

Tænkning og læsning – forberedelser til handlingslivet

1. Indledning

I 1961 fulgte Hannah Arendt retssagen mod krigsforbryderen Adolf Eichmann, og skrev i denne sammenhæng en reportageserie, der først blev udgivet i *The New Yorker* fra februar til marts 1963 og senere samme år som bogen *Eichmann in Jerusalem*.¹ Hendes sigte med reportagen var bl.a. at beskrive, analysere og forstå forbryderen Eichmann for derigennem at forstå, hvorledes naziregimet kunne operere og fungere.

Hendes beskrivelser og analyser viste et i bund og grund uhyggeligt normalt menneske. Af samme grund, mente Arendt, at eksemplet Eichmann kunne beskrive noget generelt om menneskets væren og tænkning, og hun kredsede også i sin senere filosofi fortsat om tilfældet Eichmann og hans banale ondskab.²

Den banale ondskab er en ondskab uden *motiv*. Ondskabens handlinger grunder ikke i f.eks. had, begær, misundelse eller svaghed, men derimod, som Arendt konstaterer, i tankeløshed.³ Tankeløshed – eller *fravær af tænkning* – kan altså kobles sammen med banal ondskab i betydningen af 'udførelsen af moralsk ureflekterede handlinger, hvori man ikke gør sig sin andel i andres lykke og ulykke klart', hvilket omvendt betyder, at *tænkning* bør kunne sammenkobles med udførelsen af moralsk reflekterede handlinger.

1 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* [1964], München & Zürich: Piper, 1986.

2 Se f.eks. Arendt, *The Life of the Mind* [1971], New York: Harcourt, 1978 og *Über das Böse* [2003], München & Zürich: Piper, 2015.

3 Arendt, *The Life of the Mind*, p. 4.

I 1971 skrev Arendt således *The Life of the Mind*, hvor første del handler om, hvad tænkning egentlig er – og dermed også underforstået, hvad tankeløshed eller fravær af tænkning indebærer. Arendt konstaterer bl.a., at mennesket per definition er et tænkende væsen, men lige så vel, at det er et talende væsen, og at menneskets talesprog derfor kan være afgørende for tænkningen og dermed den fornuft, der er blevet sammenkoblet med menneskets evne til moralitet. Hun havde netop bidt mærke i Eichmanns manglende evne til at artikulere sig og hans overdrevne brug af floskler og koblede denne observation til hans fravær af tænkning.⁴

Denne artikels sigte er i første del at give en fremstilling af, hvordan tænkning i et arendtsk perspektiv kan forstås, og hvorledes den har indflydelse på vores moralske dømmekraft. Næste del af artiklen skal vise, hvorledes sproget sammen med erindring og forestillings-evne er en nødvendighed for tænkningen forstået som en indre dialog mellem et Jeg og sig selv som en Anden. Den afsluttende del belyser sprogets virkning på vores forestillingsevne, dømmekraft og tænkning og dermed evne til moralitet ved først at forholde sig til Herbert Marcuses analyse af et én-dimensionalt samfunds sprogs negative indflydelse på menneskets tænkning, for dernæst at belyse Arendts forståelse og brug af metaforen som en modsætning til én-dimensionalitet. Til sidst skal Paul Ricœurs mimesis-teori i samspil med Arendts forståelse af tænkningen give et billede af, at litteraturens sprog kan fremme tænkningen og derved have indflydelse på både menneskets moralitet og handlingsliv.

Artiklen trækker hele vejen igennem tråde til Kants filosofi, idet Arendts filosofi i høj grad både beror på og til tider stiller sig i modsætning til Kants tænkning.

2. Hvad er tænkning?

Første del af Hannah Arendts værk *The Life of the Mind* bærer titlen 'Thinking'; her analyserer hun, hvad den menneskelige tænkning er og konstaterer: "[O]ur ability to think is not at stake: we are what men always have been – thinking beings. By this I mean no more

⁴ Se fx. Arendt, Eichmann in Jerusalem, p. 77.

than that men have an inclination, perhaps a need, to think beyond the limitations of knowledge, to do more with this ability than use it as an instrument for knowing and doing.”⁵

Mennesket er altså ifølge Arendt per definition et tænkende væsen. Men indebærer dette, at mennesket også per definition er et fornuftsvæsen? Arendt mener, som det fremgår af citatet, og er her på linje med Kant, at det at være et tænkende væsen i hvert fald indebærer, at mennesket har en tilbøjelighed til at ville tænke ud over erkendelsens grænser, og altså vil bruge sin tænkning til andet end blot at kunne erkende og handle. Arendt skelner derfor ligesom Kant mellem forstand og fornuft, men pointerer, at Kant har ”fejlet” ved at forsøge at finde fornuftens mulighed for at *erkende sandheden* – f.eks. i forbindelse med moralen. Fornuften kan *ikke* erkende – den kan ikke vide – og hvor Kant mente, at han derfor måtte inddrage troen for at kunne forsvare fornuftens hang til at afsøge metafysiske begreber⁶, mener Arendt, at han med sin skelnen mellem forstand og fornuft egentlig skelnede mellem viden og *tænkning* som sådan⁷. Tænkning er altså hos Arendt fornuft *per se*.

Forstanden derimod er den videbegærlige del af den mentale proces, vi normalt kalder tænkning, der kan søge (videnskabelig) ’sandhed’ og altså erkendelser i den fysiske verden, og med Arendts skelnen er det muligt at sidestille forstanden med en instrumentel og videnskabelig rationalisme, hvorimod fornuften transcenderer grænserne for det, vi kan vide og søger svar uden for det fysiske rum, som ifølge Arendts tolkning af Kant ”are of the greatest existential interest to man”⁸. Fornuften søger med andre ord ikke sandheden, men derimod *mening*.⁹

Arendt gør med denne forestilling om fornuftens funktion som en søgen efter mening op med den gængse forestilling om sandhed. Hun gør følgelig op med forestillingen om, at sandhed er noget, der ligger uden for vores verden af fremtrædelser, og som mennesket kun kan få et glimt af gennem den rene spekulative tænkning –

5 Arendt, *The Life of the Mind*, pp. 11f.

6 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781/87], i Kant, *Die drei Kritiken*, Köln: Anaconda, 2015, AA 19.

7 Arendt, *The Life of the Mind*, pp. 13f.

8 Ibid., p. 15

9 Ibid.

kontemplationen – hvilket har været den fremherskende antagelse i læren om to adskilte verdener op igennem filosofihistorien

Sandheden, siger hun i lighed med Kant, er tværtimod det, der fremtræder for os, og er det som forstanden kan erkende. Denne omdefinering indebærer, at vores opfattelse af, hvad sandhed er, er foranderlig, idet sanserne kan bedrage, og en fremtrædelse kan vise sig at være et foreløbigt skin eller bedrag [appearance vs semblance]¹⁰. Når vi har erkendt dette bedrag, vil vi derfor få en ny opfattelse af det fremtrædende og dermed sande. Det betyder dog ikke, at alle fremtrædelser er bedrag, og at der findes noget egentligt sandt værende i en verden bag verden, hvor f.eks. Platons ideer skal findes, men at sandhed er fremtrædelserne, som vi dog kun har foreløbige erkendelser af og derfor netop forstandsmæssigt hele tiden søger ny viden om.

Uanset om fremtrædelserne viser sig at være bedrag, så ligger de dog alle under for en form for 'virkeligværen' i nuet, som bliver garanteret dels af andre, der opfatter det samme som en selv, dels af samspillet af menneskets fem sanser. Denne garanti betegner Arendt ud fra Thomas af Aquinas definition som en form for sjette sans, der ikke kan placeres i et menneskeligt organ – en *sensus communis* – der har den funktion at indføre det, der personligt bliver sanset af de fem sanser, i en fælles verden med andre. Sansernes subjektivitet bliver på denne måde ophævet i et fællesskab med andre, der sanser det samme, omend det måske sanses anderledes og fra et andet perspektiv, så dog i den samme kontekst. Virkelighedsgarantien eller virkelighedsfornemmelsen er på denne måde et trefoldigt samspil; for det første har de fem sanser den samme genstand, for det andet er (menneske)arten i en kontekst, der giver enhver genstand en bestemt betydning og for det tredje er der på trods af forskellige perspektiver enighed om genstandens identitet.

At denne *sensus communis* eksisterer er svært beviseligt, da den netop ikke kan lokaliseres til et organ, og virkelighedsfornemmelsen kan derfor ikke sanses som sådan, men *er* i sin kontekst. Arendt beskriver i korte træk, hvorledes *sensus communis* derfor har været forsøgt sammenkoblet med evnen til at tænke, hvilket hun dog afviser,

10 Ibid., pp. 23-30, 37ff.

og hun mener i stedet, at *sensus communis* er noget, mennesket (og andre levestårer) er biologisk udstyret med – det er netop en *common*, altså almindelig, sans¹¹, uden hvilken hverken mennesker eller dyr ville kunne orientere sig i verden. En tese, der efter min mening er affødt af Arendts skarpe skelnen mellem forstand og tænkning (fornuft)¹², idet *sensus communis* som del af den almene forstands virksomhed [commonsense reasoning] er ubevidst og uløseligt knyttet til den almindelige hverdagserfaring, hvorimod tænkningen, som jeg vil redegøre for i det følgende, er en bevidst tilbagetrækning fra hverdagen og fremtrædelsernes verden.

Selv om mennesket er født ind i en sanselig verden af fremtrædelser, som det ikke kan løsrive sig fra, er (fornufts-)tænkningen ikke desto mindre en midlertidig pause fra fremtrædelsernes verden. Det skal forstås således, at det tænkende menneskes ånd [Geist¹³] så at sige kan trække sig bort fra virkeligheden, når det er i en tænkende tilstand. Det tænkende Jeg er nemlig ren virksomhed eller handling [sheer activity]¹⁴, som i modsætning til andre handlinger ikke støder mod materiens modstand¹⁵ – det er ren ånd, som ikke har hverken en bevidsthed om en krop eller om dens placering i fremtrædelsernes verden. Det, at tænkningen er en 'handling', betyder, at den hos Arendt ikke skal opfattes som passiv kontemplation, men som en aktivitet. Hun skriver i forelæsningsrække *Über das Böse*: "Ja, Denken ist im Gegensatz zur Kontemplation, mit der es allzu häufig gleichgesetzt wird, wirklich eine Tätigkeit [...]"¹⁶, og selvom tænkningen også er en form for selvforglemmelse, hvor tænkningen ophører, så snart selvet bliver bevidst om sig selv og tænkningen¹⁷, så er selvforglemmelsen en villet handling.

11 Ibid., pp. 50f.

12 Arendt udelader måske netop derfor Kants anderledes forståelse af *sensus communis*, som han beskriver den i *Kritik der Urteilskraft* § 40, og som hos ham er forbundet med både forstanden og fornuften, da hans opfattelse i denne sammenhæng ville mudre billedet af hendes skelnen. Hun behandler dog hans opfattelse i en anden sammenhæng og i forbindelse med dømmekraften i sin forelæsningsrække *Lectures on Kant's Political Philosophy*

13 Jeg har til tider sammenlignet Arendts originalværk "The Life of Mind" med den tyske oversættelse "Vom Leben des Geistes", og har derfor valgt at bruge "ånd" fremfor "sind" som oversættelse af "mind" og "Geist".

14 Arendt, *The Life of the Mind*, p. 43.

15 Ibid..

16 Arendt, *Über das Böse*, p. 92.

17 Se f.eks. Arendt, *The Life of the Mind*, pp. 88f.

Tænkning er altså en handling, og handling kan normalt anskues i fremtrædelsens verden, men er dog usynlig, når det gælder tænkningen. Hvor de nødvendige anskuelsesformer for forstandens erkendelse og viden ifølge Kant er tid og rum, er det tænkende Jegs ”anskuelsesform” kun tiden, som det ovenikøbet frit kan bevæge sig i. Denne frit flydende tid og mangel på rumlig forankring gør netop tænkning til noget andet end anskuelse i gængs forstand, og den er derfor heller ikke forankret i fremtrædelsens verden, hvilket betyder, at den ikke kan erkende. Det tænkende Jeg befinder sig i en form for oversanselig verden under tænkningens akt – det fremtræder ikke, men er desto mindre ikke ingenting [not nothing¹⁸], det tænker og derfor handler det. Arendts opfattelse af tænkning betyder altså, at tænkning synes at kunne udtrykke den usynlige merbetydning eller indholdet af en handling.

Den løsrevne tilstand fra virkeligheden betyder dog, at tænkningen på trods af, at den er en handling, ikke har og ikke kan have en direkte forandrende effekt på fremtrædelsens verden. Men åndens liv – tænkning, vilje og dømmekraft – er ikke desto mindre ifølge Arendt afgørende for ”the principles by which we act and the criteria by which we judge and conduct our lives [...]”¹⁹. For tilværelsen i fremtrædelsens verden er præget af tankeløshed eller manglen på tænkning, og tankeløshed hører ifølge Arendt til den normale hverdagserfaring, hvor mennesket oftest ikke har tid til at stoppe op og tænke²⁰. Af den grund skal den (momentvise) tænkning danne grundlag for de domme og fordomme, der præger vores handlingsliv.

Når tænkningen er en villet handling, er den derfor en bevidst tilbagetrækning fra verden og dermed også en villet og bevidst tilbagetrækning fra socialiteten. Så selvom tænkningen kan være fremprovokeret af omverdenen, bevæger det tænkende Jeg sig ud over den givne omverden og ind i et *experimentarium suitatis* – et jegs eksperiment med sig selv. Det bevæger sig ind i en eksistentiel ’aleneværen’, hvor det gennem (lydløs) samtale med sig selv reflekter-

18 Ibid., p. 43.

19 Arendt, *The Life of the Mind*, p. 71.

20 Ibid., pp. 4 og 71.

rer over og transcenderer det givne²¹. I denne tilstand væk fra fremtrædelserne er sansningen lukket ude, og det er derfor altafgørende, at sindet er i stand til at lade noget fremtræde (for sit indre blik), som sanserne ikke opfatter. Det er altså forestillingsevnen – det at kunne se noget, der ikke er der – der kommer i spil, og sindet har altså muligheden for ikke alene at danne billeder, men også via hukommelsen at holde fast i noget fortidigt, som ikke er mere, og med viljen at fremmane [making present] noget fremtidigt, som ikke er endnu, men som kunne blive²².

Erindringen er altså en afgørende faktor for tænkningen, som på denne måde bliver en 'tænke efter' (på tysk: *nachdenken*). Erindringsbilledet i hukommelsen forvandles imidlertid til en 'tanke-ting' [thoughtobject] i forestillingsbilledet i sindet, og tanketingen bliver derved en transcendering og en ikke-sanseliggørelse [de-sensing] af fremtrædelserne. Denne evne til at transcender og forvandle fremtrædelser til tanketing, er en forberedelse af åndens mulighed for at tænke ikke-fremtrædende begreber, ideer og kategorier²³. Mennesket kan altså forestille sig noget, der ikke fremtræder som sådan, hvilket svarer til den kantianske forståelse af den refleksive forestillingsevne, hvor f.eks. forestillingen om 'det gode menneske' forudsætter erindringen om et 'godt' menneske, som dermed giver muligheden for at tænke på og forestille sig det oversanselige begreb 'godhed'. Det er ikke den fremtrædende verdens sanselige genstande, der giver stof til tænkningen, men derimod de ikke-sanseliggjorte forestillingsbilleder af det erfarede, da det er forestillingsbilledernes immaterialitet, der muliggør en fri omgang med tanketingene, som dermed netop kan transcenderer virkeligheden eller forestilles i en virkelighed, der ikke er endnu.

På den ene side er det tænkende Jegs tilbagetrækning fra fremtrædelsernes verden en nødvendighed for at give den erfarede erindring mening, og ud fra tænkningens perspektiv er "life in its sheer thereness [...] meaningless"²⁴, idet erfaring uden refleksion ikke giver hverken mening eller sammenhæng. Det, at vi kan tænke udlø-

21 Ibid., pp. 72ff.

22 Ibid., p. 76.

23 Ibid., pp. 77f.

24 Ibid., p. 87.

ser altså også et begær efter at finde mening med tilværelsen, hvilket kan forklare, hvorfor, vi overhovedet begiver os ud i tænkningen. For på den anden side er tilbagetrækningen og tænkningen momentvis og derfor ofte slet ikke til stede i det almene hverdagsliv, og af den grund kan den virke nyttesløs, ikke mindst, fordi tænkningens resultater samtidig forbliver uvisse og ubeviselige. Tænkningen giver ikke endegyldige indsigter, og i kraft af tænkehandlingens usynlighed og selvforglemmelse, mener Arendt, at tænkningen faktisk ikke kan bekræftes som en udelukkende menneskelig – eller endda menneskets ypperste – egenskab²⁵.

Mennesket kan altså sandsynligvis ikke udelukkende defineres ved at være fornuftsvæsen. Men Arendt fremhæver en anden egenskab, der måske nærmere er den, der adskiller os fra dyrene. Mennesket er nemlig utvivlsomt et talende væsen – et væsen der til forskel fra dyrene er begavet med et talesprog²⁶ – og sproget kan derfor være afgørende for tænkningen og dermed den 'fornuft', der er blevet opfattet som særegen for den menneskelige art²⁷. Fornuften er altså noget, der først bliver frembragt i relation med den sanselige (hørbare) verden.

3. Tænkning – den indre dialog

Tænkning er altså en åndelig virksomhed og en usynlig handling, der tilmed beskæftiger sig med det usynlige – altså det, der ikke umiddelbart fremtræder for os – og den eneste måde hvorpå åndelig virksomhed derfor kan komme til udtryk er igennem sproget. Arendt skelner her mellem to former for sprog: 1) det emotionelle sprog, der ikke nødvendigvis er et talesprog, men også indbefatter et kropssprog, der kræver tilskuere i fremtrædelsernes verden for at tilfredsstille menneskets umiddelbare behov, og 2) fornuftens sprog – *logos* – der er et (tale)sprog, som ikke nødvendigvis kræver tilhørere, men som er nødvendigt for åndens tænkende virksomhed – "unser Geist verlangt die Sprache"²⁸. Fornuftens sprog kræver

25 Ibid., pp. 88f.

26 Ibid.

27 Arendt, *Über das Böse*, p. 73.

28 Ibid., p. 103.

altså ikke nødvendigvis en virkelig samtalepartner, men kan foregå som en lydløs samtale mellem det tænkende Jeg og det selv som en Anden.

Talesproget og dermed også fornuftens sprog er kendetegnet ved, at det ikke har sandhed eller falskhed som dets kriterium, men at det derimod skal give *mening*: ”Logos ist Sprache, in der Wörter zusammengesetzt sind, daß sie einen Satz bilden, der Aufgrund der Synthesis (synthēkē) als ganzer sinnvoll ist”²⁹. Ord sammensat til sprog i sætninger kan altså give mening, selvom sætningerne indeholder ord, der beskriver genstande, som ikke findes i fremtrædernes verden – f.eks. nisser, feer eller trylledrikke – og sprog ligner derfor tanker, der netop ikke har hverken sandhed eller falskhed, men mening som mål³⁰.

Den lydløse samtale, der foregår i det tænkende Jeg, forbinder Arendt i *Über das Böse* med moralsk adfærd eller moralsk ’forholden-sig’ [Verhalten], som synes at være afhængig af menneskets samvær med sig selv i samtalen med sig selv³¹. Hun henviser for det første til, at Kants argumentation for at mennesket skal handle moralsk ikke udspringer af omsorg for den anden, men som omsorg for sig selv. Det handler ikke om ydmyghed overfor den anden, men derimod om *selvagtelse*³². Kant mente, at et menneske, der udfører en eksemplarisk moralsk handling, kan påføre os en ydmygelse ved at belyse vores *egen* utilstrækkelighed, hvilket vil sige, at vi altså kan miste agtelsen for os *selv* i sammenligningen med andre og derfor føler os nødsaget til at genoprette vores selvagtelse gennem moralske handlinger³³. Mennesket skal så at sige kunne opretholde respekten eller agtelsen for den indre samtalepartner.

For det andet handler moralsk lydighed ifølge Arendt ikke om at adlyde heteronome love – hverken religiøse eller politiske. Det handler derimod om, at adlyde den egne fornuft ved hjælp af det kategoriske imperativ, som netop indbefatter, at Jeget ikke kan *modsig* sig selv, hvis det tager sin rolle som medlovgiver til

29 Ibid.

30 Ibid.

31 Ibid., p. 34.

32 Ibid., p. 35.

33 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], i Kant, *Die drei Kritiken*, Köln: Anaconda, 2015, AA 77.

almengyldige love alvorligt. At handle amoralsk bliver derfor en vægren mod at påtage sig rollen som lovgiver i verden³⁴.

En dybere forståelse af dette kan søges i Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hvor det at være lovgiver netop er ensbetydende med også at være selvlovgivende³⁵, hvilket opnås gennem brug af fornuften eller – i arendtsk perspektiv – tænkningen. Et heteronomt påbud udefra vil altså aldrig kunne accepteres af tænkningen, medmindre det ikke modsiger jeget. Det tænkende Jeg vil ikke kunne acceptere det selvlovgivende påbud ”du skal slå ihjel”, hvis det samtidigt skal udtale det enslydende lovgivende påbud som medlovgiver overfor andre, idet det så kan gå ud over jeget selv – det vil så at sige være en logisk umulighed. Men jeget skal altså nødvendigvis tænke almenheden – eller den anden – med i sine refleksioner.

At tænke den anden med, mener Arendt, er en følge af, at mennesket ikke eksisterer som ’mennesket’ men som ’mennesker’ på jorden – ”die Menschen [existieren] im Plural und nicht im Singular [...]”³⁶. Vi er altså altid i selskab med nogen, selv i tænkningens tilstand, hvor vi i vores ’aleneværen’ søger selskabet af en Anden, som således bliver et andet selv i en form for to-i-én. ’Aleneværen’ er netop ikke en ensomhed eller forladthed, men en væren alene med sig selv som en Anden³⁷.

Det kategoriske imperativ, ”Handl kun ifølge den maksime, ved hvilken du samtidig kan ville, at den bliver en almengyldig lov”³⁸, lige såvel som det moralsk religiøse bud, ”Elsk din næste som dig selv”³⁹, eller det religiøst afledte bud, ”Gør ikke noget mod en anden, som du ikke vil, at han skal gøre mod dig”, har alle et ”jeg” og dermed menneskets dialog med sig selv som en Anden som målestok. Udsagnene er samtidigt aksiomatiske og er derfor blevet antaget for at være sandheder⁴⁰. De afføder dog ikke som sådan en forpligtelse, idet de ikke indeholder andre sanktioner end dem, der

34 Arendt, Über das Böse, p. 37.

35 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam, 2012, p. 80.

36 Arendt, Über das Böse, p. 78.

37 Ibid., pp. 78f.

38 Oversættelse af T. Bøgeskov fra den danske udgave Immanuel Kant, *Kritik af den praktiske fornuft*, trans. Tom Bøgeskov, København: Hans Reitzel, 2000.

39 Matt. 5, 44

40 Arendt, Über das Böse, pp. 48 ff.

kan gives af samvittigheden (i form af anger), Gud eller samfundet (i form af straf eller social udelukkelse), og som Arendt siger, så er de mennesker, der frygter disse sanktioner, mennesker, der allerede "mit sich selbst leben"⁴¹ – hvilket må opfattes som mennesker, der allerede samtaler med sig selv og har forståelsen af moral uden at behøve en forpligtelse, og for hvem moralen netop er selvindlysende.

Imperativet og budene afspejler altså det tænkende Jeps relation til sig selv og er et forsøg på at italesætte den indre samtale, der indbefatter overensstemmelsen med sig selv. De kan altså ikke udtrykke en sandhed, men derimod give mening med det, jeget erfarer i fremtrædelsens verden. Overensstemmelsen er nødvendig for det tænkende Jeps harmoni med sig selv, for hvor det er muligt at trække sig bort fra socialiteten, er det umuligt at trække sig bort fra sig selv. Mennesket er via den indre dialog altid to-i-én, som enten er i harmoni eller disharmoni med sig selv, og Arendt belyser denne tilstand ud fra den sokratiske påstand om, at "det er bedre at lide uret end at begå uret"⁴². Sokrates syntes hermed at mene, at hvis man begår en uret, så vil man være fordømt til at leve og "tale" med den, der udførte uretten resten af livet⁴³ – hvilket dog forudsætter, at den der begik uretten er villig til at erindre og "tale" om den.

Som jeg skrev i det foregående afsnit, så var erindringen en afgørende del af tænkningen således, at tænkningen altid var en form for "tænken (bag)efter" – altså en refleksion udsprunget af og over noget, der er sket, oplevet eller sanset – og er altså en færdighed, der tilkommer alle mennesker, men som også er mulig at undertrykke⁴⁴. At erindre noget er ensbetydende med at have tænkt noget igennem ved at tale med sig selv om det, og ved at vægre sig mod erindringen vægrer man sig altså samtidigt imod at tænke, og bliver dermed heller ikke konfronteret med sit andet selv, som man skal være i overensstemmelse med. Ikke at erindre baner med andre ord vejen for at kunne handle moralsk ureflekteret og banalt ondt, idet handlingerne aldrig bliver konfronteret af en indre dialog.

Ved at erindre og tænke er man tvunget til at forholde sig til et selv, der stiller ens handlende og tankeløse jeg – som er en normal

41 Ibid., p. 51.

42 Fra Platon, *Gorgias*

43 Arendt, *Über das Böse*, pp. 70f.

44 Ibid., pp. 75f.

menneskelig tilstand – til regnskab for sine gerninger, og for at leve i harmoni med sig selv er det derfor tilrådeligt at stå på venskabelig fod med dette selv⁴⁵. At forholde sig til sig selv og sine handlinger igennem tænkningen konstituerer ifølge Arendt mennesket som 'person' frem for 'blot menneske', og dette at være person er netop en "moralsk"⁴⁶ egenskab, og moralitet kan på denne måde ses som et biprodukt [by-product] af tænkningen⁴⁷, idet 'moralsk' her netop ikke skal forstås etymologisk eller konventionelt, men forstås som en egenskab til at kunne tænke⁴⁸ - eller bruge fornuften, som det fremstår i Kants moralfilosofi.

Men tænkningen kan som sådan ikke afføde værdier eller definerer, hvad 'det gode' er, idet tænkningen for det første foregår tilbagetrukket fra verden og ved sin usynlighed ikke har indflydelse på verden, og for det andet er i konstant bevægelse. Tænkning forstået som en væren to-i-én er en dialektisk og kritisk tilstand, som foregår som en dialog med spørgsmål og svar⁴⁹, der i lighed med de sokratiske dialoger ender i aporier, der kan starte samtalen forfra⁵⁰. Tænkningen skal altså have hjælp fra de to andre dele af åndens virksomhed – viljen og dømmekraften – for at kunne have en forbedrende effekt på det tankeløse handlingsliv og for at kunne komme til at stå i relation til den anden som andet end 'det andet selv'.

4. Sproget og tænkning

Vilje og dømmekraft har i modsætning til tænkning deres genstande (deres mål) i fremtrædelsernes verden, og det er altid den villende og dømmende ånds intention at vende tilbage til fremtrædelsernes verden⁵¹, hvilket dog forudsætter en momentvis tilbagetrækning og refleksion gennem tænkningen. Da tænkningen dog kun synliggøres gennem sproget, er det altså nærliggende, at

45 Se Arendt, *The Life of the Mind*, pp. 187f.

46 Ordet "moralsk" er her gengivet i dobbeltcitationstegn i ovenensstemmelse med Arendts brug af dem i teksten.

47 Arendt, *The Life of the Mind*, p. 181.

48 Arendt, *Über das Böse*, p. 53.

49 Arendt, *The Life of the Mind*, p. 185.

50 *Ibid.*, pp. 169 og 70.

51 *Ibid.*, p. 92.

sproget også omvendt har en indflydelse på tænkningen, da det fremkommer gennem sansning i fremtrædelsernes verden.

Den tysk-amerikanske filosof Herbert Marcuse fremhæver i sin bog *Det én-dimensionale menneske* sammenhængen mellem samfundets sprog og menneskets tanke- og adfærdsmønster, der bliver ikke-dialektisk og ikke-kritisk, hvis det politiske og kommercielle sprog i samfundet er operationelt, instrumentelt og positivistisk⁵². Et sådant sprog knytter ting til *bestemte* funktioner, der ikke åbner op for andre betydninger af tingene som *begreber*⁵³ og lukker dermed for den merbetydning eller 'ånd' sproget også indeholder. Det lukker med andre ord for bevægelsen fra det partikulære mod det universelle, og får således betydning for menneskets forestillingsevne.

Marcuse beskriver, hvorledes begreber mister deres *transcenderende* betydning, når de bruges operationelt og således ikke kan "frigøre tanken og adfærden fra den givne virkelighed til fordel for undertrykte alternativer"⁵⁴, og det var jo netop sådan, at tænkningen gennem erindring skabte et forestillingsbillede – en tanketing – som var en transcendering og en ikke-sanseliggørelse af fremtrædelserne, som skulle forberede ånden til at kunne tænke ikke-fremtrædende begreber, ideer og kategorier som f.eks. 'godhed'. Transcenderingen som en søgen efter mening bliver således gennem et operationelt sprog overflødiggjort, idet 'meningen' allerede er givet på forhånd.

Når samfundet, som Marcuse hævder, gennem sproget kan påvirke tænkningen til at blive én-dimensional, efterlader det en hypotese om, at udviklingen af et rigt og varieret sprog omvendt kan påvirke tænkningen i en dialektisk, kritisk og flerdimensional retning. Hvis dette er tilfældet, får sproget, og hvordan det bruges og udvikles både samfundsmæssigt og personligt, altså en betydning for vores tænkning, og kan være medvirkende til at sikre 'moralen' i et samfund.

I Arendts *The Life of the Mind* handler underafsnittet "Language and metaphor" ligeledes om sammenhængen mellem tænkning og sprog. Ifølge dette afsnit er intet sprog veludviklet nok til at tilfreds-

52 Herbert Marcuse, *Det én-dimensionale menneske – en undersøgelse af det højudviklede industrisamfundets ideologi*, København: Gyldendal, 1969, p.32.

53 Ibid., pp. 100 ff.

54 Ibid., pp. 32 ff.

stille åndens behov – "[n]o language has a ready-made vocabulary for the needs of mental activity"⁵⁵ – idet sproget altid tager udgangspunkt i enten sanse- eller andre hverdagserfaringer, og den italesatte tænknings sprog bliver derfor nødt til at benytte sig af og komme til udtryk gennem *metaforer*, for at blive forstået. Metaforen kan nemlig fremstille en analogi imellem genstande, der ikke umiddelbart har en lighed med hinanden og fremhæve den merbetydning, der kan ligge i sproget. Metaforen skaber med andre ord refleksionen og de forestillingsbilleder, som er nødvendige i bevægelsen fra det partikulære mod det universelle.

Fra *Eichmann in Jerusalem* kan Arendts egen brug af metaforen for bureaukratiets tendens til "aus Menschen [...] bloße Räder im Verwaltungsbetrieb zu machen"⁵⁶ fremhæves som et eksempel på metaforens signifikans.⁵⁷ Mennesket og et hjul har ingen umiddelbar lighed med hinanden, men i den metaforiske brug af mennesket som "et hjul i forvaltningsfabrikken" udtrykker Arendt både menneskets forvandling til funktion og menneskets fastlåste position i bureaukratiet – samtidig med, at hun formår at beskrive samfundet som en fabrik, ergo som et sted, hvor alting foregår på samlebånd og efter en fast struktur og ikke længere er en sum af menneskelige handlinger. Arendt formår altså med denne korte sekvens at foretage en karakteristik af mennesket i et bureaukratisk samfund og konkluderer, at konsekvensen af dette samfund er tingsliggørelsen af mennesket.

Metaforen kan altså med andre ord formidle det usynlige og merbetydninger ved hjælp af billeder fra den synlige verden – den kan formidle tænkningen til fremtrædelsens verden. Men samtidig giver forvandlingen af sproget til meningsskabende metaforer efter min mening også et indblik i, hvorledes tænkningen virker. Nemlig, at tænkningen via erindringen forvandler genstande fra fremtrædelsens verden til tanketing, der gennem refleksion, kritisk og dialektisk indre dialog kan skabe mening med det erfarede og derved være forberedende til det fremtidige handlingsliv. Derfor

55 Arendt, *The Life of the Mind*, p. 102.

56 Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 18.

57 Hun bruger metaforen i *Eichmann in Jerusalem* for at beskrive det samfund, Eichmann var resultat af – dog uden at det skulle være en formildende omstændighed ift. hans handlinger.

kan det at beskæftige sig med narrative kunstværker⁵⁸, der benytter sig af metaforer, således betragtes som en øvelse i tænkningens kunst, hvilket jeg vil uddybe i det følgende ved bl.a. at benytte mig af Paul Ricœurs teori om *den trefoldige mimesis*.

Ricœur beskriver i sit værk *Temps et récit*⁵⁹ det litterære værk eller fortællingen som en formidler mellem fortiden og fremtiden og et forandrende – og/eller dannende – element i den menneskelige handling, og det kan siges at fortællingen dermed i sig selv har en lighed med tænkningens struktur som en vekselvirkning mellem erindring og forberedelse til fremtiden. Ricœur beskriver denne struktur som en trefoldig mimesis – mimesis I, II og III – som både beskriver fortællingens forfatters skabende proces, men også indbefatter modtagerens/læserens indflydelse på værket og medskabende aktivitet i læsningens akt.

Mimesis I (før-figureringen) er forfatterens udgangspunkt i den erfarede verden, som giver materialet til en fortælling, og som er nødvendig for, at fortællingen kan forstås af en modtager. Uden forankringen i – eller uden at være underlagt – fremtrædelsernes verden ville fortællingen blive meningsløs⁶⁰, for alle fortællinger er i sidste instans ”handling” og ”liden (under)” [das Handeln und das Leiden]⁶¹, hvilket vil sige en efterligning af den dels aktive og dels passive erfaring, vi gør os med og i livet og verden.

Mimesis II (konfigurationen) er forfatterens skabende proces, der efterligner den erfarede verden og tilfører den merbetydning – eller mening. Forfatteren skaber i sit værk en quasi-virkelighed – en tankeing – der har en formidlingsfærdighed, der kan føre læseren fra et før til et efter, altså fra mimesis I til mimesis III⁶², idet mimesis II er en refleksiv handling, der skaber en betydningsfuld og overskuelig helhed, som vi ikke møder i fremtrædelsernes verden samtidig med, at den i fremtrædelsernes verden umulige sameksistens af fortid, nu-

58 Det, jeg har valgt at kalde ”narrative kunstarter”, er ifølge min opfattelse alle kunstværker, der vil formidle en fortælling om mennesket ved hjælp af sproget, men jeg vil i det følgende udelukkende beskæftige mig med det litterære prosaværk.

59 Her anvendt i tysk oversættelse: Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung – Band 1: Zeit und historische Erzählung*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1988.

60 Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung*, p. 90; se også Peter Kemp, *Tid og fortælling – Introduktion til Paul Ricœur*, Birkerød: Forlaget Sommer, 2015, p. 35.

61 Ricœur, *Zeit und Erzählung*, p. 92.

62 Ibid., p. 88.

tid og fremtid bliver ophævet. Quasi-virkeligheden er altså ligesom tænkningen ikke bundet af en lineær tid, men kan frit bevæge sig i tiden.

Mimesis II kan derfor sammenlignes med det tænkende Jags tilbagetrukne og en dømmende observatørs position, hvor handlingslivet kan overskues i sin helhed og fra et metaperspektiv, og quasi-virkeligheden – en *slags* fremtrædelses verdens verden – som netop har fået tilført en *universel* merbetydning gennem et metaforisk sprog, kan formidles til en læser, selvom mimesis I – forfatterens erfarede verden – ikke umiddelbart ligner læserens erfarede verden. Med andre ord så kan den skabte quasi-virkelighed, selvom den er tidsligt, geografisk eller på anden måde forskellig fra læserens verden, formidles til læseren via sit universelle metaperspektiv på mennesket, og læseren formår i mimesis III at få øje på universaliteten netop pga. den tilbagetrukne observerende position.

Mimesis III (refigurationen) er den proces, hvor forfatteren og værket deler forfatterens erfarede verden og den skabende proces med en modtager, og hvor fortællingen opnår sin fulde mening ved at træde ind i handlingslivets tid igen – dvs. ind i fremtrædelses verdens verden – og ind i den tid, hvor mennesket kan gøre sig erfaringer⁶³. Refigurationen er på sin vis en genoptagelse af konfigurationen, hvor læseren følger forfatterens skabelsesproces, men den er også en fuldendelse af konfigurationen, idet læseren tilføjer sit eget perspektiv og sine egne erfaringer, som gør, at h*n via en dom, der bliver frembragt i en form for *sensus communis* med værket, kan bære værkets forestillinger om f.eks. 'det gode' eller 'det onde' med sig ud i fremtrædelses verdens og handlingernes verden.

Mimesis III får hermed lighed med den reflekterende dømmekraft, der kan gøre tænkningens usynlighed synlig i fremtrædelses verdens verden, idet læserens medskaben og dom under læsningens akt på samme måde kan give det litterære værk relevans og synlighed i fremtrædelses verdens verden. For selvom læsningens akt umiddelbart har lighedspunkter med tænkningens akt ved at være en tilbagetrækning fra fremtrædelses verdens verden og en form for handlingslammelse, som gør, at læsningen af det litterære værk har lige så

63 Ibid., pp. 121f.

lidt nytteværdi som tænkningen, og selvom læsningen så at sige er en øvelse i (usynlig) tænkning, så ”forærer” det litterære værk også læseren en struktureret tanketing – et forestillingsbillede – som efter dialektisk og kritisk granskning leder den medskabende læser henimod både en universalisering af og en handlingsforberedende dom over (den imaginære) verden. Læseren tilegner sig med andre ord litteraturens merbetydningsmættede sprog og struktur som et skema for tænkning, der har indflydelse på læserens forberedende domme til handlingslivet og kan derfor blive en del af den etiske habituering af læseren som bæres med ud i fremtrædelsens verden.

Arendt pointerede, at mennesket uden tvivl er et talende væsen, og at (tale)sproget derfor fremfor fornuften kan være menneskets særegne evne. Sproget og den flerdimensionale brug af sproget i det litterære værk kan således have indflydelse på udviklingen af fornuftstænkningen, hvilket altså kan ske gennem den dialog værket har med læseren i mimesis III.

At det samtidig er muligt, at læseren tilegner sig værkets sprog, kan søges i det litterære værks æstetiske karakter. Dømmekraften er ifølge Kants *Kritik der Urteilskraft* netop noget der opstår som en inaktiv nydelse i konfrontationen med noget smukt – eller æstetisk – der udløser det interesseløse velbehag, som kan udsige en umiddelbar dom. Velbehaget (og ubehaget) er noget der overgår mennesket på en inaktiv måde på samme måde som smag eller lugt, og er derfor noget, der taler til menneskets indre følelse. Det litterære værk har gennem sin æstetiske udformning omformet det fremtrædende til en tanketing eller et kunstværk – noget usynligt eller indre – og det litterære værks metaforiske sprog kan derfor på samme måde som ’det smukke’ påvirke læseren på en interesseløs måde og bør derfor kunne internaliseres direkte.

Internaliseringen er en subjektiv oplevelse, der på den ene side betyder, at den indre følelse ikke kan kommunikeres eller diskuteres, men subjektiviteten har på den anden side betydning for vores individuelle drivkraft til overhovedet at godtage eller afvise noget, og påvirkningen af vores sanselighed [Sinnlichkeit] er dermed også afgørende for vores vilje til handling. Litteraturens æstetik kan derfor have indflydelse på læserens subjektive vilje til at benytte sig af den quasi-erfaring, der opstår under læsningens akt. Samtidig

betyder det litterære værks objektive fremtræden – altså som skrift på papir udformet som bog – at den fornødne distance til værkets quasi-virkelighed bliver bevaret, således at læseren kan dømmes upartisk om quasi-erfaringen.

Det litterære værk, set som kunstværk, kan altså gennem sit sprog tilføre mennesket perspektiver, fornuft og reflekterende dømmekraft som den nære socialitet ikke umiddelbart kan bidrage med, fordi det formår at skabe en universalitet, der bl.a. overskrider historiske og geografiske grænser og dermed åbner op for et perspektiv, der forstår mennesket som del af en metasocialitet, som er skabt udelukkende i kraft af det at være menneske. Når materialet til værket samtidig er taget fra forfatterens erfarede verden, mister hverken værket eller læseren deres forankring i fremtrædelsens verden, men kan netop igennem samspillet i mimesis III fastholde forankringen og indflydelsen på handlingslivet. Litteraturen og litteraturens sprog kan med andre ord efterligne erindringens evne til at skabe tanketing og de forestillingsbilleder, der er medvirkende til skabelsen af den fornuftstænkning, der konstituerer mennesket som 'person' – dvs. et moralsk reflekterende væsen – og dermed skabe muligheden for det "biprodukt" ved tænkningen, som moralitet ifølge Arendt er.

5. Litteratur

- Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* [1964], München & Zürich: Piper, 1986.
 Hannah Arendt, *The Life of the Mind* [1971], New York: Harcourt, 1978.
 Hannah Arendt, *Über das Böse* [2003], München & Zürich: Piper, 2015.
 Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes* [1971], München & Zürich: Piper, 2014.
 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], Stuttgart: Reclam, 2012.
 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], i Kant, *Die drei Kritiken*, Köln: Anaconda, 2015.
 Immanuel Kant, *Kritik af den praktiske fornuft* [1788], trans. Tom Bøgeskov København: Hans Reitzel, 2000.
 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781/87], i Kant, *Die drei Kritiken*, Köln: Anaconda, 2015.
 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1790], i Kant, *Die drei Kritiken*, Köln: Anaconda, 2015.
 Peter Kemp, *Tid og fortælling – Introduktion til Paul Ricœur*, Birkerød: Forlaget Sommer, 2015.

Herbert Marcuse, *Det én-dimensionale menneske – en undersøgelse af det højtudviklede industrisamfundets ideologi* [1968], København: Gyldendal, 1969.

Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung – Band 1: Zeit und historische Erzählung* [1983], München: Wilhelm Fink Verlag, 1988.

RESUMÉ

Sigtet med denne artikel er, for det første at redegøre for, hvorledes tænkning skal forstås i Hannah Arendts perspektiv, og hvorledes den har indflydelse på vores moralske dømmekraft. Dernæst vil artiklen vise, hvordan vores sprog i samarbejde med vores hukommelse og forestillingsevne er nødvendige elementer i tænkningen, hvis den forstås som en indre dialog mellem et Jeg og sig selv som en Anden. Afledt deraf vil den sidste del af artiklen belyse sprogets indflydelse på forestillingsevne, dømmekraft og tænkning, og heraf den menneskelige evne til at handle moralsk. Det gøres ved først at redegøre for Herbert Marcuses analyse af et én-dimensionalt samfunds sprogs negative indflydelse på menneskets tænkning. Dernæst belyses Arendts forståelse og brug af metaforen som en modsætning til én-dimensionalitet. Afsluttende skal Paul Ricœurs mimesis-teori i samspil med Arendts forståelse af tænkningen give et billede af, at litteraturens sprog kan fremme tænkningen og derved have indflydelse på handlingslivet (*vita activa*).

Nøgleord: Arendt, Kant, tænkning, handlingsliv, moral, dømmekraft, læsning, sprog

ABSTRACT

Thinking and Reading – Preparations for Active Life

The aim of this article is, firstly, to illustrate how thinking is to be understood from an Arendtian perspective, and how it influences our moral judgement. Secondly, it will show how language in relation with memory and imagination is a necessity for thinking if it is understood as an inner dialogue between a 'me and myself'. Hence, the last part of the article will illuminate the effects of language on imagination, judgement and thinking and thus the human ability for acting morally. This will be elucidated, firstly, with Herbert Marcuse's analysis of the negative influence of a one-dimensional society's language on human thinking, and secondly, by illustrating Arendt's understanding and use of the metaphor as an opposite to one-dimensionality. In conclusion, Paul Ricœur's theory of *mimesis* in connection with Arendt's understanding of thinking will illustrate that the language in literature and thus reading can assist thinking and thereby be influential on our actions in active life (*vita activa*).

Keywords: Arendt, Kant, thinking, active life (*vita activa*), moral, judgment, reading, language

ÚTDRÁTTUR

Hugsun og lestur – undirbúningur fyrir virkt líf

Markmiðið með þessari grein er í fyrsta lagi að sýna hvernig ber að skilja hugsun út frá sjónarhorni Arendts og hvernig það hefur áhrif á siðferðisdóma okkar. Í öðru lagi verður sýnt fram á hvernig tungumál í tengslum við minni og ímyndunarafli er nauðsynlegt hugsuninni ef það er skilið sem innri samræða milli „mín og sjálfs mín“. Þess vegna mun síðasti hluti greinarinnar lýsa áhrifum tungumáls á ímyndunarafli, dóma og hugsun og þar með á hæfni mannsins til að siðlegrar breytni. Var það verður ljósi á þetta í fyrsta lagi með tilstyrk greiningar Herbert Marcuse á neikvæðum áhrifum tungumáls einvíðs samfélags á mannlega hugsun, og í öðru lagi með því að lýsa skilningi og notkun Arendts á myndhverfingunni sem andstæðu einvíddar. Að lokum verður kenning Paul Ricoeurs um *mimesis* í tengslum við skilning Arendts á hugsun notuð til að sýna að tungumál bókmennta og þar með lestur geti hjálpað hugsuninni og þar með haft áhrif á gerðir okkar í virku lífi (*vita activa*).

Lykilorð: Arendt, Kant, hugsun, *vita activa*, siðferði, dómgreind, lestur, tungumál