emellan (det andra Mellan), men också det första mellanrummet beror på varandra, de båda grundlägger och kräver varandra.

Säkerligen har *framträdelse* både en ontologisk och fenomenologisk betydelse, men har den en politisk betydelse? Vad kommer först, är det människans existens eller det politiska? För mig är det här svaret enkelt, och jag antar att det beror på vilken sorts ontologisk position som intas. Politik existerar inte oberoende av oss människor, utan jag anser att vi konstruerar det politiska genom exempelvis vårt språk, det vill säga det politiska finns inom oss.

Loidolt gör en ganska, enligt mig, oförenlig tankegång som är hämtad ur två olika verk. Jag har i vilket fall svårt att se hur Arendt skulle i princip säga att allt är politiskt. Pluraliteten är villkoret för allt politiskt liv, men som Arendt själv skriver i inledningen till *Människans villkor* är människan i *singularis* inte en politisk varelse.

61 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 102

62 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 105

63 Arendt, *Människans villkor*, s. 323

Nu kommer vi in på hur Loidolt analyserar och förstår Arendts diskussioner om det privata, det offentliga och det sociala. I och med detta återvänder vi till den diskussion som tidigare fördes i kapitlet om Arendt. Loidolt understryker nämligen problematiken när Arendt håller vissa världsöppnande mänskliga aktiviteter högre än andra. Å ena sidan framhäver hon att Arendt menar att i vår värld finns det vissa livsförhållanden (födelse, död och olika kroppsfunktioner) som bör skyddas från det offentliga synligheten. Å andra sidan argumenterar hon för att det Arendt vill visa är att vissa aktiviteter inom det privata, de som bibehåller och förbättrar människors livsförhållanden (arbete, tjäna pengar, etc.), blomstrar när dessa synliggörs i det offentliga. De enda aktiviteterna som är i *behov* av synlighet är handlande och tal, det vill säga ett förverkligande av pluraliteten. I en begränsad form i det privata kan pluralitet förverkligas genom vänskap och respekt. Därför betonar Loidolt att Arendt inte på något sätt gör anspråk på att ha insikt kring vilka aktiviteter som tillhör det offentliga respektive det privata. Loidolt påstår att vad Arendt snarare understryker är att ”viss logik *bör inte* dominera det offentliga för en utveckling av pluralitetens skull - som [...] kräver särskilt skydd i vår tid.”⁶⁴

Ett problem blir då det socialas uppkomst, och från Loidolts läsning av den tyskan versionen av *Människans Villkor* bidrar hon här med en liknande tolkning jag gjorde i diskussionen kring det sociala. Att det sociala är resultatet av det offentliga och livets logik, - en hybrid som slutligen förmedlas genom denna logik, det vill säga endast livsprocesser och livsintressen. Också Loidolt påpekar att ”det sociala” behöver inte per automatik innebära att Arendt är fientlig mot livet som sådant och dess intressen. Det visar endast att det är ett politiskt problem, och kan förstås som att Arendt explicit bekymrar sig över sårbarheten och behovet av att skydda det individuella livet, alltså rätten till privatliv eller integritet. Loidolt lyfter sedan fram att när det argumenteras för vad som tillhör ”det politiska” respektive ”det sociala” är en sådan debatt i allra högsta grad politisk.⁶⁵ Arendt själv verkar antyda att människor har rätt till hög social standard, hävdar Loidolt. Och att göra en sådan distinktion (social/politisk) kan faktiskt, menar Loidolt, bidra med ett annat perspektiv hur vi ser på olika politiska frågor. För Arendt är det en fråga om "*ansvar* för att försvara logiken i framträdelsen av pluralitet.”⁶⁶ Pluralitetens inneboende logik är trefaldig, hävdar Loidolt. Den bygger på *livets* och *världslighetens*, det vill säga våra hems sårbarhet. När detta tryggas *förverkligas pluraliteten i framträdelserummet*. Världen är framträdelserummets scen, och platsen där pluraliteten kan förverkligas i ett specifikt rum av mening.

64 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 143

65 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 147

66 Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 145

När Arendt diskuterar att ett offentligt rum i världen är beroende av varaktighet och att världen måste bli oförgänglig, skulle det kunna uppfattas som fåfängt. En respons till detta är hur Arendt framhåller grekernas *polis*, då denna sfär faktiskt var ”en garanti mot det enskilda människolivets fåfänglighet och förgänglighet”.⁶⁷ För vad fenomenet av ett förverkligande av pluraliteten innebär är inte bara ett reciprokt ansvar för den gemensamma världen, utan även ett etiskt ansvar gentemot varandra, skriver Loidolt. Detta realiserar av *vemet* och *vi-formen*. Genom ett sådant etiskt ansvar tar vi hand om världen och utesluter samtidigt möjligheten till ett poserande handlande. Detta ställer ett krav: handlingen bör identifieras som ett stordåd.

Loidolt utvecklar ett förverkligande av pluralitetens etiska perspektiv genom att likna det vid att skapa musik, mer exakt en jazzföreställning eller att jamma, tillsammans. Med en sådan liknelse undviker Loidolt inte bara det agonistiska (tävlandet), eftersom det nödvändigtvis inte producerar vinnare eller förlorare. Att skapa musik tillsammans innebär också en reciprok uppmärksamhet på föreställningens framgång som helhet, snarare än ett specifikt telos. Det väsentliga är inte hur bra föreställningen är, utan det essentiella är ”hur *de spelar tillsammans*.”⁶⁸

Jag är mer eller mindre affirmativt inställd till vad Loidolt skriver angående ett etiskt ansvar för världen och för varandra. Men, jag kan inte rå för att se det problematiska i hur Loidolt beskriver pluralitetens etiska perspektiv som ett icke-tävlande eller en icke-politisk kamp. Det riskerar, enligt mig, att underskatta och underminera den kraft som en politisk kamp i själva verket besitter. För att kunna förändra något, politiskt sett, är det snarare en nödvändighet att det i slutändan finns vinnare och förlorare.

Slutsats

För att återknyta till uppsatsens inledning och första frågeställning har vi först kunnat se i Arendts analyser skillnaderna i samtliga aktiviteter där första delen började med arbetets grundläggande villkor, som är livet, naturen och dess subjekt var *animal laborans*, vars aktivitet är att arbeta. De producerade i sin tur konsumtionsvaror och i en begränsad form såg vi, med hjälp av den andra delen och av Loidolt, att ett förverkligande av pluraliteten kan ske i det privata genom framträdelse av vänskap och respekt. Detta ledde till tillverkningens och *homo fabers* villkor som tidigare nämnt var världslighet. *Homo faber* aktiverade sig genom olika arbetsmetoder när de producerade utilitaristiska objekt, som verktyg, arkitektur och konstverk. Deras offentliga område kunde vi

⁶⁷ Arendt, *Människans villkor*, s. 89

⁶⁸ Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, s. 236

uppfatta som en bytesmarknad och den var i sin tur deras form av intersubjektiva relationsskapande sfär där de därutöver presenterande objekten som framträdde i detta rum, vilket betyder att deras pluralitet sker i isolering gentemot omvärlden.

Efter arbete och tillverkning analyserade vi Arendts teori om handling, där vi nu vet att dess grundvillkor är pluralitet för *zoon politikon* eller ”personen” som förverkligas när han eller hon handlar och talar. Man kan förstå detta som att handlande är en pluraliserad kommunikation inom framträdelserummet. De producerade, enligt Arendts teori, livshistorier, mening och historia. Förutom detta är deras intersubjektivitet grundad inom ett slags allmänt politiskt liv. Man kan därför säga att pluralitet är en exklusiv och privilegierad form av mänskligt erfارande.

Vad Sophie Loidolts analyser visade var först hur de operativa begreppen som Arendt använder oftast lämnats odefinierade och oanalyzerade. Av den här anledningen var det fruktbart för uppsatsens syfte att ta sig an ett sådant uppdrag, det vill säga använda de fenomenologiska verktygen som finns i *Människans Villkor* för att analysera och definiera de tematiska begreppen genom de operativa begreppen. Ett minst sagt originellt perspektiv som Loidolt bidrog med var att jag kunde, likt att lägga ett pussel, placera pluralitetsbegreppet i en fenomenologisk teori om intersubjektivitet. När ett förverkligande av pluraliteten sker i verbal mening presenterar Arendt en fenomenologisk analys om hur det intersubjektiva skapas. Om det inte vore för handlande och tal finns det ingen intersubjektivitet och därför är en sådan process synnerligen bräcklig.

Med tanke på att pluralitet uppstod i en fråga om realitet blev Loidolts analys av framträdelserummet som ett konstituerande av verkligheten en central utgångspunkt. Den fenomenologiska kontexten visade sig sedan användbar i erfarenhetens transcenderande rörelse där jaget upplevde verkligheten i en kommunikation med andra. Med hjälp av Loidolt kunde inte bara handlandet utan även friheten framträda genom denna transcenderande rörelse, vilket innebär att friheten endast framträder i handlandet. Man kan därmed säga att frihet är att handla.

Vi kunde även se hur pluralitet i sitt förverkligande tillstånd i med-varon möjliggjorde en tolkning av erfarenheter från insidan av ett erfارande, det vill säga utifrån förstapersonsperspektivet. Denna insida var pluralt med multiplicerande perspektiv, vilket jag uppfattade som att det skapades en intersubjektiv överenskommelse över något gemensamt.

Naturligtvis är det möjligt att läsa Arendt genom en mångfald av linser, den fenomenologiska är en sådan. Vad Loidolt bidrar med är ett nytt sätt att förstå pluralitetsbegreppet och i viss mån en fördjupning av *Människans villkor*, något jag lyckats visa i uppsatsens sista del. Men, i jämförelsen upptäckte jag att det finns en risk att man går bortom det politiska i Arendts tänkande när det till exempel läggs alldeles för mycket fokus på världsbegreppets fenomenologiska bakgrund eller

hennes ontologiska position. Detta skedde framförallt när Loidolt diskuterade de tre olika världsföreställningarna och den framträdande världen där existens och framträdelse sker sammanfaller samtidigt. Samtliga tre blev politiska utifrån hur Loidolt hävdade att Arendt medvetet svängde mellan det ontologiska och det politiska baserat på två olika verk. Framträdelse har säkert en ontologisk och fenomenologisk betydelse men, min slutsats är att man inte kan politisera allting. Att läsa Arendt fenomenologiskt för att hon använder vissa (fenomenologiska) begrepp i en operativ mening kan med andra ord leda oss bort från det politiska. Ännu en nackdel som jag upptäckte i jämförelsen var Loidolts etiska tolkning av ett förverkligande av pluraliteten där vi-formen inte fokuserade på ett slags politisk kamp eller tävlan. Jag vill påstå att det är ett ganska privilegierat (och konformistiskt) sätt att se på politik, och som jag nämnde finns det en risk att man underminerar inte bara olika historiska politiska kamper, eller samtida för den delen, men också Arendts tilltro till aktivt medborgarskap, som framhåller medborgarengagemang, politisk handling och frihet.

Jag har nu i den här uppsatsen visat hur de olika aktiviteterna skiljer sig åt och på vilket sätt pluraliteten ger sig tillkänna inom handlande, arbete och tillverkning. Förmodligen är det emellanåt utopiska idéer Arendt bidrar med i och med hennes starka tilltro på inte bara det offentliga rummets funktion, men också människors förmåga till handling. Detta är enligt mig nödvändigt i en tid där populismen frodas och hårdare tag ropas, då behövs det gläntor där politiska idéer får växa för att kunna inspirera politisk handling.

Litteraturförteckning:

Arendt, Hannah: *Människans villkor: Vita activa*, översättning av Joachim Retzlaff, Göteborg: Daidalos, 2017.

Arendt, Hannah: *The Last Interview and Other Conversations*, Melville House, 2013

Benhabib Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Maryland: Rowman & Littlefield, 2003 (andra utgåvan).

Burman, Anders (red.): *Att läsa Arendt*, Hägersten: Tankekraft förlag, 2017.

Cavarero, Adriana: *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, London: Routledge, 2000.

Figur 1: Kostabi, Mark: *Useless Knowledge*, 2003

Loidolt, Sophie: *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, London: Routledge, 2018.

Villa, Dana (red.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2001.

Kafka, Franz: *Processen*, Novapress, 2012.

Young-Bruehl, Elisabeth: *For Love of the World*. New Haven: Yale University Press, 1982.