

*Hannah Arendt*



ft

FRI TANKE

Stockholm, 2026

Box 3020, 181 03 Lidingö

[www.fritanke.se](http://www.fritanke.se) | [info@fritanke.se](mailto:info@fritanke.se)

*FRI TANKE är en arena för vetenskap, filosofi och idédebatt.  
Vi verkar för bildning och demokrati genom att lyfta fram viktiga  
natur- och samhällsvetenskapliga frågor i upplysningens anda.*

---

ISBN 978-91-8996-185-2

© Anders Burman, 2026

FORMGIVNING OMSLAG Beatrice Bohman

SÄTTNING Magnus Frederiksen

TYPSNITT Sabon Next

TRYCK Scandbook, Falun, 2026

Första tryckningen

# Innehåll

Förord: Viljan att förstå .....	7
In i världen.....	13
Vidgade horisonter .....	23
Upptäckten av det judiska .....	37
Politiskt uppvaknande .....	49
Den nya världen .....	65
Rätten till rättigheter .....	79
Politikens <i>raison d'être</i> .....	89
Den mänskliga tillvarons villkor .....	105
Mörka tider, banala tider.....	119
Det revolutionära ögonblicket.....	135
Tillbakadragandet från världen .....	149
Tack.....	161
Noter.....	162
Litteratur .....	190
Personregister.....	205





## Vidgade horisonter

MED SINA DRYGT tre miljoner invånare var Berlin Tysklands största metropol. Det var en stad präglad av sociala kontraster: överflöd, flärd och rikedom i vissa kvarter, fattigdom, hunger och hopplöshet i andra. Gatorna myllrade av butiker och ett intensivt nöjesliv – kaféer, teatrar, biografier, kabaréer och danspalats.<sup>1</sup>

Kulturlivet och konstscenen var mer dynamiska än någon annanstans i Europa. Inte minst var det ett centrum för avantgardistisk konst, från expressionism till dadaism. Företrädarna för de båda konstriktningarna förenades i sitt avståndstagande från kriget men bearbetade erfarenheterna på helt olika sätt: expressionismen genom allvarlig, emotionellt laddad uttryckskonst, dadaismen genom samhällssatir och intellektuellt utmanande absurdism. Där fanns också konstnärer inom den nya sakligheten – som Otto Dix och George Grosz – vars bilder skildrade samtidens misär och korruption. Andra inspirerades av den ryska konstruktivismens teknikfascination och geometriska formspråk. Bauhauskolan, grundad av Walter Gropius, banade väg för en ny sorts arkitektur och design, präglad av modern teknik, funktionalitet och enkelhet.

I den samtida filmen, teatern och litteraturen skildrades den moderna storstadens anonymitet, moraliska upplösning och sociala splittring. Författare försökte fånga den urbana tillvarons rytm med ett språk präglat av snabbhet, montage och ironi. Med *Berlin Alexanderplatz* skulle Alfred Döblin några år

senare ge en av de mest pregnanta litterära gestaltningarna av den vindlande tyska huvudstaden.<sup>2</sup>

Det var till denna kontrastfulla miljonstad som den tonåriga Hannah Arendt kom. Genom släktingar och vänner lyckades modern ordna så att hon kunde flytta dit efter att hon stängdes av från skolan i hemstaden. Hon hyrde ett rum i ett studentboende och erhöll privatundervisning för att kunna slutföra sina gymnasiestudier. För en ung människa från rikets östligaste och mest avlägsna provins måste Berlin ha framstått som en både omskakande och lockande plats, fylld med faror men också möjligheter. Några av sina tidiga intryck bearbetade hon i en dikt om den nyöppnade tunnelbanan: där skildras ett tåg som störtar fram i mörkret, slingrande sig upp mot ljuset som ett stort, smidigt gult djur.<sup>3</sup>

Studierna tycks hon ha skött med största noggrannhet och våren 1924 blev hon som privatist – ett år före sina tidigare klasskamrater – godkänd på sin *abitur*, den tyska motsvarigheten till studentexamen. Nu låg vägen öppen för universitetsstudier. Trots att hon aldrig trivts i skolans auktoritära, inrutade miljö längtade hon efter att studera vidare.

Redan innan hon formellt avlagt sin studentexamen hade hon börjat följa en kurs i teologi vid Berlins universitet, ledd av Romano Guardini. Han var en katolsk religionsfilosof som forskade om den tidiga kyrkoläran och den medeltida skolastikern Bonaventura och andra klassiska teologer. Kretsande kring det heliga och det dunkla som låg bortom förnuftet men ändå talade till tänkandet, var detta för den unga Arendt en främmande värld som hon inte kunde låta bli att utmanas och lockas av.

Vid denna tid valde studenter ofta lärosäte efter vilka professorer som undervisade där. Till skillnad från hur det förhåller sig i dag, då man i ämnen som filosofi eller teologi brukar ha

standardiserade grundkurser, hade professorerna stor frihet att utforma undervisningen efter sina egna forskningsintressen. Samtidigt kunde studenterna välja vilka seminarier de ville följa och vilka kurser de tenderade av. Det var i en sådan miljö, präglad av intellektuell rörlighet och akademisk frihet, som Arendt påbörjade sina universitetsstudier.<sup>4</sup>

Under de följande åren kom hon att studera vid flera av Tysklands ledande universitet och för några av sin tids mest framstående akademiker. Hösten 1924 lämnade hon Berlin och skrevs in vid universitetet i Marburg, beläget vid floden Lahn mellan Kassel och Frankfurt. Där deltog hon i Rudolf Bultmanns nytestamentliga seminarier. Han räknades som en av den moderna bibelforskningens pionjärer. Efter sin avhandling om Paulus hade han publicerat en studie om de tre synoptiska evangelierna – Lukas, Markus och Matteus – och nu arbetade han på en bok om Jesus. Med Bultmann som lärare gick Arendt en kurs om Paulus etik.

Den främsta anledningen till att hon sökte sig till Marburg var dock inte Bultmann, utan hans kollega Martin Heidegger. Trots att han ännu inte publicerat något större verk hade Heidegger ett rykte om sig som en nyskapande tänkare. Sakta men säkert arbetade han sig fram till en dunkel men suggestiv filosofi som kretsade kring varat, tiden och människans existens.

Med Heidegger som lärare följde Arendt en kurs om Aristoteles sanningsbegrepp och en annan om Platons dialog *Sofisten*. Det rörde sig om seminarier och föreläsningar där Heidegger tillsammans med sina studenter systematiskt gick igenom de aktuella originaltexterna – långsamt, noggrant och med uppmärksamheten riktad mot både den övergripande strukturen och enskilda detaljer, som i en hermeneutisk cirkelrörelse där förståelsen av helheten gav en fördjupad förståelse av delarna och vice versa.

Heidegger var en allvarlig, krävande lärare och tänkare. I mötet med de filosofiska klassikerna sökte han efter de mest fundamentala problematikerna och tematikerna, med ett demonstrativt ointresse för tänkarnas personliga biografier och privata förehavanden. En föreläsning om Aristoteles lär han ha inlett med orden: Han föddes, han arbetade, han dog. Därefter började den egentliga undervisningen med fokus på Aristoteles filosoferande, det enda riktigt betydelsefulla.<sup>5</sup>

Arendt skulle komma ihåg sin tid vid universitetet i Marburg som ett slags intellektuellt uppvaknande. Det var som om Heidegger i själva undervisningssituationen återupptäckte det filosofiskt förflutna på nytt. Filosofin återfördes till det klassiska tänkandet och därmed till de grundläggande ontologiska och existentiella frågorna:

Tekniskt avgörande var att man inte föreläste *om* till exempel Platon och hans idélära, utan att en dialog följdes och granskades under en hel termin, tills det inte längre fanns kvar någon historiskt avlägsen lära, utan endast en högst samtida problematik.<sup>6</sup>

Det gällde med andra ord att tänka själv med hjälp av olika klassiska filosofer. Det var ett förhållningssätt som Heidegger också förmedlade till sina studenter. Flera decennier senare, i samband med sin tidigare lärares åttioårsdag, påpekade Arendt att det var han som för länge sedan hade lärt henne att tänka. Eller rättare sagt: att tänka passionerat och att erfara tänkandet som en ren verksamhet.<sup>7</sup>

På tjugotalet var hon långt ifrån ensam om att dras till Heidegger. Till den lilla universitetsstaden i Hessen sökte sig unga filosofiintresserade män och kvinnor från hela Tyskland. Flera av studenterna som samlades på Heideggers seminarier skulle själva göra sig namn som akademiker och intellektuella.

Bland Arendts studiekamrater fanns Hans Jonas, Karl Löwith och Herbert Marcuse. Även de var judar och har tillsammans med Arendt kallats »Heideggers barn«. <sup>8</sup> Jonas blev efterhand en ledande teknik- och miljöfilosof, Löwith en tongivande filosofi-historiker medan Marcuse utvecklade en radikal, marxistiskt influerad tolkning av Heideggers filosofi, för att senare bli en ikon inom sextiotalets frihetliga vänsterrörelse.

De tog alla avgörande intryck av den karismatiske tänkaren, men ingen av dem kom Heidegger lika nära som Arendt. I själva verket inledde de båda under hennes tid i Marburg en kärleksrelation. Hon var fortfarande i tonåren och Heidegger nästan dubbelt så gammal, gift och far till två barn. Förhållandet hölls hemligt, även för de närmaste (med undantag för Anne Mendelssohn), men har blivit desto mer uppmärksammat under senare decennier, efter publiceringen av Heideggers och Arendts brevväxling. Den passionerade men komplicerade relationen mellan läraren och den unga studenten har alltsedan dess diskuterats livligt, framför allt i den biografiskt orienterade litteraturen om de båda tänkarna. <sup>9</sup>

Under sin studietid i Marburg bodde Arendt i ett litet vindsrum i närheten av universitetet. Hon tillbringade sina dagar i undervisningslokalerna, biblioteket, i samtal med andra studenter – och i det hemliga förhållandet med Heidegger. De kunde inte umgås öppet men träffades på hans kontor, i hennes vindskyffe eller på långa promenader i skogen. Och så skrev de brev till varandra. Arendts korrespondens till Heidegger från den här tiden har förstörts, men flertalet av hans brev har däremot bevarats. De berör olika akademiska praktikaliteter men rymmer framför allt filosofiska utsagor varvade med innerliga kärleksförklaringar.

»Kära fröken Arendt! Jag måste komma till dig i kväll och tala med ditt hjärta«, kunde Heidegger skriva: »Jag kommer

aldrig att kunna kalla dig min, men från och med nu kommer du att höra till mitt liv och det ska växa tillsammans med dig.«<sup>10</sup>

Efterhand fördjupades relationen men den blev också mer och mer ohållbar. Utifrån universitetets perspektiv hade förhållandet, om det varit känt, varit helt oacceptabelt, och ingenting tyder på att det någonsin var aktuellt för Heidegger att skilja sig från sin fru. Snart var Arendt och Heidegger tvungna att bryta med varandra. Det tycks primärt ha varit på hennes initiativ.

Till saken hör också att Arendt behövde gå vidare i sin akademiska bildningsgång. Våren 1926 – året innan Heideggers genombrottsverk *Vara och tid* publicerades – flyttade hon till Freiburg för att studera för Edmund Husserl, grundaren av den filosofiska fenomenologin och tidigare Heideggers lärare. Redan i början av nittonhundratalet hade Husserl gett ut sitt mest betydelsefulla arbete, trebandsverket *Logiska undersökningar*. När Arendt studerade vid det sydtyska universitetet var den åldrade filosofen upptagen av frågor rörande intersubjektiviteten och den mänskliga livsvärlden. Hon stimulerades av Husserls fenomenologiska angreppssätt men upplevde hans filosofi som begränsad och sökte sig snart vidare. Efter bara en termin i Freiburg fortsatte hon till Heidelberg, där nästa avgörande filosofiska möte väntade: Karl Jaspers.

Vid den medeltida stadens lärosäte – Tysklands äldsta – hade Jaspers varit verksam sedan 1916, först som professor i psykiatri och därefter i filosofi. Redan i sina tidiga tonår hade Arendt läst hans *Psychologie der Weltanschauungen* och hon fascinerades av hans tänkande kring människans frihet och så kallade gränssituationer, det vill säga erfarenheter av död, förlust, sorg och skuld som får oss att reflektera över vår egen existens och längtan efter mening.

Jaspers som var sex år äldre än Heidegger blev inte bara Arendts viktigaste lärare utan senare i livet också hennes nära

vän och mentor. I honom fann hon den fadersfigur hon länge saknat: ett intellektuellt stöd, en äldre, klok person att lita på och finna stöd hos.

I sin forskning rörde Jaspers sig vid den här tiden mellan psykopatologi och filosofi, mellan vetenskap och existens-tänkande. Även om han var skeptiskt inställd till Heidegger (vars affär med Arendt han inte tycks ha känt till) förenades de båda i en gemensam strävan att återföra filosofin till dess levda, existentiella kärna. I kontrast till den nykantianism som dominerade den tyska universitetsfilosofin i början av nittonhundratalet insisterade de på att filosofin inte bara ska förstås som en hjälpredda åt naturvetenskaperna, utan att den står för en självständig form av sökande efter sanning och mening.

Det var i denna fenomenologiska och existensfilosofiska tradition som den unga Arendt skolades in. Inför den anglosaxiskt orienterade analytiska filosofin, med dess upptagenhet vid språkproblem, kunskapsteori och logik, stod hon däremot främmande. I likhet med Heidegger och Jaspers låg hennes fokus i stället på vad det innebär att vara människa: att tänka, handla och leva tillsammans med andra i en gemensam värld.

\*

Efter sina studier i Marburg, Freiburg och Heidelberg fick Arendt möjlighet att skriva en doktorsavhandling i filosofi. Under handledning av Jaspers genomförde hon arbetet snabbt. Redan hösten 1928 disputerade hon, endast tjugotvå år gammal. Titeln, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, anger ämnet för studien: kärleksbegreppet hos Augustinus.<sup>11</sup>

Det är slående att Arendt under hela sin studietid drogs mer till den kristna än till den judiska traditionen. Från hennes

tidiga intresse för Kierkegaard går det en tydlig linje, via kursen för Guardini i Berlin och teologistudierna för Bultmann i Marburg, till avhandlingen om Augustinus. För henne var det aldrig primärt fråga om dogmatisk teologi, utan det handlade snarare om en existentiell och filosofisk förståelse av religionen, med fokus på den enskilda människans relation till det heliga och frågan om hur man bör leva sitt liv.

Liksom flera andra klassiska existensfilosofiskt orienterade kristna tänkare – som Kierkegaard och Blaise Pascal – var Augustinus föremål för ett förnyat akademiskt intresse vid den här tiden. Bland dem som delade Arendts fascination fanns Jaspers, Bultmann, Heidegger och hennes studiekamrat och vän Hans Jonas, som skrev sin doktorsavhandling om frihetsproblemet hos den senantike kyrkofadern.<sup>12</sup>

Omfånget på Arendts avhandling är blygsamt – originalupplagan omfattar endast nittio sidor – men innehållet är desto tyngre. Den är mer svårgenomtränglig än något av hennes senare verk, fylld av oöversatta citat på latin och grekiska, intrikata begreppsutredningar och filosofiska resonemang med hög komplexitetsgrad. Undertiteln *Versuch einer philosophischen Interpretation* ger vid handen att det är fråga om en filosofisk snarare än teologisk tolkning. Med »interpretation« avses här en strävan att blottlägga sådant som hos Augustinus endast är antytt och icke-systematiserat.

I linje med Heideggers fenomenologiska och hermeneutiska sätt att ta sig an olika filosofer lägger Arendt ingen som helst vikt vid den idéhistoriska kontexten eller den biografiska bakgrunden. Hon behandlar inte heller Augustinus kunskapssyn eller predestinationslära, det vill säga teorin om att det redan är förutbestämt av Gud vilka människor som kommer till himlen och vilka som hamnar i helvetet. I stället koncentrerar hon sig helt på kärleksbegreppet – ett tema som visar sig vara väl så rikt.

Förutom en kortare inledning består avhandlingen av tre delar, som var och en kretsar kring en särskild konception av kärleken hos Augustinus. Den första, »Amor qua appetitus«, behandlar kärleken som *appetitus*, ett latinskt begrepp som brukar översättas med begär men som också rymmer konnotationer som längtan och strävan. Den andra delen, »Creator – creatura«, analyserar relationen mellan människans kärlek till världen och hennes kärlek till Gud. Den tredje och avslutande delen, »Vita socialis«, fokuserar på kärleken till människans nästa.

Utgångspunkten för Arendts tolkning är att det finns olika tankespår som löper parallellt hos Augustinus, men hon gör inget försök att foga samman dem i en övergripande syntes, eftersom det enligt henne skulle göra våld på det komplexa och spänningsfyllda i verket. Överhuvudtaget är hon mån om att inte pressa in Augustinus tänkande i någon efterhandskonstruerad modell som han själv hade stått främmande för. I stället för att skapa en sammanfattande syntes blottlägger och analyserar hon de olika tankespåren i hans *oeuvre*.

»Det finns ingen som inte älskar«, skriver Augustinus.<sup>13</sup> För honom är kärleken en grundläggande och ofrånkomlig del av den mänskliga existensen. Frågan är inte om, utan vad vi älskar: andra människor, världen eller Gud.

När Augustinus närmar sig kärleken som en form av begär, *appetitus*, talar han inte som en traditionellt kristen teolog, utan det är i stället hans närhet till Platon, Plotinos och nyplatonismen som kommer till uttryck. Här betraktas människan som otillräcklig, och i sin bristfällighet tänks hon ha ett naturligt behov av att gå utöver sig själv – det är det hon gör med sin kärlek. Den kärlek som Platon och andra grekiska filosofer benämnde *eros* är en erotisk, begärande kärlek som formas av sitt objekt. Den älskande är inte skild från det hon åtrår, utan på något sätt en del av det. Hon är underkastad och beroende av sitt kärleksobjekt.

I jämförelse med den första filosofiskt orienterade kontexten framstår den andra som mer traditionellt kristen. I »Creator – creatura« står två former av kärlek mot varandra: människans kärlek till det världsliga och hennes kärlek till Gud. Den falska kärlek som på latin kallas *cupiditas* är förknippad med sinnlig njutning och ett fastklamrande vid den materiella, förgängliga världen. Att leva i världen i enlighet med *cupiditas* innebär att förfrämligas från sig själv och sitt sanna ursprung. Människor som gör det befinner sig i exil inte bara från Gud, utan också från sig själva.

Motpolen till *cupiditas* är *caritas*, den goda kärleken till Gud. Genom den formen av kärlek som har skaparen och evigheten som sitt objekt kan människan frigöra sig från den timliga världen och hitta tillbaka till sig själv. *Caritas* blir därmed svaret på den fråga eller gåta som Augustinus säger sig ha blivit för sig själv.<sup>14</sup> Tack vare kärleken till Gud kan människan nå sanningen om sin egen existens.

Det finns ett tydligt existencialistiskt drag i denna tolkning av Augustinus. Arendt nämner inte Kierkegaard i det här sammanhanget, men hennes resonemang påminner om hur den danske filosofen hävdar att vi är som mest fria när vi mot allt förnuft väljer att tro på Gud. Även Arendts Augustinus betonar valets existentiella betydelse liksom att kärleken till Gud står för ett mer avgörande val än kärleken till världen. »Det är inte bara kärleksobjektet som skiljer *caritas* från *cupiditas*, utan också valet i sig« skriver hon: »Kärleken till världen är aldrig ett val, för världen är alltid där och det är naturligt att älska den.«<sup>15</sup>

Men medan Kierkegaard hävdar att det ultimata trossprånget individualiserar oss, blir vi alla enligt Augustinus – åtminstone som Arendt tolkar honom – till en och densamma i och med valet av Gud. När vi väljer Gud upphör vår individualitet och vi blir ett med det gudomliga. »Kärleken i sig innebär vår död

i världen och början på vårt liv med Gud», som Augustinus formulerar det.<sup>16</sup>

Efter att ha undersökt kärleken som *appetitus* och därefter som *cupiditas* respektive *caritas* kommer Arendt i den tredje delen av avhandlingen – »*Vita socialis*« – fram till kärleken till våra medmänniskor. Varken i den platonskt begärande kärleken eller i kärleken till världen alternativt till Gud finns det något utrymme för en sådan horisontell kärlek till vår nästa. Det är först inom ramen för *vita socialis* som den enskilda människans kärlek till sina medmänniskor får mening.

Det kristna kärleksbudet bjuder människan att älska sin nästa såsom sig själv.<sup>17</sup> Ja, det är inte per definition förkastligt att älska sig själv, utan under rätta förhållanden kan vi göra det »för den gudomliga nådens skull«. <sup>18</sup> Att kärleken till inte bara våra medmänniskor utan i något avseende också till oss själva kan bli en del av den överordnade kärleken till Gud, innebär att vi kan visa vår kärlek till Gud genom vår kärlek till vår nästa. Det ena behöver inte utesluta det andra. Kärleken har på så sätt sin plats också inom det sociala livet.

Till skillnad från hur det brukar förhålla sig med Arendts senare texter är det svårt att avgöra vilken position hon själv intar i doktorsavhandlingen. När hon samvetsgrant redogör för och analyserar Augustinus tänkande håller hon sig själv i bakgrunden. Detta var en del av tidens akademiska praxis. Trots kravet på vetenskaplig originalitet var avhandlingen inte ett forum där den egna rösten förväntades träda fram. Det var ett lärdomsprov – inte en plats för personlig reflektion och positionering.

Efter vissa revideringar publicerades avhandlingen i bokform 1929, i förlaget Springers akademiska skriftserie *Philosophische Forschungen* för vilken Jaspers var huvudredaktör.<sup>19</sup> Den tunna boken fick några positiva recensioner, till och med en på svens-

ka där teologen Anders Nygren konstaterade att det är fråga om »ett ypperligt arbete«. <sup>20</sup> Nygren var själv vid den här tiden engagerad i Augustinus kärleksbegrepp genom arbetet med det som blev hans *magnum opus*, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape*, utgivet i två delar 1930 respektive 1936. <sup>21</sup>

Långt senare, under sextioalet när Arendt levde i USA, fanns planer på att ge ut en engelsk översättning av hennes Augustinusavhandling. Förlaget Macmillan visade intresse och en ofullständig översättning gjordes av Ernst Basch Ashton, men med den var Arendt missnöjd. Därefter arbetade hon själv om vissa delar av boken med tanke på en reviderad utgåva, men av olika anledningar lades projektet på is. <sup>22</sup>

Hon fick aldrig uppleva en nyutgåva av sitt förstlingsverk och ännu ett par decennier efter hennes bortgång var avhandlingen även bland Arendtforskare en »närmast okänd text«, som det uttrycks i förordet till den första engelska utgåvan från 1996. <sup>23</sup> Men sedan dess har den åter gjorts tillgänglig också på tyska och franska – dock ännu inte på svenska. <sup>24</sup>

Även om någon ny version av doktorsavhandlingen aldrig gavs ut under Arendts livstid återvände hon vid flera tillfällen till Augustinus. Med titeln »Augustin und der Protestantismus« skrev hon 1930 en artikel om kyrkofadern i *Frankfurter Zeitung* – hennes första journalistiska alster. Den tillkom med anledning av att det var femtonhundra år sedan Augustinus dog. Det var en årsdag som uppmärksammades stort i den traditionsorienterade katolska världen men mindre i den protestantiska, trots att Augustinus brukar räknas som en av Martin Luthers viktigaste föregångare.

I tidningsartikeln, där Arendt tar sig större friheter än i avhandlingen, riktar hon främst sin uppmärksamhet mot Augustinus *Bekännelser* och dess särskilda form av minnesarbete i Guds namn. Hon gör gällande att Augustinus tänkande pekar

fram mot inte bara den senare katolska bikten utan också den protestantiska konceptionen av samvetet. Med bekännelserna hade han förvisso inga psykologiska ambitioner men med dem kan man ändå säga att han lade grunden såväl för den moderna psykologin som för den självbiografiska romangenren. Genom sina introspektiva betraktelser öppnade han som ingen tidigare filosof eller teolog upp det inre livets rike.<sup>25</sup>

Ett senare exempel på hur Arendt fortsatte att återvända till Augustinus utgörs av *The Life of the Mind*, den bok som hon arbetade med när hon plötsligt dog 1975. Verket planerades som en trilogi om tänkandet, viljan och omdömet, och det är framför allt i mellandelen som Augustinus intar en framträdande roll. Där plockar Arendt upp olika trådar från sin doktorsavhandling, särskilt föreställningen om att vår vilja kan utmynna i kärlek liksom omvänt att vår kärlek kan inverka på vår vilja.

Att älska, skriver hon i anslutning till Augustinus, är att vilja att den man älskar ska finnas. Som det med en vacker formulering heter på latin: *Amo: Volo ut sis*.<sup>26</sup> Samma formulering hade Heidegger – femtio år tidigare – använt i ett av sina kärleksbrev till den unga Arendt:

Vet du att detta är det svåraste en människa kan få utstå? För allt annat finns det metoder, hjälpmedel, gränser och förståelse – men här betyder allt bara detta: att vara i sin kärlek = att tvingas in i sin innersta existens. *Amo* betyder *volo, ut sis*, sade Augustinus en gång: Jag älskar dig – jag vill att du ska vara vad du är.<sup>27</sup>

Så sent som 1929 skrev Arendt till Heidegger att deras relation varit hennes »livs välsignelse». <sup>28</sup> Det dröjde länge innan hon kom över sin filosofiska ungdomskärlek – om hon någonsin gjorde det. Snart skulle hon dock få anledning att önska sig att

HANNAH ARENDT

han vore annorlunda än vad han visade sig vara, åtminstone politiskt sett. Under intryck av den samhälleliga utvecklingen i Tyskland i början av trettioalet politiserades både Heidegger och Arendt, men på helt olika sätt.

## Upptäckten av det judiska

SAMMA HÖST SOM Hannah Arendt publicerade sin doktorsavhandling kraschade börsen på Wall Street. Den globala finanskris som följde drabbade inte bara USA utan spred sig snabbt över stora delar av världen. Företag gick omkull, banker föll och arbetslösheten sköt i höjden. Den stora depressionen som kastade sin mörka skugga över hela trettioalet var snart ett faktum. Det blev ett årtionde präglad av djup osäkerhet: ekonomiskt, politiskt och socialt.

Även för Arendt blev trettioalet ett decennium i moll. Trots stöd och uppmuntran från Karl Jaspers och i någon mån Martin Heidegger kunde hon inte fortsätta sin akademiska bana. Delvis berodde det säkert på att hon var kvinna, vilket fortfarande var en anomali i den starkt manligt dominerande universitetsvärlden.

På ett formellt plan betraktade Arendt kvinnors emancipation som genomförd, såtillvida att nästan alla yrken numera stod öppna för dem och att de juridiskt hyste samma rättigheter som män. Samtidigt var hon väl medveten om att en hel del ojämlika förhållanden i praktiken kvarstod. »Inte nog med att hon, trots sin juridiska jämlikhet, måste acceptera lägre ersättning för sitt arbete«, skrev Arendt i en av sina första tidningsartiklar: »hon måste dessutom fortsätta att utföra socialt och biologiskt grundade uppgifter som är oförenliga med hennes nya ställning. Utöver att sköta sitt yrke behöver hon ta hand om hushållet och uppfostra barnen. Därmed tycks kvinnans

frihet att försörja sig antingen innebära ett slags ofrihet i det egna hemmet eller en upplösning av familjen.«<sup>1</sup>

Arendt skaffade själv aldrig barn och genom hela sitt liv värnade hon om sin personliga frihet. Även om hon erkände den strukturella könsojämligheten fäste hon inte någon större vikt vid den i relation till sin egen situation. Åtminstone offentligt gjorde hon aldrig gällande att hon blivit förfördelad på grund av sitt kön.

Trots det dystra världsläget och trots hennes svårigheter att ta sig vidare i sin akademiska karriär fortsatte livet att ha vissa ljuspunkter. Efter disputationen i Heidelberg återvände hon till Berlin, en stad som fortfarande präglades av kulturell och intellektuell vitalitet, där idéer, konstformer och livsstilar korsbefruktade varandra. Samtidigt hade det politiska klimatet hårdnat. Det nazistiska partiet växte snabbt, antisemitismen tilltog och stadens gator blev allt oftare skådeplatser för våld och ideologiska konfrontationer.

Även kulturlivet hade politiserats. Det var inte minst tydligt inom teatern, där Bertolt Brecht hade fått ett genomslag med *Tolvskillingsoperan* 1928, i samarbete med tonsättaren Kurt Weil. Musikteaterpjäsen som bygger löst på John Greys *The Beggars Opera* från 1728 kritiserar på ett lika marxistiskt som lekfullt sätt kapitalismen och det borgerliga samhället med dess klassklyftor och ojämlika maktstrukturer.<sup>2</sup> Arendt skulle senare beskriva Brecht som en författare som förvisso kunde gå vilse i sin beundran för Marx och Lenin, men som ändå – tack vare sin estetiska sensibilitet, praktiska intelligens och medkänsla med de svaga – skapade en storslagen, engagerad dramatik och poesi. Han ordade inte om sådant som alla andra redan talade om, men vägrade att tiga när andra var tysta. Som få andra lyckades han uttrycka det undanträngda och osägbara.<sup>3</sup>

I början av 1929 träffade den tjugotvååriga Arendt Günther Stern på en maskeradfest. De hade tidigare lärt känna varandra i Marburg där även han hört till kretsen kring Heidegger. Nu förälskade de sig i varandra och förhållandet utvecklades sedan snabbt. Inom några månader flyttade de ihop och redan i september samma år gifte de sig i en enkel borgerlig ceremoni, där enbart föräldrarna och några få vänner närvarade. På bröllopscertifikatet uppgavs båda makarna vara filosofie doktorer. Utöver det beskrevs Stern som fristående forskare, Arendt som arbetslös.<sup>4</sup>

Den fyra år äldre Stern kom liksom Arendt från en borgerlig, sekulär judisk familj; hans föräldrar var kända barnpsykologer. Han hade breda intellektuella intressen och var dessutom en skicklig musiker med ett utvecklat estetiskt sinne. Redan 1923 hade han för Husserl disputerat på en fenomenologisk avhandling och ägnade sig därefter åt estetik, politik och samhällsteori. Till skillnad från Arendt var han starkt influerad av Marx och den radikala tradition som utgick från hans skrifter.

I övrigt delade det nygifta paret många intellektuella intressen, särskilt inom filosofi, litteratur och kultur. De läste ihop, lyssnade på musik, gick på utställningar och förde långa samtal om historiska och samtida frågor. De hände också att de skrev tillsammans. Deras viktigaste gemensamt författade text var en essä om Rainer Maria Rilkes *Duinoelegier*.<sup>5</sup>

Rilkes diktsamling från 1923 räknas som en av nittonhundredratalets mest betydelsefulla. I likhet med T.S. Eliots *The Waste Land*, utgiven året innan, är den djupt förankrad i traditionen och samtidigt litterärt nyskapande. Språket är mångbottnat, symboliken komplex. Som Arendt och Stern framhåller kräver de svårtillgängliga dikterna tolkning för att deras mening ska framträda. I det sammanhanget talar de om interpretation – samma begrepp som Arendt använde som underrubrik till sin

doktorsavhandling. Ambitionen med Rilkeessän är att avtäcka elegiernas innebörd, deras inre sanning.

Även upptagenheten vid kärlekstematiken går igen från Arendts avhandling. I *Duinoelegierna* framställs kärleken som ett uttryck för den mänskliga strävan efter autenticitet. Enligt Rilke existerar människan i ett mellanrum, mellan å ena sidan änglarna, som representerar det tidlösa och fulländade, och å andra sidan djuren, som lever helt i nuet. I sällsynta ögonblick kan även människan erfara en glimt av någonting större, genom konsten, kärleken och naturen, kort sagt, genom skönheten. Det sköna utgör »det förfärandes början« men rymmer också något underbart. »Vara här är härligt«, heter det i en av diktcykelns höjdpunkter.<sup>6</sup>

Trots att det sköna och härliga också kan anas i djurens och naturens cykliska tillvaro återfinns det framför allt i det förändligade liv som änglarna symboliserar. Där människorna misstar sig genom att »betona det som särskiljer«, ser änglarna hur det högsta och det lägsta, det förgångna, samtiden och framtiden, livet och döden utgör en enhet och helhet.<sup>7</sup>

Arendt och Stern tolkar Rilkes elegier som en klagosång över människans predikament efter att Gud övergivit henne, men där allt ändå inte är helt tröstlöst. En strimma av hopp finns trots allt kvar. Dikterna, hävdar de, utmynnar i en form av »positiv nihilism«.<sup>8</sup>

Gud är död, men hans plats har överlevt honom – den förblir en helig plats. Så skulle Ernst Bloch, den tyske utopiske marxisten, uttrycka en liknande erfarenhet några år senare.<sup>9</sup> För många av dem som hade varit unga under världskriget var detta något av en generationsupplevelse. En stor del av Arendts tidigaste texter – dikterna, Augustinusavhandlingen och Rilkeessän – bär spår av en sådan erfarenhet. Utan att falla tillbaka på någon traditionell religiositet rör de sig i ett postgudomligt, men fortfarande heligt tillstånd.

I ett vidare estetikhistoriskt sammanhang representerar Rilkes poesi en tidstypisk andlig modernism. I kontrast till den maskininriktade, framtidsorienterade form av modernism som förknippas med futuristerna och funktionalisterna kan den andliga modernismen beskrivas som en mångförgrenad estetisk strömning som under det tidiga nittonhundratalet förenade den modernistiska formupplösningen med diverse andliga uttryck. Det rörde sig om ett konstnärligt utforskande av det omedvetna, det mystiska och det heliga i tillvaron. Sådana drag kan urskiljas hos författare som Hermann Hesse och Edith Södergran liksom hos konstnärer som Vasilij Kandinsky, Paul Klee, Kazimir Malevitj och Hilma af Klint.

På olika sätt gav alla dessa författare och konstnärer uttryck för en längtan efter någonting högre, bortom den samhälleliga modernitetens kalla rationalism och ekonomiska materialism. De förenades i ett sökande efter meningsfulla erfarenheter, i konsten, skönheten och kärleken, samtidigt som de utmanade och bröt upp traditionens estetiska former.

Något liknande gäller för Arendts tänkande så som det utvecklades under åren kring 1930, mellan tradition och förnyelse, mellan det förflutna och framtiden. Utifrån ett historiskt perspektiv sökte även hon efter en ny förståelse av världen: en förståelse som inte väjde för tillvarons mörker men som framför allt insisterade på människans möjligheter att skapa mening, sammanhang och frihet. Däremot tycks hon aldrig ha satt sin tilltro till någon annan, högre verklighet, utan hon höll sig konsekvent till den faktiska tillvaro i vilken vi lever här och nu.

\*

Efter att ha fått rekommendationsbrev från både Jaspers och Heidegger beviljades Arendt våren 1930 ett forskningsstipendium för att skriva en bok om den romantiska salongsvärdinnan Rahel Varnhagen. Rubriken på ansökan löd: »Om den tysk-judiska assimilationens problem, exemplifierat med Rahel Varnhagens liv«. <sup>10</sup>

Den ursprungliga tanken var att projektet skulle bli hennes *Habilitationsschrift*, det vill säga den andra doktorsavhandling som krävdes för en akademisk karriär inom det tyska universitetssystemet. Habilitationen – som fortfarande lever kvar som en institution i Tyskland – är i regel inte bara mer omfattande än den första avhandlingen, utan också mer historiskt och empiriskt orienterad. Det var i linje med dessa krav som Arendt började strukturera sitt arbete.

Men habilitationen skulle aldrig slutföras – andra saker kom emellan. Ändå skulle projektet långt senare, i en mindre akademisk form, resultera i en biografisk studie över Rahel Varnhagen.

Arendt var djupt fascinerad av sin huvudperson, som hon vid ett tillfälle beskrev som sin »närmaste vän, trots att hon varit död i omkring hundra år«. <sup>11</sup> Rahel Varnhagen, född Levin, levde mellan 1771 och 1833. Hon kom från en förmögen judisk köpmansfamilj i Berlin och drev från 1790-talet och framåt en av tidens mest inflytelserika litterära salonger, med bröderna Schlegel, Friedrich Schleiermacher och Ludwig Tieck bland de återkommande gästerna.

Varnhagen skrev inga egna böcker, men var en passionerad och flitig brevskrivare. Det är framför allt den omfattande korrespondensen, tillsammans med dagboksanteckningar, som utgör källmaterialet i Arendts bok. Men det rör sig knappast om en traditionell biografi; Arendt själv föredrog att tala om den som en livshistoria. Till skillnad från konventionella bio-

grafier som i kronologisk ordning följer ett liv genom yttre händelser, fokuserar hon på Varnhagens inre värld: hennes tankar, känslor, självbild och de existentiella val hon ställdes inför som jude och intellektuell. Arendt citerar generöst ur breven och ligger även stilistiskt nära Varnhagens eget språk. Ambitionen är att återge Varnhagens liv så som hon själv skulle ha kunnat berätta det. Som ett försök att förstå ett liv inifrån.

Efter några olyckliga kärlekshistorier gifte Rahel sig först vid fyrtyotretti års ålder – främst av sociala skäl – med den betydligt yngre diplomaten och författaren August Varnhagen. I samband med äktenskapet konverterade hon till kristendomen, efter att länge försökt frigöra sig från sin judiska bakgrund. På ytan framstod det som om hon till slut hade lyckats assimilera sig i det bildade tyska samhället.

Men paradoxalt nog ledde detta till att det judiska arvet återaktualiserades. Mot slutet av sitt liv började hon förhålla sig mer aktivt än tidigare till sin judiska identitet, bland annat efter förtroliga samtal med poeten Heinrich Heine, som själv brottades med liknande erfarenheter och frågor. Efter att tidigare ha förnekat sin judiskhet i hopp om att bli accepterad som tysk och människa, återvände Varnhagen till sitt ursprung med en ny, tragisk klarsyn. På sin dödsbädd lär hon ha sagt: »Det som för mig under hela mitt liv tett sig som den största skammen, det som framstod som mitt livs olycka och elände – att jag föddes som judinna – det är något jag nu, under inga omständigheter, skulle önska att jag gått miste om.«<sup>12</sup>

Arendt färdigställde större delen av manuskriptet under trettio-tioalet, men av olika skäl dröjde det ytterligare två decennier innan boken gavs ut.<sup>13</sup> När Jaspers läste manuskriptet på femtio-tioalet påpekade han att det innehöll väl många upprepningsar och skulle vinna på att stramas upp – en invändning som även kan riktas mot den färdiga versionen. Men samtidigt framhöll

han att det är en »kraftfull och betydelsefull« studie och gjorde en skarpsynt iakttagelse rörande förhållandet mellan författaren och hennes studieobjekt:

Framställningen är helt objektiv. Läsaren tvingas inte tänka på författaren. Men ändå förefaller mig detta verk vara din egen bearbetning av de grundläggande frågorna kring den judiska existensen, och i det använder du Rahels verklighet som en vägvisare för att nå klarhet och befrielse för din egen del.<sup>14</sup>

Som Jaspers brev antyder blev Rahel Varnhagen inte bara Arendts själsfrände, utan också en vägvisare och projektionsyta för egna reflektioner kring utanförskap, identitet och tillhörighet. Den existentiella pendelrörelsen mellan förnekelse och erkännande av det judiska arvet som utmärkte Varnhagens liv återfinns även hos Arendt själv.

I skildringen av Varnhagens kamp med frågor om tillhörighet och främlingskap försökte Arendt samtidigt få syn på ett mer övergripande historiskt mönster, det vill säga vad hon i rubriken till den ursprungliga forskningsansökan kallade »den tysk-judiska assimilationens problem«. Men på den punkten tonade hon efterhand ner sina anspråk. Som hon formulerar det i förordet:

Om man ser den här boken som ett bidrag till den tyska judendomens historia, får man inte förbise att det endast är en aspekt av assimilationsproblemet som behandlas här, nämligen det sätt på vilket själva assimileringen till den kulturella och sociala omgivningen konkret påverkade en viss enskild livshistoria och hur den därigenom blev ett personligt öde.<sup>15</sup>

Men nu stod det klart för Arendt att den ambivalens som präglade Varnhagens liv inte enbart kunde förstås på det indivi-

duella planet. Genom arbetet med den romantiska salongsvärdinnans livshistoria kom hon med andra ord till insikt om att den så kallade judiska frågan inte får reduceras till ett personligt problem, utan att dess djupare innebörd först framträder i ett vidare politiskt och socialt sammanhang. Det var en insikt som stärkte hennes egen judiska identitet liksom hennes vilja att ytterligare fördjupa sig i den judiska traditionen.

\*

År 1931 flyttade Arendt tillsammans med sin make till Frankfurt am Main. Günther Stern hade kontakter med Institutet för socialforskning, mer känt som Frankfurtskolan, och ville förlägga ett forskningsprojekt till denna fristående forskningsenhet som var löst knuten till stadens Johann Wolfgang Goetheuniversitet.

Institutet, som skulle komma att bli en av nittonhundralets mest inflytelserika marxistiska skolbildningar, hade grundats 1923 och leddes nu av Max Horkheimer. Runt honom samlades en krets av unga begåvande tänkare och teoretiker, som filosofen och estetikern Theodor W. Adorno och samhällsfilosoferna Leo Löwenthal, Herbert Marcuse och Friedrich Pollock. I institutets närhet fanns även Sterns syssling Walter Benjamin. De flesta av medlemmarna var judar med en tydlig marxistisk orientering. Förutom av Marx influerades de av Sigmund Freuds psykoanalys och moderna sociologiska teoretiker från Max Weber till Georg Lukács.

Utifrån dessa olika intellektuella utgångspunkter var deras ambition att utveckla en politiskt radikal teori – en kritisk teori som de själva kallade det – om det samtida samhället. I institutets tidskrift *Zeitschrift für Sozialforschung*, som började ges ut 1932, publicerades avancerade texter om allt från kapitalismens

förtryckande strukturer till estetisk teori och masskulturens fördummande ideologi.<sup>16</sup>

Arendt var inte särskilt imponerad av Adorno och de andra medlemmarna vid institutet (med undantag för Benjamin). Hon var skeptisk till den marxistiska homogeniteten och ansåg att deras teorier ofta saknade förankring i den konkreta politiska verkligheten. Men hennes direkta kontakt med dem var begränsad. Medvetet höll hon distans till framför allt Adorno, som hon även senare skulle ha svårt för.

Under sin tid i Frankfurt arbetade Arendt vidare på sin biografi om Rahel Varnhagen, men tog också del av ett par kurser som gavs vid universitetet. Hon följde en föreläsningsserie med den teologiske existentialisten Paul Tillich, som hon senare blev vän med, liksom en seminarieserie med sociologen Karl Mannheim, som nyligen hade publicerat *Ideologie und Utopie*. Det var ett verk som Arendt läste noggrant och skrev en längre essä om som publicerades i tidskriften *Die Gesellschaft*.

Det är inte fråga om någon konventionell recension. När Arendt analyserar bokens filosofiska grundvalar, intentioner och implikationer utgår hon från att läsaren redan är förtrogen med dess bärande idéer, som hon jämför med liknande teorier om ideologier och utopier hos Weber, Lukács, Heidegger och Jaspers. Men framför allt intresserar hon sig i det här sammanhanget för tänkandets funktioner och möjligheter. Hon ser i Mannheim en skarp sociologisk analytiker, men lyfter också fram en viss naivitet vad gäller tänkandets kraft och utopins innebörd. Den implicita slutsatsen är att sociologin, som tenderar att föra tillbaka idéer till deras sociala kontexter, behöver kompletteras med ett filosofiskt perspektiv som tar hänsyn till människans existentiella situation.<sup>17</sup>

Vad gäller Stern hade han inga större framgångar vid Institutet för socialforskning. När han ansökte om medel för att skriva

### *Upptäckten av det judiska*

sin habilitationsavhandling om musikfilosofi avfärdades det heideggerianskt influerade projektet av Adorno, som menade att det var filosofiskt problematiskt och metodologiskt bristfälligt. Detta tog hårt på Stern och bidrog till att han inte bara lämnade universitetet i Frankfurt, utan i förlängningen den akademiska världen överhuvudtaget.

Efter avslaget flyttade Stern tillsammans med Arendt tillbaka till Berlin. Väl tillbaka i huvudstaden tog han arbete som journalist och kulturskribent. Snart började han använda efternamnet Anders, bland annat som en reaktion på den eskalerande antisemitismen, och med tiden skulle han bli mer känd under det namnet: Günther Anders. Under 1930-talet utvecklades hans tänkande i en alltmer samhällskritisk riktning, med reflektioner kring masskulturen och den moderna människans alienation. Senare skulle han komma att ge ut betydande verk inom teknikfilosofi och filosofisk antropologi liksom om författare och konstnärer som Franz Kafka och George Grosz. Men någon musikestetisk studie av det slag som han hade sökt sig till Frankfurtskolan för att skriva färdigställde han aldrig.



## Politiskt uppvaknande

EFTER EN LÅNG period av politisk och ekonomisk instabilitet – med över tjugo regeringar på fjorton år i kombination med industriell kollaps, bankkriser och massarbetslöshet till följd av börskraschen i slutet av tjugotalet – föll Weimarrepubliken samman i början av 1933. Bara några veckor efter att Adolf Hitler utnämnts till rikskansler och nazisterna tagit makten sattes riksdagshuset i brand. Utan bevis lades skulden på kommunisterna, vilket gav regimen en förevändning att omedelbart avskaffa pressfriheten, mötesfriheten och andra grundläggande politiska rättigheter. I praktiken förbjöds även det tyska kommunistpartiet.

Senare pekade Hannah Arendt ut den anlagda branden som den händelse till vilken hennes egna politiska uppvaknande kunde dateras: »För mig kom det som en omedelbar chock, och från den stunden kände jag mig ansvarig. Jag var av den åsikten att man inte längre kunde titta på.«<sup>1</sup>

I maj samma år tändes bokbålen på Opernplatz i Berlin. Skönlitterära verk av författare som Bertolt Brecht, Franz Kafka, Erich Maria Remarque och Kurt Tucholsky kastades i elden, tillsammans med skrifter av judiska vetenskapsmän och tänkare som Albert Einstein, Sigmund Freud och Karl Marx. Författarna och deras verk stämplades som otyska och bokbålen markerade startpunkten för en genomgripande process att »rena« det tyska kulturarvet. Utrensningarnas tid hade börjat.

»Där man bränner böcker, bränner man till slut också människor«, som Heinrich Heine hade uttryckt det långt tidigare.<sup>2</sup>

Kommunister, socialister, judar och romer började systematisk trakasseras, förföljas och godtyckligt arresteras. Trots enstaka protester var stödet för Hitler massivt. Majoriteten av befolkningen rättade snabbt in sig i ledet. Som Arendt senare konstaterade: »Man har ofta sagt att det första land som erövrades av Hitler var Tyskland; och detta påstående är sant, om man därtill lägger att denna erövring skedde med bifall av stora delar och med likgiltighet av ännu större delar av det tyska folket.«<sup>3</sup>

Även inom akademien anpassade sig de flesta. Till exempel intygade trehundra universitetslärare sitt stöd till Hitler i en öppen skrivelse i början av mars 1933.<sup>4</sup> Något senare utnämndes Martin Heidegger till rektor för universitetet i Freiburg för att kort därefter gå med i det nationalsocialistiska partiet. Åtminstone inledningsvis såg han i nazismen en möjlighet till andlig och existentiell förnyelse av Tyskland. Även om hans entusiasm efterhand svalnade tog han aldrig öppet avstånd från regimen, utan fortsatte att samarbeta med den.<sup>5</sup>

I likhet med Heidegger stannade Karl Jaspers kvar i Tyskland, trots att han var gift med en judisk kvinna. Men även om han inte lämnade landet drog han sig tillbaka i en sorts inre exil. Hans vägran att samarbeta med nazisterna ledde så småningom till att han förlorade sin professur i Heidelberg. Vid den tiden hade han också brutit med Heidegger, vars tänkande han beskrev som till »sitt väsen ofritt, diktatoriskt, kommunikationslöst«.<sup>6</sup>

För Arendt var den inre exilen aldrig ett alternativ – vare sig praktiskt eller moraliskt. Nazisternas maktövertagande och den snabba utvecklingen mot antisemitism, militarism och totalitärt förtryck blev en avgörande vändpunkt i hennes liv, liksom för många andra tyska judar och oppositionella. Strax efter riksdagshusbranden flydde Günther Anders till Frankrike, men Arendt valde att stanna kvar i Tyskland. I stället för att stå

vid sidan om och titta på ville hon nu engagera sig. Från att tidigare ha varit förhållandevis ointresserad av dagspolitiska frågor förvandlades hon till något av en politisk aktivist.

Nazismens framfart medförde också att hon blev ännu mer upptagen av sitt judiska arv som hon börjat utforska i biografien över Rahel Varnhagen. Den judiska identiteten stärktes enligt logiken att om man angrips som jude, måste man också försvara sig som jude.<sup>7</sup>

Våren 1933 kontaktades hon av Kurt Blumenfeld, som var president i den tyska sionistiska föreningen. Den sionistiska rörelsen hade vuxit fram som ett svar på den tilltagande antisemitismen och verkade för att skapa ett judiskt hemland i Palestina. Arendt kände Blumenfeld sedan tidigare och nu fördjupades vänskapen mellan dem. Han bad henne utföra ett konkret och riskfyllt uppdrag: att kartlägga antisemitismens spridning i Tyskland genom att dokumentera judefientliga yttringar i föreningar, yrkesorganisationer och tidskrifter. Arendt tackade ja och tog sig an uppgiften med stor energi. När hon vid det preussiska stadsbiblioteket började samla in materialet förfärades hon över antisemitismens omfattning. Senare skulle hon beskriva den dokumentation hon ställde samman som en »skräckhistoria«.<sup>8</sup>

Men det dröjde inte länge förrän arbetet upptäcktes. Arendt greps av Gestapo och satt häktad i drygt en vecka vid Alexanderplatz. Under förhören lyckades hon vilseleda sin förhørsledare och skydda det sionistiska nätverk hon arbetade för. När hon släpptes insåg hon att en rättegång var nära förestående. Som jude och uttalad nazistmotståndare var det alltför farligt för henne att stanna kvar. Även hon måste lämna landet.

Det blev början på en lång exil – en både existentiell och politisk erfarenhet som skulle komma att präglade hela hennes fortsatta tänkande.



Från sommaren 1933 hörde Arendt till den ständigt växande skaran av tyskspråkiga exilintellektuella, tillsammans med bland andra Alfred Döblin, Else Lasker-Schüler, Joseph Roth, Stefan Zweig och Heinrich Mann – snart också hans bror Thomas Mann.<sup>9</sup> Även Theodor W. Adorno, Max Horkheimer och Herbert Marcuse tvingades lämna Tyskland och hamnade slutligen i Los Angeles, där de kunde återuppta sin kritiska forskning om det moderna samhället, med en ständigt tilltagande pessimism inför det samtida politiska tillståndet.

Efter frisläppandet flydde Arendt, tillsammans med sin mor, via Tjeckoslovakien och Schweiz till Frankrike. I likhet med många andra tyska judar och oppositionella slog de sig ner i Paris. Precis som Berlin var det en kosmopolitisk världsstad, men medan det tyska kulturlivet snabbt likriktades under trettioalet upplevde den franska huvudstaden ett intellektuellt uppsving präglad av de många centraleuropeiska exilintellektuella som samlades där.

När Arendt anlände till Paris kunde hon inte veta att hon skulle bli kvar i Frankrike under hela decenniet. Hennes make, Günther Anders, befann sig redan där, men de hade allt mindre med varandra att göra. Även om de formellt fortsatte att vara gifta återstod nu inte mycket av äktenskapet. När Anders tre år senare emigrerade till USA stannade Arendt i Europa. Vid det laget var deras äktenskapliga relation i praktiken avslutad.<sup>10</sup>

I Paris umgicks Arendt främst med andra emigranter i den livaktiga tyska exilmiljön, däribland ungdomsvännen Anne Mendelssohn och Éric Weil, en filosof som betraktade sig själv som posthegeliansk kantian och som Anne senare skulle gifta sig med. Arendt kom även i kontakt med franska intellektuella,

författare och akademiker. I dessa kretsar fanns ett stort intresse för Marx och marxismen i allmänhet och den hegelianska marxismen i synnerhet.<sup>11</sup> Många sökte alternativa tolkningar av Marx bortom den dogmatiska sovjetkommunismen, inte minst genom att läsa honom i ljuset av Hegel.

Ett centralt namn i det sammanhanget är Alexandre Kojève, en rysk-fransk filosof som under 1930-talet höll en numera legendarisk föreläsningsserie om Hegels Fenomenologi vid École Pratique des Hautes Études. Föreläsningarna kom att prägla en hel generation franska tänkare, från Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty och Jean-Paul Sartre till Georges Bataille, André Breton och Jacques Lacan.<sup>12</sup>

Kojève tolkade *Andens fenomenologi* på ett utpräglat materialistiskt och i grunden marxistiskt sätt. I hans version innebar den hegelska föreställningen om historiens slut inte någon religiös eller metafysisk försoning, utan människans självförverkligande i en sekulär, politisk värld. Dialektiken förvandlades till ett redskap för att förstå kampen inte bara mellan idéer, utan framför allt mellan olika samhällsklasser och socio-ekonomiska krafter.<sup>13</sup>

Även Arendt tog sig tid att lyssna på några av Kojèves föreläsningar, men förhöll sig skeptisk till både den hegelska och den marxistiska historiefilosofin. Hon kunde i och för sig förstå lockelsen i idén om att filosofen i ett efterhandsperspektiv kan urskilja ett mönster i historien som överskrider individernas handlingar och intentioner, men avvisade både föreställningen om att historien utvecklas enligt en underliggande dialektik och tanken på »förnuftets list«.<sup>14</sup> »Historien känner inte till Hegels *List der Vernunft*«, påpekade hon: »snarare börjar oförnuftet fungera automatiskt när förnuftet har abdikerat inför det.«<sup>15</sup>

För Arendt framstod framtiden som radikalt öppen. Hon vände sig mot alla former av historisk teleologi – oavsett om de

kläddes i filosofisk, religiös eller ideologisk dräkt. I jämförelse med marxisterna med deras materialistiska historiesyn lade hon mindre vikt vid de socioekonomiska förhållandena som drivkrafter i historien och mer vid mänsklig handlingsfrihet, idéer och de oförutsägbara konsekvenserna av människors agerande och samspel.

Övertygelsen om historiens öppenhet motiverade henne ytterligare i motståndet mot nazismen. Men i stället för att ansluta sig till någon kommunistisk grupp valde hon att engagera sig i den sionistiska rörelsen. Hon gjorde det framför allt genom organisationen Youth Aliyah (på tyska Jugend Alijah) som arbetade med att rädda judiska barn och ungdomar från Tyskland och Östeuropa till Palestina. Under en stor del av trettioalet var detta Arendts huvudsakliga göromål.

»Denna organisation skickade judiska ungdomar mellan tretton och sjutton år från Tyskland till Palestina där de fick husrum på en kibbutz«, berättade hon. »Barnen fick yrkesutbildning eller skolades om. Här och där smugglade jag även in polska barn. Det var ett verkligt socialt, pedagogiskt arbete.«<sup>16</sup>

Hon beskrev hur föräldrar kom med sina barn till organisationens kontor, eller hur barnen anlände dit på egen hand, och hur de där inte bara bemöttes med respekt utan också erbjöds en möjlighet som de knappt vågade tro på: att barnen skulle få en framtid i det förlovade landet. »Flera veckors förberedande läger, med arbete och studier, lekar och sång, läsning och fria diskussioner om alla de frågor som intresserar dem, återger dem deras frihet och glädje. Ja, det återger dem deras förlorade ungdom«, skrev Arendt hoppfullt. »Denna glädje, denna värdighet och denna ungdom kommer att omvandlas till styrka, och denna styrka kommer att bygga upp landet på nytt.«<sup>17</sup>

I samband med sitt arbete för Youth Aliyah reste Arendt själv till Palestina 1935. Hon följde med en grupp barn och ungdom-

mar på en båt från Marseille – via Sicilien där hon under några dagar hade möjlighet att beundra de antika lämningarna – till Haifa där hon besökte kibbutzer och samtalade med tyska och ryska judiska nybyggare. Hon var nyfiken, delvis entusiastisk, men inte okritisk. Förutom att hon redan från början hade svårt att acceptera det sionistiska projektets tendenser till etnisk exkludering påpekade hon att kibbutzrörelsen på ett olyckligt sätt riskerade att skapa en ny judisk aristokrati.<sup>18</sup>

\*

Under sin fleråriga franska exil – då Arendt framstod som en hårt arbetande socialarbetare snarare än en världsfrånvärd filosof och då hon var mer politiskt engagerad än någonsin tidigare – hade hon inte särskilt mycket tid över för att odla sina teoretiska intressen. Hon studerade visserligen en del hebreiska och fortsatte att arbeta med sin biografi över Rahel Varnhagen, men publicerade bara ett fåtal kortare texter.

En av dem, skriven på franska, handlade om Martin Buber, vars dialogfilosofi och religiösa tänkande hon följde med intresse. I Arendts ögon representerade han den bästa formen av sionism, vad hon kallade »en positiv judaism«. Hon tilltalades särskilt av hans betoning av mötet mellan Jag och Du – snarare än mellan abstrakta kollektiva subjekt – liksom hans förmåga att lyssna till röster från det förflutna och aktualisera dem i den samtida kampen för en bättre judisk framtid.<sup>19</sup>

Även om Arendt var kritisk mot sionismens exkluderande uttrycksformer kände hon sig vid den här tiden alltmer hemma i den judiska kulturen. För henne var judendomen inte främst en religion eller en etnicitet, utan en historisk erfarenhet förknippad med politiskt tänkande och praktisk handling.

Av stor betydelse för hennes förståelse av den judiska erfarenheten var Walter Benjamin, som hon blev nära vän med i Paris. Senare skulle hon lyfta fram honom som den mest betydande tyska litteraturkritikern mellan de båda världskrigen, men han var lika mycket filosof, politisk teoretiker, teologisk mystiker och kulturhistoriker.<sup>20</sup>

Benjamin drogs i högre grad än Arendt till marxismen. Han var starkt påverkad av Adorno och de andra medlemmarna i Frankfurtskolan, men också av Brecht, vars teater och estetik han skrev flera essäer om.<sup>21</sup> I uppsatsen »Konstverket i reproduktionsåldern«, som trycktes i *Zeitschrift für Sozialforschung*, argumenterade han för att konstnärer och författare på vänsterkanten nu måste politisera sin konst, som ett svar på fascistens tendens att estetisera politiken.<sup>22</sup> Som ett exempel på estetiseringen av politiken kan man nämna Leni Riefenstahls propagandafilm *Viljans triumf* från 1935, året innan Benjamin publicerade sin uppsats. Men även på andra sätt använde fascisterna och nazisterna sig av estetiska uttryck för att legitimera sin makt. Ja, de estetiserade inte bara politiken utan också våldet och kunde rent av hylla kriget som människans mest storslagna konstverk.

Samtidigt försökte Benjamin förena sitt marxistiska engagemang med en djupare förståelse av den judiska traditionen och mystiken. Här influerades han av sin vän Gershom Scholem, den tysk-judiske religionshistorikern som senare skulle bli en ledande auktoritet på kabbalans och den judiska mystikens historia.<sup>23</sup> Men att förena marxismen med den judiska mystiken var ett komplicerat projekt som Benjamin aldrig helt lyckades med. Ömsom gav han företräde åt den kommunistiska sidan, ömsom betonade han den judisk-mystiska sidan, och någon avrundad syntes fick han aldrig till.<sup>24</sup>

Kanske strävade han inte heller efter det. Världen var bruten,

fragmenterad och motsägelsefull – varför skulle då inte även tänkandet vara det?

Under de år Arendt umgicks mest frekvent med Benjamin arbetade han med nya sätt att skriva filosofi och historia. Ett tag tog han sin utgångspunkt i olika citat om det franska samhället från det föregående seklet, vilket resulterade i det aldrig avslutade verket *Passagearbetet* – en fragmentariskt strukturerad kulturhistoria kretsande kring Paris som artonhundratalets huvudstad.<sup>25</sup> Inspirerad av Charles Baudelaires *Correspondances* var Benjamin här upptagen av – med Arendts formulering – »växelförhållandena mellan en stadscen, spekulatioerna på börsen, en dikt, en tanke, med den dolda linje som håller dem samman och gör det möjligt för historikern eller filologen att urskilja hur de alla hör till samma tidsperiod.«<sup>26</sup>

Heinrich Blücher var en annan person som Arendt lärde känna i Paris och som skulle komma att betyda väldigt mycket för henne. Han var drygt sju år äldre än Arendt och särskiljde sig från de flesta av hennes vänner genom att sakna såväl judisk som akademisk bakgrund. Blücher var autodidakt med arbetarklassrötter och hade i sin ungdom varit aktiv i kommunistpartiet och Spartakusförbundet. Ännu under trettioalet betraktade han sig som marxist, även om han anslöt sig till Rosa Luxemburgs frihetliga socialism snarare än Lenins och Stalins mer auktoritära linje.

Yrkesmässigt hade han bland annat arbetat som filmkritiker, men han föredrog för det mesta samtalet – det levande, gemensamma tänkandet – framför att uttrycka sig i skrift. Trots sitt utanförskap i det akademiska etablissemangen präglades hans tänkande av en djup politisk medvetenhet i kombination med ett konsekvent och genomtänkt historiskt perspektiv. Senare skulle Arendt göra gällande att det var genom Blücher hon lärde sig att tänka politiskt och historiskt på riktigt.<sup>27</sup>

Arendt och Blücher träffades våren 1936, förälskade sig i varandra och flyttade snart ihop. Efter att Arendt formellt skiljt sig från Günter Anders 1937, och Blücher från sin tidigare fru året efter, gifte de sig i Paris i början av 1940. Deras relation kom att bestå livet ut – i vad som framstår som ett lika starkt intellektuellt som emotionellt äktenskap. I en tid präglad av exil och förlust blev det en fast punkt och en plats där det gemensamma samtalet ständigt pågick, om historien, politiken och livet.

»Det tycks mig fortfarande osannolikt att jag kunde uppnå bådadera«, skrev Arendt till Blücher: »en stor kärlek och en känsla av att vara i samklang med mig själv.«<sup>28</sup>

\*

Under ständig upprustning och med Hitler som den obestridliga ledaren blev Tyskland alltmer totalitärt under senare delen av trettioalet. I mars 1938 annekterade landet Österrike och snart marscherade tyska trupper in i Tjeckoslovakien. Grannländernas införlivande i det stortyska riket var en del av nazisternas expansiva strävan efter ett utvidgat *Lebensraum*.

Senare samma år, natten till den tionde november, ägde den så kallade Novemberpogromen (eller Kristallnatten) rum. Under den av nazistregimen organiserade attacken mot judar sattes synagogor i brand och judiska affärer vandaliserades och plundrades. Våldet var nu inte bara tolererat utan direkt planerat och sanktionerat från högsta ort.

Samtidigt som den inre brutaliseringen tilltog intensifierades den militära mobiliseringen, och den första september 1939 utbröt andra världskriget. Till en början hade Tyskland stora militära framgångar och lade snabbt under sig

stora delar av Europa: Polen, Danmark, Norge, Luxemburg, Nederländerna och Belgien. När Frankrike föll i juni 1940 delades landet upp i en tyskkuperad zon i norr och en formellt självständig men tyskvänlig regim i söder, den så kallade Vichyregimen.

I det tysta organiserade sig motståndet. Trots övervakning, angiveri och brutala repressalier började fransmän bekämpa ockupationsmakten. De smugglade information, saboterade järnvägar och hjälpte allierade soldater. Med beundran betraktade Arendt motståndsrörelsen som en skara människor som var beredda att riskera sina liv för den gemensamma friheten och den mänskliga värdigheten.<sup>29</sup> Kampen blev existentiellt avgörande för dem som valde att engagera sig. Motståndet gav deras liv en högre mening.

»En för dem fullständigt oväntad händelse, Frankrikes sammanbrott, hade från den ena dagen till den andra tömt den politiska scenen i deras land och överlämnat den åt bedragare och dårar«, framhöll Arendt. »De som själva aldrig ens tänkt tanken att de skulle bli delaktiga i den tredje republikens officiella affärer sögs in i politiken som av ett vakuum.«<sup>30</sup>

Liksom i andra ockuperade länder infördes antisemitiska lagar och judar skickades till koncentrationsläger. De var inte lika djävulskt organiserade som de senare systematiska dödslägren i Tyskland eller Polen, utan fungerade primärt som uppsamlingsplatser för vidare deportation. Men de sociala förhållandena var usla: leriga baracker, undermålig hygien, brist på mat och medicin.

Under en kortare period sommaren 1940 internerades även Arendt och Blücher som »fientliga utlänningar« i sådana interneringsläger – Arendt i ett läger för kvinnor, Blücher i ett för män. Arendt fördes till Gurs i sydvästra Frankrike, nära den spanska gränsen, till ett läger som ursprungligen byggts för

spanska republikanska flyktingar, men som nu användes för att internera statslösa, politiskt misstänkta och judiska flyktingar.

Tillsammans med tusentals andra hölls hon inspärrad i fem veckor innan hon till slut kunde fly. Till fots och genom att lifta tog hon sig sedan till Montauban i södra Frankrike, ovetande om var Blücher befann sig – eller ens om han var vid liv. Men det visade sig att även han lyckats undkomma lägertillvaron och tagit sig till samma stad, som blivit en samlingspunkt för flyktingar. Det är troligt att de hade en överenskommelse om att mötas där, eller åtminstone talat om den möjligheten. Hur som helst återförenades de efter att de råkade springa på varandra på gatan.

Efter några månader i Montauban sökte de sig vidare till Marseille, där de fick kontakt med Varian Fry, en amerikansk journalist som organiserade räddningsoperationer för intellektuella och konstnärer genom organisationen Emergency Rescue Committee. Andra exilintellektuella som befann sig där vid samma tid var författarna André Breton, Lion Feuchtwanger och Heinrich Mann liksom konstnärerna Marc Chagall och Max Ernst. Även Walter Benjamin hade tagit sin tillflykt till den sydfranska staden. Tillsammans med sina medarbetare försökte Fry hjälpa dem att fly undan nazisterna, vanligtvis till USA eller Palestina.<sup>31</sup>

I början av 1941 lyckades Arendt och Blücher lämna Frankrike. Via Spanien tog de sig till Portugal och reste senare under våren vidare till USA. Walter Benjamin planerade en liknande flykt, men han hade inte samma tur. Tillsammans med en grupp flyktingar tog han sig till gränsen mellan Frankrike och Spanien. Men när gränspolisen i Portbou meddelade att gruppen inte skulle tillåtas passera utan skickas tillbaka till Vichyterritoriet, valde Benjamin att ta sitt liv. Gränsrestriktionerna lättade redan dagen därpå och gruppen fick passera in i Spanien.

Till minne av sin döde vän skrev Arendt en dikt med titeln »W.B.« Dikten utspelar sig i ett skymningsland där mild musik och röster hörs på avstånd. Den avslutande strofen lyder:

Avlägsna stämmor, nära ömhet:  
varje stämma, varje död,  
som vi först sände ut som bud  
att vägleda oss in i sömnen.<sup>32</sup>

Sista gången Arendt träffade Benjamin, i Marseille, gav han henne ett opublicerat manuskript på bara några sidor, »Historiefilosofiska teser«. Det är en samling täta, fragmentariska reflektioner över historien, tiden, minnet och människans möjligheter att förstå det förflutna. Som så ofta hos Benjamin rör sig tankarna i gränslandet mellan marxistisk historiematerialism, kritisk teori och judisk mystik.

Den mest berömda av de arton teserna tar sin utgångspunkt i ett grafiskt blad av Paul Klee, *Angelus Novus*, som Benjamin hade i sin ägo. Utifrån den naivistiska bilden av en ängel med utfallda vingar formulerade han en djupt pessimistisk och poetiskt suggestiv historiefilosofi:

Det finns en bild av Klee som heter Angelus Novus. Den framställer en ängel, som ser ut som om han stod i begrepp att avlägsna sig från något som han stelt betraktar. Hans ögon är uppspärade, hans mun står öppen, och hans vingar är utspända. Historiens ängel måste se ut på det sättet. Han har sitt anlete vänt mot det förgångna. Där en kedja av händelser träder fram inför våra ögon, där ser han en enda katastrof som oavlatligt hopar ruiner på ruiner och slungar dem för hans fötter. Han ville nog gärna dröja kvar, uppväcka de döda och sammanfoga det som slagits i stycken. Men en storm blåser från paradiset,

som gripit tag i hans vingar och är så stark att ängeln inte längre kan sänka dem. Denna storm driver honom oemotståndligt in i framtiden, som han vänder ryggen, alltmedan ruinhögen framför honom växer upp till himlen. Det som vi kallar framåtskridandet är denna storm.<sup>33</sup>

När Arendt vid ett senare tillfälle återgav Benjamins utläggning om *Angelus Novus* tillade hon att dessa ord bättre än några andra beskriver framsteget, såvida detta »antas vara en oundviklig övermänsklig lag som omfattar alla historiska epoker och i vars nät mänskligheten ofrånkomligen fångats«. <sup>34</sup> Även Arendt kunde föreställa sig den mänskliga historien som en katastrofal utveckling där den ena ruinen läggs till den andra, i en ständigt växande hög. Om det finns något paradiset rör vi oss bort från det snarare än mot det.

Visserligen kunde hon inte följa Benjamin i hans mystiska spekulationer, men hon fortsatte att inspireras av hans tankar och skrifter. Många år senare – i slutet av sextioalet – skulle hon introducera honom för en bredare amerikansk publik med textsamlingen *Illuminations*. Den av henne redigerade samlingen innehåller översättningar av några av hans mest centrala texter, inklusive »Konstverket i reproduktionsåldern« och »Historiefilosofiska teser«.

I förordet beskriver hon Benjamins sätt att bedriva historisk forskning som ett slags pärlfiske. Han dök ner i det förflutna och återvände med glänsande minnesfragment som visades upp för de samtida läsarna. När fragmenten rycktes upp ur sina ursprungliga sammanhang laddades de med en ny mening.<sup>35</sup>

Det var något som Arendt själv strävade efter i sina historiska undersökningar: att göra det förflutna levande, utan att förfalla till någon form av systemtänkande, teleologi eller determinism. Även hon lät fragment från det förgångna lysa upp företeelser i

*Politiskt uppvaknande*

den samtida värld i vilken hon levde. Precis som för Benjamin var detta för henne fråga om ett minnesarbete i livets tjänst. Det var historieskrivning som ett motvärn mot glömskan, historia som en kritisk motståndshandling.



## Den nya världen

NÄR HANNAH ARENDT och Heinrich Blücher anlände till New York i maj 1941 hade de inte med sig något annat än ett par resväskor, några manuskripthögar och tjugofem dollar var på fickan.<sup>1</sup>

Den amerikanska storstaden, som då hyste drygt sju miljoner invånare, tog dagligen emot nya migranter från världens alla hörn. Det myllrade av språk, kulturer och idéer. På Manhattan fanns det fortfarande gott om fabriker och fattiga kvarter, men också skyskrapor, eleganta avenyer och lyxaffärer. Staden var ett nav inte bara för kapitalismen utan också för livliga intellektuella och politiska diskussioner.<sup>2</sup>

Samtidigt som USA tog emot hundratusentals flyktingar – inte minst judar på flykt undan nazismen i Europa – höll landet långsamt på att återhämta sig från den djupa depressionen. Tillsammans med New Deal-reformerna hade den allmänna upprustningen börjat stabilisera ekonomin; industrin växte och arbetslösheten sjönk. Längre lyckades USA hålla sig utanför världskriget, men det kom snabbt att ändras efter den japanska attacken mot Pearl Harbor i december 1941.

Vid ankomsten till den nya världen var Arendt trettiofyra år gammal, Blücher fyrtyotvå. Deras första tid i New York präglades av knapphet och osäkerhet. De kunde hyra en liten tvårumslägenhet och fick ekonomiskt understöd av en judisk hjälporganisation, som beviljade dem ett stipendium på sjuttio dollar i månaden. Därutöver tog Blücher diverse ströjobb för att klara

försörjningen. Under de kommande åren arbetade han bland annat på fabrik, gjorde frilansuppdrag för den tyskspråkiga avdelningen av NBC-radion och ägnade sig åt ekonomisk forskning för amerikanska företag. Periodvis stod han utan arbete.<sup>3</sup>

När de kom till USA talade ingen av dem engelska. Genom en flyktingorganisation fick Hannah Arendt möjlighet att under några månader bo hos en amerikansk familj i Winchester, Massachusetts. Det blev början på hennes mödosamma erövring av det nya språket – hennes tredje, efter tyska och franska. Men hon skulle aldrig komma att tala det utan en markant tysk brytning. Spår av modersmålet fanns även kvar i hennes syntax och uttryckssätt – ja, på sätt och vis också i hennes tänkande.

Senare skulle Arendt själv påpeka att hon i engelskan saknade det associationsdjup hon hade i tyskan – ett djup som åtminstone delvis hade att göra med de dikter hon memorerat som ung:

Jag skriver på engelska, men jag har aldrig förlorat distansen till det. Det är en enorm skillnad mellan ett modersmål och alla andra språk. För egen del kan jag säga det väldigt enkelt: på tyska kan jag ganska många tyska dikter utantill. På något sätt finns de alltid där bak i skallen på mig – *in the back of my mind*.<sup>4</sup>

År 1975, då Arendt tilldelades det danska Sonningpriset för sina »bidrag till den europeiska civilisationen«, framhöll hon att det hade varit ett medvetet val att inte överge modersmålet när hon drygt fyra decennier tidigare tvingades lämna sitt hemland.<sup>5</sup> Även om hon efterhand började använda engelska i professionella sammanhang fortsatte hon att tala tyska med Blücher och andra gamla vänner hemmavid. Emellanåt fortsatte hon också att skriva och göra intervjuer på sitt modersmål. Senare

brukade hon dessutom vara engagerad i översättningen av sina böcker till tyska. Genom hela livet förblev det ett levande språk för henne.

I USA återupptog Arendt sitt skrivande. Nu gjorde hon det som frilansande skribent – »något mellan historiker och politisk journalist«, som hon själv beskrev det.<sup>6</sup> Mellan 1941 och 1952 medverkade hon regelbundet i olika judiska emigranttidningar som *Menorah Journal* och *Aufbau*.<sup>7</sup> Texterna kretsade kring sådant som den judiska frågan, antisemitismens historia, national-socialismen och flyktingsituationen. Hon argumenterade för upprättandet av en judisk armé i kampen mot nazismen. För att kunna försvara sin frihet och sitt självbestämmande – ja, ytterst för sin överlevnad – måste det judiska folket mobilisera sig och agera på bred front:

Vi kommer aldrig att få en sådan armé om inte det judiska folket kräver det, och om inte hundratusentals är beredda att med vapen i hand kämpa för sin frihet och sin rätt till liv. Endast folket självt, unga och gamla, fattiga och rika, män och kvinnor, kan förändra den allmänna opinionen som vi i dag har emot oss.<sup>8</sup>

Ett återkommande tema i Arendts texter från den här tiden är skillnaden mellan två judiska attityder gentemot majoritetssamhället. Den ena representeras av parvenyn, det vill säga uppkomlingen som ängsligt anpassar sig och söker assimileringsring. Den andra är den medvetna parian som vägrar anpassning och i stället väljer att ta fasta på sitt utanförskap och förvandla det till något produktivt. Arendt identifierade sig med det senare perspektivet och urskilde en sådan intellektuell tradition med företrädare som Rahel Varnhagen, Heinrich Heine, Franz Kafka, Rosa Luxemburg, Walter Benjamin och Charlie

Chaplin. Hos dem alla fann hon vad hon uppfattade som de bästa judiska egenskaperna: »hjärtlighet«, mänsklighet, humor, opartisk intelligens«. <sup>9</sup>

Karakteristiken är hämtad från essän »Vi flyktingar« från 1943. Det var en av de första texterna Arendt publicerade på engelska. Där beskriver hon flyktingens utsatthet ur ett självupplevt förstahandsperspektiv. De flyktingar hon identifierar sig med har förlorat sitt hem, sitt yrke och inte sällan sitt språk. Samtidigt framhåller hon att om de överlever och lyckas bevara sin integritet kan de komma att utgöra ett slags avantgarde för sina folk. Med sina förluster och berövanden utmärks flyktingar inte sällan av en stark vilja att bygga något nytt.

En sådan vilja fanns även hos Arendt. Trots flykten, det nya landet och det främmande språket lyckades hon och Blücher skapa sig ett nytt liv i USA. De blev en del av den tyskspråkiga emigrantmiljön i New York men lärde också känna fler och fler amerikaner. Gradvis började de finna sin plats i den nya världen.

Samtidigt var de upptagna av att bearbeta erfarenheter från det Europa de lämnat bakom sig, inte bara som tunga personliga förluster, utan som en kollektiv politisk och historisk katastrof – en av de värsta i mänsklighetens historia.

\*

Kriget tog slut 1945. För Tysklands del innebar det militära nederlaget samtidigt en form av befrielse: från terrorväldet, den nazistiska propagandan och den ideologiska tvångströjan. Landet låg i ruiner, infrastrukturen var sönderbombad, ekonomin kollapsad och miljontals människor hade dödats. För många tyskar blev det tydligt att det de trott på och krigat för varit en fasansfull lögn. Det blev ett smärtsamt uppvaknande.

Efter kriget var det få som offentligt fortsatte att ge uttryck för antisemitiska värderingar. Nazismen var besegrad – åtminstone för den här gången.

För USA och Sovjetunionen komplicerades segern av att den vunnits tillsammans med en ideologisk motståndare. I kampen mot nazismen hade det kapitalistiska väst och det kommunistiska öst ingått en strategisk allians. Men när kriget väl var över blev skillnaderna åter tydliga. Motsättningarna skärptes och det dröjde inte länge förrän världen delades upp på nytt, med en järnridå mellan väst och öst.

På den ena sidan stod USA och dess allierade: liberala demokratier som betonade parlamentarism, marknadsekonomi och individuella friheter. De såg sig som försvarare av mänskliga rättigheter och den fria världen, och försökte bygga ett transnationellt system grundat på samarbete, frihandel och rättsstatens principer. USA var nu det ledande landet inte bara politiskt och ekonomiskt, utan också kulturellt och estetiskt. Den amerikanska populärkulturen, förknippad med Disney och Hollywood, spreds över världen. Inom den seriösa konsten blev den så kallade amerikanska expressionismen snart dominerande, med konstnärer som Jackson Pollock och Mark Rothko. Det var en konst som kunde framstå som lika fri som John Coltranes och Miles Davis jazz – eller för den delen det amerikanska levnadssättet som sådant.

På den andra sidan fanns Sovjetunionen och dess växande inflytelsesfär i Östeuropa. Även dessa kommunistiska länder kallade sig emellanåt demokratier – de »sanna« eller »reella«, till skillnad från västvärldens förljugna, imperialistiska demokratier. Men i praktiken rörde det sig om auktoritära stater där partiet kontrollerade ekonomin, utbildning och medier, och där ideologisk likriktning premierades över individuell frihet. Konsten och kulturlivet var hårt reglerade och socialrealismen

utgjorde den officiella estetiska normen. På ett lättbegripligt och heroiserande sätt skulle litteraturen, konsten, filmen och musiken uttrycka optimism, fosterlandskärlek och arbetarklassens triumf.

Samtidigt fortsatte socialistiska och kommunistiska rörelser att åtnjuta starkt folkligt och intellektuellt stöd i flera västeuropeiska länder. I Frankrike hade många kommunister deltagit i motståndsrörelsen, vilket gav dem politisk legitimitet. I det första parlamentsvalet efter kriget fick det franska kommunistpartiet flest röster och kunde bilda regering tillsammans med socialister och kristdemokrater.

Den franska vänstern samlade även stora delar av tidens kulturelit. Poeter som Louis Aragon och Paul Éluard, konstnärer som Pablo Picasso och filosofer som Jean-Paul Sartre och Roger Garaudy bekände sig öppet till kommunismen. Sartres tidskrift *Les Temps Modernes*, grundad 1945, blev ett viktigt forum för vänsterintellektuella och uttryckte under det sena fyrtioåret en i huvudsak positiv hållning gentemot Sovjetunionen, även om Sartre själv var mån om att tidskriften inte skulle uppfattas som ett direkt språkrör för Parti Communiste Français.<sup>10</sup>

Sartre är annars mest känd som existentialismens främsta företrädare. Det var en intellektuell rörelse som under det sena fyrtioåret och det tidiga femtioåret blev något av en modefilosofi bland unga människor världen över. Andra nyckelgestalter var Simone de Beauvoir och Albert Camus. Gemensamt underströk de människans frihet, ansvar och förmåga att själv skapa mening i en till synes tom och absurd värld. De vägrade acceptera tillvaron som förutbestämd och strävade efter att förena insikten om människans grundläggande hemlöshet med en sekulär humanistisk livshållning. I *Existentialismen är en humanism* från 1946 förklarade Sartre på vilka sätt den existentiella filosofin förtjänar att kallas humanistisk:

Humanism eftersom vi påminner människan om att det inte finns någon annan lagstiftare än hon själv, och att det är i denna övergivenhet hon ska besluta om sig själv; och eftersom vi visar att det inte är genom att återvända till sig själv, utan genom att alltid utanför sig själv söka ett mål som är en befrielse, ett fullbordande av något speciellt, som människan kommer att förverkliga sig just som människa.<sup>11</sup>

Arendt ställde sig inte helt avvisande mot existentialismen. I en tid då de gamla metafysiska frågorna förlorat sin relevans och då människan befann sig »i en värld där hon och hennes tanketradition inte ens förmådde ställa adekvata, meningsfulla frågor, än mindre ge några svar på sin egen villrådighet«, kunde existentialismen förstås som »filosofens uppror mot filosofin«. <sup>12</sup> I det avseendet uppfattade Arendt denna antifilosofiska filosofi som ett både rationellt och rimligt försök att återvinna individens värdighet i efterkrigstidens moraliska och existentiella tomrum.

Dessutom noterade hon hur Sartre och hans generationskamrater representerade ett nytt sätt för intellektuella att förhålla sig till offentligheten: »Filosofer blir journalister, dramatiker, romanförfattare. De är inte universitetsanställda utan »bohomer« som bor på hotell och lever sina liv på kaféer – de lever ett offentligt liv till den grad att de avsäger sig privatlivet.« <sup>13</sup> I Camus såg hon en ny typ av europé som var rotad i den europeiska erfarenheten utan att vara nationalistisk – en hållning hon kunde känna igen sig själv i. <sup>14</sup>

Under sin tid i Frankrike hade Arendt träffat flera av de ledande existentialisterna, vilka hon i senare brev kommenterade med en blandning av psykologisk skärpa och filosofisk distans. Hon upplevde Sartre som »alltför typiskt fransk, alltför litterär, alltför begåvad, alltför ambitiös«, men kunde inte låta bli att

uppskatta romanen *Äcklet* och dramat *De smutsiga händerna*.<sup>15</sup> Om Camus skrev hon att han kanske inte var lika begåvad som Sartre, men ändå viktigare »eftersom han är mycket allvarligare och ärligare«.<sup>16</sup>

Hon läste även Simone de Beauvoirs *Det andra könet*, men blev inte särskilt imponerad av detta feministiska storverk.<sup>17</sup> Ogillandet bottnade i en grundläggande skepsis inte bara mot Beauvoirs underliggande strävan efter att förena kön och filosofi, utan också mot hennes psykologiserande och psykoanalytiska förklaringsmodeller. Överhuvudtaget ställde Arendt sig tveksam till den radikalt subjektcenterade hållning som hon förknippade med existentalisterna. För henne var det som händer mellan människor minst lika viktigt – intersubjektivitetens politiska rum som hon skulle komma att ägna en stor del av de följande åren åt att utforska och försöka förstå.

\*

Från 1945 till 1947 hade Arendt viss undervisning vid Brooklyn College, New York. Hon höll i en kurs om europeisk historia på avancerad nivå. Det var hennes första kontakt med det amerikanska högre utbildningsväsendet. Hon fortsatte också att skriva, framför allt artiklar och essäer i olika tidskrifter. Men den tyskspråkiga essäsamlingen *Sexs Essays* från 1948 var den enda bok hon själv gav ut under fyrtioalet. Den knappt hundrafemtiosidiga volymen – som var hennes första publicerade bok sedan Augustinusavhandlingen nitton år tidigare – samlar texter om existensfilosofi, imperialism och skuldfrågan i det efterkrigstida Tyskland. Här ingår också en hyllning till Karl Jaspers, liksom en essä om Stefan Zweigs självbiografiska *Världen av i går* och en tolkning av Franz Kafka. En engelsk

version av Kafkaessän hade tidigare varit publicerad i den välansedda *Partisan Review*.<sup>18</sup>

I Kafka såg Arendt en författare som med en nästan profetisk förmåga och en förbluffande klarhet skildrade inte bara den mardrömska erfarenheten av att befinna sig på flykt – något hon själv genomlevt – utan också den moderna människans rotlöshet i en värld präglad av anonyma maktstrukturer, byråkratiskt våld och förlorade sammanhang. Med sitt avskalade språk och sin gåtfulla berättarteknik framstod han för Arendt som en känslig diagnostiker av en epok där Gud är död, traditionerna kollapsat och individen förlorat sin naturliga plats i tillvaron.<sup>19</sup>

Mellan 1946 och 1948 arbetade Arendt som senior förläggare vid Schocken Books i New York. Det var ett tyskt-amerikanskt förlag med inriktning på judisk skönlitteratur och humaniora. Där ansvarade hon bland annat för den första amerikanska utgåvan av Kafkas anteckningsböcker och övervakade utgivningen av böcker av författare som Martin Buber, Heinrich Heine, Franz Rosenzweig och Gershom Scholem. Det var ett intensivt men stimulerande arbete som gav henne möjlighet att fördjupa sig ytterligare i det tysk-judiska kulturarvet.

På avstånd följde hon också det samtida europeiska kulturlivet. Hon lyfte fram Hermann Brochs roman *Vergilii död* från 1945 som ett av de mest betydande tyskspråkiga litterära verken på många år och en tidigare saknad länk mellan Proust och Kafka: mellan det vackra avskedet till artonhundratalets värld i *På spaning efter den tid som flytt* – något som inte längre är – och Kafka som tycktes skriva från en framtida värld – något som ännu inte är.<sup>20</sup>

Eller som Arendt beskriver Brochs modernistiska idéroman i ett brev till Karl Jaspers fru Gertrud: »Jag tycker mycket om boken eftersom den, bland andra förtjänster, har ett inre släktskap med »professorns« filosofi; och även för att den har återgett

mig tron på det tyska språkets storhet och dess livskraftiga möjligheter till utveckling.« Med tillägget: »Broch är jude – liksom Kafka, liksom Proust.«<sup>21</sup>

Arendts beundran för *Vergili död* grundade sig alltså inte bara på romanens språkliga briljans, utan också på dess filosofiska ambition, som låg nära Karl Jaspers (»professorns«) existensfilosofiska tänkande. Det var som om hon i Brochs verk skymtade en väg ut ur samtidens moraliska nihilism och ideologiska sammanbrott – en möjlighet att skriva romaner efter Auschwitz.

Det var i första hand den tyska romankonsten som engagerade Arendt, men hon uppskattade även delar av den franska litteraturen, särskilt den som präglades av ett moraliskt eller existentiellt allvar. Dit räknade hon vissa existentialistiska romaner och dramer, men också René Chars fragmentariska, motståndsinriktade poesi. Den engelskspråkiga litteraturen hade hon däremot svårare för, med några viktiga undantag: William Shakespeares dramatik, Herman Melvilles och William Faulkners romaner liksom stora delar av poesin, som hon dock värderade desto högre. »I modern tid är det nästan bara den engelska lyriken som kan mäta sig med den tyska filosofin i djupsinne«, noterade hon.<sup>22</sup> Bland de engelskspråkiga poeterna uppskattade hon särskilt Emily Dickinson, William Butler Yeats, T.S. Eliot och W.H. Auden.

Auden, som var brittisk poet men även amerikansk medborgare, blev hon dessutom nära vän med efter att de hade träffats på en förelagsfest i New York. De förenades i sin kärlek till poesin och filosofin, liksom i en gemensam respekt för språkets moraliska betydelse och den poetiska sanningens betydelse. Efter Audens död skulle hon skriva ett personligt minnesporträtt där hon berättade om deras vänskap och gav en insiktsfull tolkning av hans diktning:

Det som gjorde honom till poet var hans enastående språkliga förmåga och hans kärlek till orden, men det som gjorde honom till en stor poet var den utan protester givna viljan att underkasta sig den »förbannelse« som sårbarheten innebär: det mänskliga misslyckandet på alla nivåer av tillvaron – sårbarheten inför begärens skevhet, hjärtats otrohet och världens orättvisor.<sup>23</sup>

Mot slutet av 1949 avslutade Arendt sitt arbete vid Schocken Books. Ett av hennes sista projekt på den posten var en essäsamling av den franske journalisten och sionisten Bernard Lazare. Han hade varit en av de första som offentligt försvarade Alfred Dreyfus under den antisemitiska Dreyfusaffären. Det var också från Lazare som Arendt hade hämtat idén om den medvetna parian, i kontrast till den assimilerade parvenyn.

I volymen hon nu redigerade, *Job's Dungheap: Essays on Jewish Nationalism and Social Revolution*, framträder Lazares intellektuella och politiska engagemang i frågor om judisk identitet, sionism och social rättvisa. Liksom Arendt intresserade han sig för de spänningar som uppstår när judisk särart möter modern universalism och hur dessa motsättningar behöver hanteras med politiska medel snarare än genom abstrakt ideologi. I grunden var Lazare, precis som Arendt, en medveten paria med en djup misstro mot såväl massamhället som de sociala assimileringsförsöken.<sup>24</sup>

\*

I maj 1948 utropades staten Israel. Arendt, som tidigare varit försiktigt positiv till det judiska nationella projektet i Palestina, blev djupt bekymrad över det sätt på vilket den nya staten utvecklades efter självständigheten. Hon pekade på en förskjut-

ning i den israeliska självbilden, mot en tilltagande misstro mot omvärlden och ett etnopolitiskt tänkande som hon betraktade som »verkligt farligt«. <sup>25</sup> I sin strävan efter att säkra det sionistiska projektet menade hon att israelerna riskerade att reproducera den typ av exkluderande nationalism som under århundraden förföljt dem i diasporan. Det var inte staten Israel i sig hon motsatte sig, utan den mononationalistiska logik enligt vilken den formades och legitimerades.

Som ett alternativ förespråkade hon en federal tvåstatslösning, där judar och araber tillsammans skulle bära ansvar för regionens styre. Hennes förslag låg i linje med den reforminriktade gruppen Ihud (hebreiska för enhet), där två av de tongivande företrädarna var rabbinen och rektorn för det hebreiska universitetet i Jerusalem Judah Magnes och filosofen Martin Buber. Ett tag fungerade Arendt som politisk rådgivare åt vad hon själv kallade Magnes »lilla amerikanska grupp« och hon ställde sig i stort sett bakom Ihuds reformprogram. <sup>26</sup>

Hon föreställde sig ett system med lokala självstyren, sammanbundna genom gemensamma judisk-arabiska råd. I en sådan federation skulle de båda folken tvingas till samarbete i stället för att bekämpa och ytterst försöka utplåna varandra. Enligt Arendt utgjorde detta »de enda realistiska politiska åtgärder som så småningom skulle kunna leda till Palestinas politiska befrielse«. Hoppfullt tillade hon: »Än är det inte för sent.« <sup>27</sup>

Men snart skulle det bli för sent. Israel utvecklades aldrig i den riktning Arendt hoppades. Än en gång segrade den enkelspåriga, antagonistiska nationalismen.

Trots sin besvikelse fortsatte Arendt att engagera sig i judiska frågor. Mellan 1949 och 1952 var hon verkställande direktör för Commission on European Jewish Cultural Reconstruction. Det var en organisation baserad i New York med uppdrag att dokumentera, samla in och i möjligaste mån återföra judisk

kulturegendom som under kriget hade stulits, beslagtogs eller övergivits. Det rörde sig om konstverk, böcker, manuskript, arkivmaterial och olika religiösa föremål.

Det var i samband med det uppdraget som Arendt för första gången återvände till Europa efter kriget. Det var också första gången hon flög över Atlanten – en upplevelse utöver det vanliga berättade hon i ett brev.

Att flyga var obeskrivligt fantastiskt. Man är uppe i himlen, det vill säga rör sig lika naturligt genom luften som en duktig simmare rör sig genom vattnet. Man känner ingen rädsla, ingen svindel, eftersom framåtdriften, med andra ord själva flygandet, ger en helt annan referensram; till och med jag kunde helt lugnt titta ner på jorden, utan vare sig rädsla att falla eller någon lust att hoppa, eftersom jorden inte längre existerade som en fast referenspunkt.<sup>28</sup>

Under vintern 1949–1950 reste hon genom Tyskland, Schweiz och Frankrike. I slutet av 1949 återförenades hon med Karl Jaspers i Basel, där han tillträtt en professur i filosofi. Den schweiziska staden kom därefter att fungera som den fasta punkten under Arendts Europaresor – hennes intellektuella hem i Europa som hon själv kallade det.<sup>29</sup> Det var få andra människor som hon uppskattade lika mycket som sin gamla vän och före detta handledare. »Vart Jaspers än kommer och talar så blir det ljust«, framhöll hon. »Han besitter en oförvitlighet, en tilltro, en ovillkorlighet i sättet att tala som jag inte känner igen hos någon annan.«<sup>30</sup>

I februari 1950 reste hon vidare till Freiburg för att återse Martin Heidegger. Trots att hon var illa berörd av hans beteende under nazitiden valde hon att återuppta kontakten – efter mer än tjugo år som gått sedan de träffades senaste gången.

Även om hon kunde vara kritisk mot honom var det som att hon vägrade ta in den fulla vidden av Heideggers antisemitism och ideologiska övertygelse. Till hennes försvar kan i och för sig sägas att mycket av detta inte var känt under hennes livstid. Först efter Heideggers död, genom publiceringen av hans så kallade *Schwarze Hefte*, blev det tydligt hur djupt förankrade hans antisemitiska föreställningar var. I dessa privata anteckningsböcker fortsatte han även efter kriget att tala om »världsjudendomen« och ge uttryck för tydligt antisemitiska uppfattningar.<sup>31</sup>

Arendt kände inte till dessa texter men hennes omdöme om Heidegger grumlades helt klart av den djupa personliga och intellektuella relation de en gång haft. Hon såg hans filosofiska storhet, men förmådde inte fullt ut erkänna hans politiska skuld.

Deras brevväxling fortsatte ända till hennes död 1975, året innan Heidegger själv gick bort. Med referenser till klassiska tänkare som Platon, Aristoteles, Augustinus, Hölderlin och Nietzsche präglades breven av en blandning av filosofisk reflektion, ömhet och försök till försoning. I breven framskymtar också en sorg över sådant som gått förlorat och inte kan repareras, inte minst den europeiska intellektuella traditionens sammanbrott.

Snarare än om förlåtelse i moralisk mening handlade det för Arendts del om att bära vidare en betydelsefull, komplex relation. Trots allt var hon mån om att fortsätta att tänka och reflektera tillsammans med sin gamla lärare – den politiskt förvirrade mästefilosofen som hon kunde beskriva som en människa utan karaktär men med en stark filosofisk lidelse och som »den sista tyske romantikern«.<sup>32</sup>

## Rätten till rättigheter

VID SIDAN AV Max Horkheimers och Theodor W. Adornos kulturkritiska och filosofiskt spekulativa men inte särskilt historiskt förankrade *Upplysningens dialektik*, utgjorde Hannah Arendts *Totalitarismens ursprung* ett av de första omfattande och systematiska försöken att förstå hur det kunde ha gått så katastrofalt fel i det land de alla tre hade tvingats lämna 1933.<sup>1</sup> Men Arendts bok behandlar inte enbart Nazityskland, utan även det stalinistiska Sovjetunionen, utifrån den grundläggande tesen att båda dessa regimer – trots sina ideologiska skillnader – uttryckte totalitarismen i dess mest extrema form.

När *Totalitarismens ursprung* gavs ut 1951 hade sex år passerat sedan Nazitysklands fall, vilket gjorde det möjligt för Arendt att med en viss distans reflektera över dess brutala historia. Det stalinistiska Sovjetunionen utgjorde däremot fortfarande en existerande, svåröverskådlig realitet. Hon hade dessutom tillgång till fler och mer tillförlitliga källor om Tyskland än om Sovjetunionen. Detta kan delvis förklara varför den nazistiska formen av totalitarism ägnas mycket större utrymme i boken än den bolsjevikiska.

Det är inte enkelt att klassificera och genrebestämma *Totalitarismens ursprung*. Den förenar historisk analys och samhällsvetenskaplig empiri med filosofisk reflektion och ett stundtals nästan litterärt berättande. Vissa partier är akademiskt täta och resonerande, andra essäistiskt prövande och utforskande. Övergripande utläggningar om totalitarismens framväxt

varvas med utvecklingar om sådant som Dreyfusaffären och antisemitismens gestaltningar i *På spaning efter den tid som flytt*.<sup>2</sup>

Även verkets titel framstår som något missvisande. Det rör sig varken om en kronologisk redogörelse av totalitarismens ursprung eller om »ursprung« i heideggeriansk mening. I den amerikanska utgåvan är ursprunget dessutom pluraliserat: *The Origins of Totalitarianism*.<sup>3</sup> Den brittiska utgåvan bär titeln *The Burden of Our Time*, vilket tydligare understryker bokens samtidsdiagnostiska karaktär. Titeln på den tyska översättningen, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* – det totala herraväldets element och ursprung – ligger närmare Arendts beskrivning av boken som »en historisk framställning av de element som kristalliserades i totalitarismen«.<sup>4</sup>

Hur som helst består verket av tre delar, där varje del fokuserar på en särskild ideologisk formation: antisemitism, imperialism och totalitarism. Dessa tre »ismer« fungerar hos Arendt som analytiska kategorier och illustrerar en gradvis brutaliseringsprocess inom den europeiska civilisationen. För att förstå totalitarismens uppkomst krävs det, menar hon, att man beaktar rasideologins och antisemitismens utveckling, imperialismens framväxt och den legitimitetskris som drabbade Europas politiska institutioner efter första världskriget. Det var sådana faktorer som tillsammans skapade den jordmån ur vilken de totalitära rörelserna kunde växa fram under 1920- och 1930-talen.

Samtidigt betonar Arendt att det som skedde i Tyskland och Sovjetunionen inte var oundvikligt. Historien är aldrig deterministisk och det som sker kan aldrig helt härledas ur det som varit. Arendt återkommer ofta till diskrepansen mellan orsak och verkan; i detta fall hur något så till synes marginellt som den så kallade judefrågan – *die Judenfrage, the Jewish question, la question juive* – kunde hamna i händelsernas centrum och bli

den utlösande kraften bakom inte bara nazismen, utan också andra världskriget och de tyska dödsfabrikerna. Det var den frågan, skriver hon, som satte »hela helvetesmaskinen i rörelse«. <sup>5</sup>

Den antisemitism som analyseras i bokens första del betraktar Arendt som en av flera ideologier som växte fram under artonhundratalet. Det handlar inte bara om det traditionella judehat som funnits sedan kristendomens tidigaste historia. Snarare än att vara ett sekulärt uttryck för ett religiöst förankrat hat uppfattar Arendt antisemitismen – precis som marxismen – som en ideologisk konstruktion som omfattar föreställningar om människans, samhällets och världens grundläggande beskaffenhet. Liksom många andra ideologier bars den upp av breda sociala rörelser och institutionaliserades i flera europeiska länder från 1870-talet och framåt, bland annat genom rasistiska partier och högnationalistiska politiska program.

Tidigare hade judar, åtminstone i teorin, haft möjlighet att assimileras genom att konvertera till kristendomen. Men vid slutet av artonhundratalet förvandlades det judiska snarare till ett nedärvt och oföränderligt karaktärsdrag. Juden konstruerades som en särskild människotyp med förmodat eviga beteendemönster. Som en kulturell och ekonomisk synlig minoritet blev judarna »de andra«, det vill säga en symbolisk fiendebild som kunde aktiveras i tider av social oro, ekonomisk kris eller nationalistisk mobilisering. Trots att deras faktiska politiska inflytande var begränsat utmålades de som en dold maktelit och den bakomliggande orsaken till allt som upplevdes som hotande eller nedbrytande i samhället.

I bokens andra del vänder Arendt blicken mot imperialismen, som en annan nyckelkomponent i den europeiska civilisationens moraliska och politiska förfall. I centrum för analysen står den brittiska och franska imperialismen, men även här målas det historiska landskapet med bred pensel. Den

imperialistiska eran tog fart i och med Berlinkonferensen 1884, då de europeiska stormakterna självsvåldigt delade upp den afrikanska kontinenten mellan sig, och började nå sin upplösning med Indiens självständighet från det brittiska imperiet 1947, som markerade inledningen till efterkrigstidens globala avkoloniseringsrörelse.

Genom den imperialistiska expansionen etablerades en ny form av maktutövning som förenade byråkrati, ekonomisk exploatering, rasism och systematiskt våld. I Europa blundade de allra flesta för det mänskliga lidande i imperiernas utkanter som var en förutsättning för det ekonomiska välståndet i hemländerna. Men de hemskheter som utspelades i kolonierna fick ofrånkomligen återverkningar även i de europeiska länderna. Arendt talar i det sammanhanget om den imperialistiska bumperangen, det vill säga att de metoder och tekniker som först användes i kolonierna – långt från offentlighetens ljus i hemländerna – så småningom återvände till Europa där de kom att riktas mot delar av den egna befolkningen. Den våldsutövning, byråkratiserade grymhet och rasideologiska kategorisering som tog form i kolonierna utgjorde en förövning – om man så vill en generalrepetition – för det totalitära styret.

I kapitlet »Nationalstatens förfall och slutet för de mänskliga rättigheterna«, som avslutar delen av imperialismen, visar Arendt hur den europeiska imperialismen dessutom underminerade själva idén om medborgarskap och rättigheter. En tidigare version av kapitlet hade publicerats i tidskriften *Modern Review* strax efter att Förenta nationerna i december 1948 antagit sin allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna.<sup>6</sup> Den på flera sätt epokgörande deklARATIONEN fastställer de rättigheter som tillkommer samtliga människor. »Alla människor är födda fria och lika i värde och rättigheter«, heter det i den första artikeln. I en annan artikel fastställs rätten att fritt förflytta

sig inom varje stats gränser och åter en annan garanterar att ingen godtyckligt får fråntas sin nationalitet eller nekas rätten att byta den.<sup>7</sup>

Men för Arendt, som själv levt som statslös sedan 1930-talet, var dessa rättigheter långt ifrån självklara. Hon avvisade inte idén om mänskliga rättigheter som sådana, men menade att de måste förstås i relation till de nationella, medborgerliga rättigheterna. Rättigheter existerar inte i ett abstrakt tomrum, utan är historiskt, socialt och politiskt förankrade.

Annars är det vanligt att föreställa sig de mänskliga rättigheterna som eviga och universella, oberoende av statstillhörighet, medan de medborgerliga rättigheterna ses som deras tillämpning på en nationell nivå, det vill säga att de medborgerliga rättigheterna kan variera men ska kunna härledas ur de underliggande mänskliga rättigheterna. Men Arendt visar hur denna till synes självklara modell började krackelera redan i samband med första världskrigets slut, då dubbelmonarkin Österrike-Ungern och Osmanska riket upplöstes. Nya stater bildades, men stora befolkningsgrupper placerades utanför gränsdragningarna – utan medborgarskap. När den europeiska kartan ritades om förvandlades de till minoriteter, statslösa eller flyktingar.

Miljontals människor hamnade utanför den rättsliga ordningen och förlorade inte bara sina hem, utan även möjligheten att skaffa sig ett nytt. Arendt beskriver dem som »den samtida politikens mest symptomatiska grupp».<sup>8</sup> De betraktades som ett socialt och politiskt problem som olika stater och internationella organ hanterade på skiftande vis: från erkännande och integration till fördrivning, internering eller rent av utrotning.

Arendt redogör för den nedbrytande process som flyktingar ofta tvingas genomgå när de förlorar sitt hem, sin försörjning, sitt språk och sitt medborgarskap. Den centrala poängen är

att utan medborgarskap upphör i praktiken även de mänskliga rättigheterna att gälla. Ofta blir resultatet att människor inte tillåts höra till något samhälle överhuvudtaget. Då har de praktiskt taget förlorat allt. »Det visar sig«, skriver Arendt, »att människan kan förlora alla så kallade mänskliga rättigheter utan att förlora sin väsentliga egenskap att vara människa, sin mänskliga värdighet. Bara förlusten av en politisk gemenskap stöter ut henne från mänskligheten.«<sup>9</sup>

Mot denna bakgrund argumenterar Arendt för att konceptet om mänskliga rättigheter behöver omdefinieras. Vad som krävs är ett fundament i form av en rätt till rättigheter, det vill säga en grundläggande rättighet som föregår alla andra och som signalerar varje människas rätt att tillhöra en politisk gemenskap. Den politiska rätten att höra till utgör den mest fundamentala rättigheten. Även om den inte kan grundas i någon gudomlig ordning eller i naturen som sådan, måste vi politiskt förutsätta att en sådan rätt till rättigheter existerar.<sup>10</sup>

Att Arendts analys av de mänskliga rättigheternas problematik fortfarande är relevant råder det knappast någon tvekan om. Flyktingar, statslösa och papperslösa förvägras än i dag grundläggande rättigheter. Och som en Arendtforskare påpekat är gränsen fortfarande skrämmande tunn mellan att beröva människor deras rätt till rättigheter och att beröva dem livet.<sup>11</sup>

\*

Eftersom statslösa människor saknar medborgerliga rättigheter har de i praktiken inte heller några mänskliga rättigheter. Utan tillgång till juridisk prövning och rättsligt skydd kan de i förlängningen också fördrivas från mänskligheten som sådan. I Nazityskland var det detta som hände med judarna – liksom

med romerna, men det är inget som Arendt uppmärksammar. De fråntogs sina rättigheter, isolerades i getton eller läger och förvandlades gradvis till vad Arendt kallar »överflödiga« varelser.

Även nazisterna påbörjade sin utrotning av judarna med att först frånta dem deras juridiska status (också statusen som andra-klassens medborgare) och avskilde dem från de levandes värld genom att föra samman dem i getton och koncentrationsläger; och innan gaskamrarna sattes igång hade de noggrant testat dem och med tillfredsställelse kommit fram till att det inte fanns några länder som skulle komma att göra anspråk på dessa människor. Poängen är att ett tillstånd av absolut rättslöshet skapades innan rätten till liv utmanades.<sup>12</sup>

Med en kraftfull bild karakteriserar Arendt de olika typerna av läger som de totalitära regimerna upprättade, genom att jämföra dem med traditionella föreställningar om hades, skärselden och helvetet i dödsriket:

Mot Hades svarar de relativt milda former som en gång i tiden var populära även i icke-totalitära länder för att få icke önskvärda element av alla slag – flyktingar, statslösa personer, asociala och arbetslösa – ur vägen; de har överlevt kriget i form av flyktingläger, som helt enkelt är läger för personer som har blivit överflödiga och besvärande. Skärselden representeras av Sovjetunionens arbetsläger, där vanvård kombineras med kaotiskt tvångsarbete. Helvetet i mest bokstavlig mening tog gestalt i de typer av läger som fullkomnades av nazisterna, i vilka livet som helhet grundligt och systematiskt organiserades med sikte på största möjliga lidande.<sup>13</sup>

När Arendt mot slutet av kriget konfronterades med vittnesmål om de nazistiska dödslägren och utrotningslägren kunde hon först inte tro på dem.<sup>14</sup> När hon till sist ändå accepterade att de ohyggliga uppgifterna faktiskt stämde formulerade hon det som att »helvetet är inte längre en religiös föreställning eller en fantasi, utan något lika verkligt som hus och stenar och träd«.<sup>15</sup> Bilden av lägren som ett helvete på jorden användes med andra ord inte allegoriskt, utan bokstavligt.<sup>16</sup>

Även på andra sätt bryter de totalitära regimerna med sådant som brukar förknippas med ett värdigt mänskligt liv. I en totalitär stat existerar ingen opposition, ingen pressfrihet och ingen åsiktsfrihet. Den politiska sfären kvävs samtidigt som gränserna till det privata livet ständigt överskrids. När, som Arendt uttrycker det, »den totalitära terrorns järnband inte lämnar något utrymme för ett sådant privatliv«, förstörs också »människans förmåga till erfarenhet och tänkande lika säkert som hennes förmåga till handling.«<sup>17</sup> Det mänskliga livet krymper ihop, tvinar bort, för att till sist försvinna helt.

De totalitära regimerna – som inte blott och bart ska förstås som diktaturer – kännetecknas dessutom av massmobilisering, en centraliserad och allomfattande säkerhetspolis, ideologisk kontroll, utbredd terror och en aggressiv, ofta globalt inriktad utrikespolitik. Utifrån denna snäva och exklusiva definition menar Arendt att det endast funnits två genuint totalitära regimer: Tyskland mellan 1938 och 1945, och Sovjetunionen från cirka 1930 fram till Stalins död 1953.

Från slutet av femtiotalet talade Arendt alltmer sällan om det samtida Sovjetunionen som totalitärt i strikt bemärkelse. Samtidigt framhöll hon att totalitarismens tänkande knappast utgjorde ett avslutat historiskt kapitel. »Totalitära lösningar kan mycket väl överleva totalitära regimers fall«, skrev hon, »i form av starka frestelser som gör sig påmind varje gång det ter sig

omöjligt att lindra politiskt, socialt eller ekonomiskt elände på ett människovärdigt sätt.«<sup>18</sup>

När *Totalitarismens ursprung* gavs ut 1951 möttes verket av både beundran och skepsis. Vissa kritiserade Arendts begrepps-användning och menade att jämförelsen mellan nazismen och stalinismen var alltför förenklad. Andra såg bokens originalitet som ett nydanande försök att förstå de moderna katastroferna utifrån ett kombinerat politiskt och historiskt perspektiv. Även om det inte var Arendt som myntade begreppet totalitarism utvecklade hon en egen tolkning av det och tillförde det en teoretisk tyngd och komplexitet som kom att präglade forskningen i generationer framåt.

I dag betraktas det som ett klassiskt arbete inom totalitarismforskningen och ett av det förra århundradets mest inflytserika historiska och politiska verk. Inte minst har idén om »rätten att ha rättigheter« fått nytt liv i samtida diskussioner om flyktingpolitik, statslöshet och de mänskliga rättigheternas räckvidd.

När första upplagan av boken färdigställdes präglades Arendts tänkande av en djup oro inför världens tillstånd. I förordet, daterat sommaren 1950, uttrycker hon sin förtvivlan över samtidens kritiska situation. De två världskrigen, konstaterar hon, »har slutat med förväntan om ett tredje världskrig mellan de två återstående världsmakterna.« Den gamla världsordningen med dess traditioner har kollapsat och miljontals människor står utan hem och skydd. »Under de mest skiftande förhållanden och disparata omständigheter ser vi hur samma fenomen växer fram: hemlöshet i en aldrig tidigare skådad omfattning, rotlöshet av ett aldrig tidigare skådat djup.«<sup>19</sup>

Allt det fruktansvärda som inträffade under de båda världskrigen överkom Arendt aldrig helt. Men med tiden började hon ändå skönja ett visst hopp. Om den första utgåvan av

*Totalitarismens ursprung* präglades av existentiell osäkerhet, på gränsen till nattsvart pessimism, blev tonen i senare förord och revideringar något ljusare. Nya upplagor gavs ut 1958, 1966, 1968 och 1973, utöver den tyska översättningen som hon själv betraktade som en ny utgåva.<sup>20</sup>

Det mer hoppfulla tonläget bottnade i den gryende insikten att världen inte nödvändigtvis måste förbli som den är. Under femtioalet upptäckte Arendt med andra ord politiken som ett sätt att skapa något nytt. Att vi har möjlighet att ändra på sakernas tillstånd liksom de villkor under vilka vi lever. Att en annan värld faktiskt är möjlig.

## Politikens *raison d'être*

TILL SKILLNAD FRÅN många andra tyska emigranter – som Theodor W. Adorno, Günther Anders, Bertolt Brecht, Max Horkheimer och Thomas Mann – återvände Hannah Arendt aldrig till Europa efter kriget. Hon valde att stanna i USA, där hon med tiden etablerade sig som en inflytelserik politisk intellektuell och teoretiker.

I en kort dikt från början av femtioalet gav hon uttryck för en gryende känsla av en ny tillhörighet:

Tankarna, mig kommande,  
jag är dem inte främmande.  
Mot dem växer jag,  
som över skördat fält – en stad.<sup>1</sup>

Den lågmälda dikten speglar något av den nomadiska exilens långsamma rörelse från främlingskap till en begynnande rotlös förankring. När hon skrev dikten avsåg Arendt sannolikt det egna tänkandet som ett inre hem hon alltid bar med sig, men det är tydligt att hon också började känna sig mer hemma i den nya världen. Samma år som dikten troligtvis tillkom, 1951, blev hon amerikansk medborgare, arton år efter att hon lämnade Tyskland.

Hennes känslor för det nya hemlandet var ambivalenta. Mycket i den amerikanska kulturen tilltalade henne, inte minst den djupa frihetskänsla som hon menade genomsyrade samhället. Med uppskattning talade hon om det amerikanska expe-

rimentet som ett uttryck för genuin politisk frihet. Samtidigt förskräcktes hon av vad hon uppfattade som en allomfattande ytlighet och social konformitet. Överallt såg hon tecken på grov antiintellektualism, även inom akademien, med undantag för University of Chicago och några få andra institutioner. Som hon sammanfattade sina dubbla intryck i ett brev till Karl Jaspers: »Den grundläggande motsägelsen i detta land är samexistensen av politisk frihet och socialt förtryck.«<sup>2</sup>

Trots framgångarna med *Totalitarismens ursprung* dröjde det innan Arendt fick en fast akademisk anställning. Under lång tid försörjde hon sig huvudsakligen genom stipendier och arvoden för texter. När hon tilldelades ett stipendium från Guggenheimsstiftelsen 1952 konstaterade hon: »Det är inte massor av pengar, men jag behöver inte mer.«<sup>3</sup>

Men med tiden började hon allt oftare bjudas in till olika universitet för att hålla seminarier, gästföreläsningar och kurser – University of Notre Dame 1950, Heidelberg 1952, Princeton 1953. Våren 1955 var hon gästprofessor i Berkeley, Kalifornien, där hon höll en serie av föreläsningar om den politiska teorins historia.

Vad gäller hushållets ekonomi stärktes den ytterligare när Heinrich Blücher 1952 anställdes som docent vid Bard College, trots att han saknade formella akademiska meriter. Vid det naturskönt belägna lärosätet vid Hudsonfloden norr om New York City blev han en karismatisk och uppskattad lärare för flera generationer av studenter. Han undervisade främst på en introducerande filosofisk och idéhistorisk grundkurs, kallad the Common Course, som han själv i hög grad utformade. I sin undervisning var han alltid väl förberedd men föredrog för det mesta att tala utan föreläsningssanteckningar.<sup>4</sup>

Arendt och Blücher fortsatte att bo i New York, först på Morningside Drive i närheten av Columbia University, och

från slutet av femtiotalet på Riverside Drive med utsikt över Hudsonfloden. Deras hem var inte bara en plats för det privata livet, utan utvecklades snart till en samlingspunkt för en växande vänkrets. Arendts närmaste vän var författaren och essäisten Mary McCarthy, i dag mest känd för *Gruppen*, en roman som delvis utspelar sig i New Yorks intellektuella kretsar.<sup>5</sup> I Arendts och Blüchers sociala umgänge ingick även poeterna W.H. Auden och Robert Lowell, kritikerna Alfred Kazin, Diana Trilling och Lionel Trilling liksom exiltyskar som filosofen Hans Jonas och teologen Paul Tillich.

De flesta hörde till den grupp som brukar kallas just New York Intellectuals, ibland West Sides Intellectuals, eller på svenska: västsidesintellektuella. Det var en lös sammanslutning av författare, journalister och akademiker med ett inte obetydligt inflytande på den amerikanska kulturkritiken och idédebatten. Flertalet hade judisk bakgrund och ett förflutet inom vänstern, även om några av dem med tiden utvecklades i mer konservativ riktning. De var skarpa, engagerade debattörer med en stor intellektuell bredd som gjorde att de ledigt kunde röra sig mellan konst, kultur och kitsch, mellan Kant, Kafka och Kerouac.

Emellanåt ordnade Arendt och Blücher även fester för sina vänner – tillställningar som efterhand blev rätt omsusade. Efter en sådan fest rapporterade en journalist i *New York Times*: »Västsidesintellektuella med europeisk bakgrund samlas i ett rum, och västsidesintellektuella med amerikansk bakgrund samlas i ett annat. Européerna är i rummet med likörer och choklad. Amerikanerna är i rummet med whisky.«<sup>6</sup>

Den lakoniska notisen fångar inte bara en mer eller mindre godtycklig uppdelning mellan kvällens gäster, utan uttrycker också något djupare rörande Arendts egen position vid den här tiden, hennes plats mellan två världar: den gamla hon lämnat och den nya hon uppskattade men aldrig riktigt förstod sig på,

mellan den europeiska kulturens traditionsbundna allvar och det amerikanska samhällets lätthet, frihetskänsla och framtidstro. Det var en tillvaro präglad lika mycket av tillhörighet som av främlingskap.

\*

Inom den politiska idéhistorien brukar femtiotalet förknippas med teorier om ideologiernas död. Sociologer och statsvetare som amerikanen Daniel Bell, fransmannen Raymond Aron och svensken Herbert Tingsten hävdade att det moderna samhället – efter Auschwitz, Hiroshima och den allmänna förödelsen under andra världskriget – hade utvecklats till ett stabilt välfärds-samhälle där de grundläggande politiska konflikterna i stort sett upplösts och där det rådde en bred uppslutning bakom den demokratiska överideologins värderingar. I praktiken fungerade teorierna som en legitimeringsgrund för både det kapitalistiska ekonomiska systemet och det liberaldemokratiska statskicket.<sup>7</sup>

Under femtiotalet var Arendt en av få politiska teoretiker som bröt med det snäva statsvetenskapliga paradigmet. Dels berodde det på hennes historiska sensibilitet, dels på hennes ovilja mot förenklade teoretiska modeller. Efter att ha avslutat sitt stora arbete om totalitarismens ursprung – ett verk som Aron för övrigt skrev en erkännansam men inte okritisk recension av – påbörjade Arendt två nya stora projekt: ett om marxismens totalitära element och ett annat om vad hon kallade en inledning till politiken.<sup>8</sup> Ingen av de båda planerade böckerna fullbordades i den form hon först tänkte sig, men arbetet blev ändå av stor betydelse för hennes utveckling av en ny politisk teori.<sup>9</sup>

Den ursprungliga avsikten med det första projektet var att blottlägga de totalitära dragen i marxismen. Även om de ryska

kommunisterna ofta och gärna åberopade Marx, kom Arendt fram till att den bolsjevikiska läran inte utan vidare kunde härledas ur hans tänkande. Den marxism som utvecklades ur Marx och Engels skrifter från 1880-talet och framåt och som efterhand blev mer och mer dogmatisk byggde till stora delar på missförstånd och en förvrängning inte bara av Marx tänkande utan också av det politiska handlandets karaktär.<sup>10</sup>

Men snarare än av den historiska utvecklingen av bolsjevismen blev Arendt gradvis mer upptagen av att förstå Marx roll i den västerländska idéhistorien, som den tänkare som fullbordade den klassiska filosofiska traditionen genom att ta steget från teori till praxis.

I essän »Traditionen och den moderna tiden« reflekterade hon över Marx inom ramen för en vidare diskussion om traditionens betydelse.<sup>11</sup> Det är på många sätt en intressant betraktelse som också kastar ljus över Arendts syn på sin egen position i den politiska idéhistorien och vilka ambitioner hon hade med sitt teoretiserande.

Traditionen – från latinets *traditio* som betyder överlämnande – handlar om hur ett gemensamt arv av föreställningar, värderingar och konventioner förs vidare mellan generationer. Traditionen väljer ut, lämnar vidare och bevarar. Arendt visar hur denna konception av traditionen, genom vilken kontinuiteten med det förflutna bevarades, först tog form i det antika Rom. Berättelsen om Roms uppkomst – det vill säga ursprungsmyten om Romulus och Remus – överlämnades som ett vittnesmål från de som hade erfarit det heliga grundandet. Även den tidiga katolska kyrkan var djupt traditionsbunden, liksom hela det medeltida samhällssystemet.

Däremot försvagades traditionens grepp i takt med det moderna samhällets framväxt. Reformationen och protestantismen utgjorde en första utmaning, som följdes av den öppet tradi-

tionskritiska upplysningen, den allmänna sekulariseringen och historismens försök att rekonstruera det förflutna »så som det egentligen var«, med Leopold von Rankes formulering. Allt detta underminerade traditionens auktoritet.<sup>12</sup>

Det som gäller för traditionen i allmänhet – *the Great Tradition*, som Arendt ibland skriver – gäller i hög grad även för den specifikt politiska tanketraditionen. Samtidigt har den senare sin egen karaktär. Trots att traditionsbegreppet har sina rötter i romartiden menar Arendt att det politiska tänkandets tradition kan föras tillbaka ända till Platon. När Platon kontrasterade sökandet efter eviga sanningar mot den bedrägliga politikens föränderlighet lade han grunden till det filosofiska teoretiserande som genom århundraden misstänkliggjort det politiska som sådant.

Denna politisk-filosofiska tradition kulminerade enligt Arendt hos Hegel, som i sitt tankesystem betraktade hela världshistorien som en sammanhängande utveckling.<sup>13</sup> Samtidigt innebar Hegels betoning av historiens föränderlighet en utmaning mot traditionens tidigare föreställda tidlösa karaktär.<sup>14</sup> I generationerna efter den tyske systemtänkaren bidrog Kierkegaard och Nietzsche ytterligare till traditionens upplösning och slutliga sönderfall.

Det är mot den bakgrunden Arendt befattar sig med Marx. Hon läser i och för sig Marx på ett rätt märkligt och ibland direkt felaktigt sätt. Men mer intressant än att försöka påvisa olika tillkortakommanden i hennes förståelse av Marx – vilket delvis låter sig förklaras av hennes bristande tillgång till hans texter – är att se på vilket produktivt sätt hon använder sig av det.

Hon urskiljer tre teman i Marx tänkande som hon menar är särskilt relevanta för att förstå hans förhållningsätt till traditionen i allmänhet och den politiska idétraditionen i synnerhet, nämligen hans syn på arbetet, våldet och filosofins funktion.<sup>15</sup>

Vad beträffar arbetet citerar hon Engels: »Arbetet skapade människan«. Här kan vi bortse från Arendts tvärsäkra men långt ifrån självklara påstående att Engels »tvärtom vad vissa Marxforskare ofta hävdar vanligen återgav Marx tänkande adekvat och koncist«. <sup>16</sup> Poängen är att Marx – precis som Engels – i hög grad följde Hegel i sin syn på arbetet som ett hämmat begär med en bildande förmåga, ett synsätt som innebär att människan utgör resultatet av sitt eget arbete och att hon i något avseende skapar sig själv. <sup>17</sup>

Det andra temat är våldet. I *Kapitalet* heter det: »Våldet är födelsehjälpen åt varje gammalt samhälle, som går havande med ett nytt.« <sup>18</sup> Arendt tolkar detta som inte bara ett idealiserade av våldet, utan också något som går emot den alltsedan antiken dominerande uppfattningen att »vi« utmärks av vårt förnuft och vår talförmåga, till skillnad från »barbarerna« som styrs av våld.

Den tredje och mest radikala omkastningen handlar om filosofins uppgift. I den elfte tesen om Feuerbach skriver Marx: »Filosoferna har bara *tolkat* världen på olika sätt, det gäller att *förändra* den.« <sup>19</sup> Enligt Arendt står detta för en omkastning av den filosofiska hierarkin mellan tanke och handling, kontemplation och arbete, mellan filosofi och politik. I själva verket kan den kärnfulla tesen sägas signalera slutet för det politiska tänkandets tradition.

Inte så märkligt då att Arendt intresserade sig för Marx och hans plats i idéhistorien. Det var åtminstone delvis i hans efterföljd som hon själv försökte utveckla sitt politiska tänkande bortom den systematiska politisk-filosofiska tradition som varit dominerande alltsedan antiken. Den avgörande poängen är att vi inte längre kan orientera oss efter traditionen. Arendt citerade Alexis de Tocquevilles ord om att det förflutna inte längre kastar något ljus över framtiden och att »det mänskliga intellektet trevar sig fram i mörker«. <sup>20</sup>

Samtidigt innebar traditionens söndervittrande en befrielse i avseende på vårt förhållande till historien. Nu kan vi betrakta, förstå och bearbeta det förflutna på nya sätt:

Med förlusten av traditionen har vi tappat bort den tråd som tryggt vägledde oss genom det förflutnas väldiga vidder, men denna tråd var också en kedja som fjättrade varje efterkommande generation vid någon förutbestämd aspekt av det förflutna. Kanske kommer det förflutna först nu att öppna sig för oss med oväntad friskhet och berätta saker för oss som ingen förut har haft öron för att höra.<sup>21</sup>

Arendt strävade efter att ta fasta på de öppningar som uppstått när traditionens tråd vittrat bort. Med den utgångspunkten ville hon presentera en ny politisk teori och nya berättelser och tankekartor att orientera sig efter.

Med tanke på att Arendt aldrig var någon marxist, och att hon dessutom skrev detta under det starkt antikommunistiska femtioåret – då McCarthyismen härjade som värst i USA – är det en förvånansvärt positiv bild av Marx som framträder i hennes texter. Även om hon förhöll sig kritisk till stora delar av Marx tänkande – särskilt hans historieuppfattning och framhävande av de socioekonomiska förhållandena – uppskattade hon hans revolutionära frihetspatos och kamp mot människofientliga samhällsstrukturer.

»Jag vill inte försvara honom som forskare (även om han var en stor forskare så var det just vetenskapen han förstörde med sin ideologiska överbyggnad) och absolut inte som filosof, utan som rebell och revolutionär«, förklarade hon i ett brev till Jaspers.<sup>22</sup>

Jaspers var här av en annan uppfattning. Han menade att Arendt tolkade Marx alltför välvilligt. Själv betraktade han marxismens grundare som en av de tänkare som berett vägen

för totalitarismen, med en tydlig kontinuitet mellan Marx, Lenin och Stalin.<sup>23</sup> På den punkten måste Arendt ändå sägas ha varit mer historiskt nyanserad. Även om hon var djupt påverkad av sin gamla mentor började hon under femtioalet i allt högre grad gå sin egen väg även inom det politiska tänkandets område. Mot en ny politisk filosofi.

\*

Parallellt med sin historiska undersökning av Marx, traditionen och marxismens totalitära drag arbetade Arendt med sitt andra stora projekt. Målet var att det skulle resultera i en bok som hon preliminärt kallade »Einführung in die Politik« – introduktion till politiken – som var tänkt som en politisk-teoretisk motsvarighet till Jaspers *Einführung in die Philosophie* från 1950.<sup>24</sup> Ambitionen var att på det mest grundläggande planet förklara vad politik är. För att kunna besvara den frågan vände Arendt sig tillbaka till det antika tänkandet. Det var egentligen först i samband med detta som hon på allvar började använda sig av den grekiska filosofin i sitt eget tänkande. Bland femtioalets politiska teoretiker blev detta filosofiska historiebruk något av ett sår för henne – att gå tillbaka i historien för att förstå samtiden.

Ur det historiska perspektiv Arendt anlägger framstår politik inte som någon självklar, evig företeelse. Genuin politik har enligt Arendt endast förekommit vid ett fåtal tillfällen i historien, med den grekiska *polis* som det första och mest fulländande exemplet. Det normerande i det grekiska fallet framgår redan av att ordet »politik« i alla moderna europeiska språk härstammar från grekiskans *polis*, som ursprungligen betecknade den gemenskap som utgjordes av statsstaten. Därför,

framhåller Arendt, kommer något av begreppet *polis* att leva kvar »i botten av vår politiska existens – som havets botten – så länge vi fortsätter att använda ordet ›politik«.«<sup>25</sup>

Att det politiska är så bräckligt och flyktigt har bidragit till filosofins svårigheter att hantera det. Alltsedan antikens dagar har filosofer strävat efter att inordna politiken i ett större system, alternativt rättfärdiga den som ett medel för något annat: rättvisa, makt, ordning. Men som Arendt uppfattar det har politiken ett egenvärde. Den ska inte förstås som ett redskap eller instrument för något annat, utan är en verksamhet som är sig själv nog.<sup>26</sup>

Ett av utkastet till den aldrig färdigställda introduktionsboken utgörs av fragmentet »Vad är politik?«, nedtecknat i Arendts tankedagbok i augusti 1950. Där formulerar hon för första gången en idé som blev bärande i hennes politiska teori: »Politik grundas på den mänskliga pluralitetens faktum.«<sup>27</sup> Det politiska måste förstås som något relationellt och mellanmänskligt. Det är varken en egenskap hos individen eller en given struktur utan något dynamiskt som finns mellan människor – i själva mellanrummet. I det avseendet befinner sig politiken utanför människan.

Mot den bakgrunden vänder Arendt sig mot den vanliga tanken att människan är politisk till sin natur, som i den traditionella tolkningen av Aristoteles *zoon politikon* – människan som ett politiskt djur. Visst kan människor – tillsammans med andra – vara politiska, men alla är det inte och ingen är det hela tiden. På sätt och vis finns inte ens människan i singular enligt Arendt. Den singulära människan är en abstraktion, närmare bestämt en teologisk, filosofisk och vetenskaplig uppfinning. Verkliga människor existerar endast i plural.

Den mänskliga pluralitetens faktum innebär att människor i grunden är olika varandra. Eftersom det föreligger betydande

skillnader mellan oss alla är jämlikheten inte given av naturen. I en vändning som påminner om Simone de Beauvoirs klassiska påstående att man inte föds till kvinna, utan blir det, skriver Arendt: »Vi föds inte jämlika; vi blir jämlika som medlemmar av en grupp i kraft av vårt beslut att ömsesidigt tillerkänna varandra lika rättigheter.«<sup>28</sup>

Det centrala begreppet i den politiska teori som Arendt utvecklade under 1950-talet var dock inte jämlikhet, utan frihet. Med hennes egen kärnfulla formulering: »Politikens *raison d'être* är frihet, och frihetens erfarenhetsfält är handlandet.«<sup>29</sup>

Där femtiotalets statsvetare förklarade ideologierna döda, gick Arendt tillbaka till det antika tänkandet för att försöka klargöra vad politik är och kan vara – inte som ideologi, utan som en plats där pluralitet, frihet och ansvar kan framträda. Med sitt långa idéhistoriska perspektiv kom hon fram till att den typen av politiska rum aldrig är givna, utan uppstår vid tämligen sällsynta tillfällen när människor möts och handlar tillsammans.

Ett sådant politiskt ögonblick inträffade i Ungern under några dagar hösten 1956. Trots att Arendt själv inte var på plats var det en händelse som hon tog avgörande intryck av och som blev av största betydelse för hennes vidare politiska teoretiserande.

\*

Det som på svenska brukar kallas Ungernrevolten tvekade Arendt inte om att beskriva som en revolution. Trots att upproret krossades snabbt av den sovjetiska armén stärkte det hennes övertygelse om den politiska handlingens revolutionära och oförutsägbara kraft. Att vanliga människor som studenter och

arbetare reste sig mot den sovjetiska övermakten låg i linje med det hon hade börjat teoretisera över under de föregående åren. Nu hade hon för första gången möjlighet att pröva sina nya politiska teorier mot en konkret samtida händelse.

I början av 1957, när upproret redan slagits ned, hävdade hon att den ungerska händelsen i framtiden sannolikt skulle komma att bli betraktad som en historisk vändpunkt i paritet med den ryska oktoberrevolutionen och den franska Pariskommunen.<sup>30</sup> Det som utspelade sig på Budapests gator i oktober och november 1956 var unikt såtillvida att det var första gången som ett folk reste sig mot ett totalt herravälde.<sup>31</sup>

»Efter en händelse som det spontana upproret i Ungern måste varje policy, teori och framtidsprognos omprövas«, skrev Arendt: »Det är i ljuset av detta vi måste kontrollera och vidga vår förståelse av såväl den totalitära styrelseformen som den totalitära imperialismens natur.«<sup>32</sup>

Till den historiska bakgrunden hörde den sovjetiska utvecklingen efter Stalins död. Då Stalin inte hade utsett någon efterträdare utlöste hans dödsfall i mars 1953 en maktkamp mellan Lavrentij Berija, Nikita Chrusjtjov, Georgij Malenkov, Georgij Zhukov och andra inom den innersta kretsen. Efter olika turer gick Chrusjtjov segrande ur striden och i egenskap av generalsekreterare i kommunistpartiets centralkommittés politbyrå kom han sedan att leda Sovjetunionen fram till 1964.

Vid den tjugonde partikongressen i februari 1956 tog Chrusjtjov avstånd från den tidigare personkulten kring Stalin och fördömde den stalinistiska terrorn. Det markerade början på den försiktiga process av avstalinisering som brukar kallas »tövädret«, med ett uttryck myntat av den ryske författaren Ilya Ehrenburg. Gulaglägren bestod förvisso och yttrandefriheten förblev starkt begränsad, men en viss intellektuell opposition började spira. Arendt framhöll särskilt utvecklingen av littera-

turen och konsten som positiva tecken. »När Stalin dog var författarnas och konstnärernas skrivbordslådor tomma«, skrev hon: »i dag finns det en hel litteratur som cirkulerar i manuskript och alla möjliga former av modern konst utforskas i målarnas ateljéer och blir känd trots att den inte ställs ut.«<sup>33</sup>

Ändå kom upproret i Ungern 1956 som en överraskning för henne liksom för alla andra. I Arendts ögon var det verkligen fråga om någonting extraordinärt. Hon gjorde gällande att revoltens tolv dagar rymde »mer historia än de tolv år som gått sedan röda armén ›befriade‹ landet från det nazistiska herraväldet.«<sup>34</sup>

Drivkraften bakom resningen bestod av en djupt rotad längtan efter frihet och sanning. Med gillande citerade Arendt en ung kvinnlig student som deltog i upproret: »Även om vi saknade bröd och andra livsförnödenheter ville vi ha frihet. Vi, de unga människorna, var särskilt hämmade eftersom vi hade vuxit upp bland lögn.«<sup>35</sup> Under den totalitära ordningen hade frihetslängtan vuxit sig allt starkare och när den väl kom till uttryck ledde den till en politisk urladdning.

Att upproret trots det inte övergick i ett blodigt inbördeskrig eller ett våldsamt pöbelstyre betraktade Arendt som ett av dess mest anmärkningsvärda drag. De ungerska revolutionärerna agerade, som hon uppfattade det, med förvånansvärd återhållsamhet. I rask takt slöt sig stora delar av befolkningen – inte bara i Budapest utan också på landsbygden – bakom de krav som framfördes på tankefrihet, yttrandefrihet, fria val och ett slut för den sovjetiska närvaron i landet. Något som särskilt entusiasmerade Arendt var det sätt på vilket det politiska engagemanget kanaliserades och organiserades:

I stället för det pöbelstyre som man kunde ha förväntat sig uppstod det omedelbart, nästan på samma gång som själva

upproret, revolutionära råd och arbetarråd, det vill säga samma typ av organisationer som i över hundra år uppkommit varje gång människor för några dagar, veckor eller månader tillåtits att följa sina egna politiska deviser utan någon regering (eller något partiprogram) som tvingats på dem utifrån.<sup>36</sup>

Arbetare, studenter, författare, soldater och tjänstemän bildade råd som fungerade som politiska arenor där människor som vanligtvis stod långt från varandra kunde mötas, samtala och handla gemensamt. Råden präglades av en horisontell och demokratisk struktur som bröt mot de traditionella partiernas hierarkier. Uppkomsten av dessa råd uppfattade Arendt som »det tydligaste tecknet på demokratis sanna uppsving mot diktaturen, friheten mot tyranniet«.<sup>37</sup>

Men precis som februarirevolutionen 1848 och Pariskommunen 1871 blev det ungerska experimentet kortlivat. Efter knappt två veckor krossades det skoningslöst av röda armén. Tusentals ungrare dödades, sovjetiska stridsvagnar rullade in på Budapests gator och en Moskvatrogen regim under János Kádár installerades. Den politiska resningen kvävdes och den i grunden antipolitiska ordningen återställdes.

Sovjetunionen skulle komma att bestå under flera decennier till. Men det förtjänar att framhållas att Arendt, trots hennes övertygelse om framtidens radikala oförutsägbarhet, angående det enorma imperiets fortsatta utveckling hävdade att »det är mycket troligare med en plötslig och dramatisk kollaps av hela systemet än en gradvis normalisering«.<sup>38</sup> I den historiska backspeglarna är det ett uttalande som fångar något essentiellt i det som långt senare inträffade när Berlinmuren föll och Sovjetunionen rasade samman – en politisk händelse av världshistorisk betydelse som Arendt själv inte fick uppleva men som hon absolut hade hälsat med glädje.

När Arendt hade färdigställt men ännu inte publicerat sin essä om Ungernrevolutionen skickade hon manuskriptet till Jaspers. Han hade själv nyligen skrivit ett förord till en dokumentsamling om det ungerska upproret och läste hennes text med stort intresse. I sitt svarsbrev konstaterade han att de delade samma grundinställning, men att hennes analys var mer övertygande.<sup>39</sup>

Med titeln »Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution« publicerades Arendts essä 1958 i *The Journal of Politics*. Efter mindre revideringar inkluderades den som epilog i den andra upplagan av *Totalitarismens ursprung* och utkom även separat i tysk översättning som *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*.<sup>40</sup>

I den tredje upplagan av *Totalitarismens ursprung* valde Arendt dock att ta bort epilogen, med hänvisning till att den »blivit förlegad i många detaljer«. <sup>41</sup> Beslutet var ett uttryck för en självkritisk hållning. Med tiden insåg Arendt att hennes skildring av de fredliga och välordnade massorna i Budapest var alltför idealiserad. Upproret hade varken varit så spontant eller så fredligt som hon först framställde det som. Dessutom fanns där inslag av aggressiv nationalism och antisemitism.<sup>42</sup>

Men även senare kunde Arendt nämna Budapest hösten 1956 i samma andetag som Philadelphia sommaren 1776 och Paris sommaren 1789. Dessa revolutionära ögonblick representerade enligt henne »den innersta kärnan i berättelsen om den moderna tiden«. Det var en berättelse hon liknade vid »sagan om en uråldrig skatt vilken under de mest skiftande omständigheter plötsligt och oväntat dyker upp och sedan försvinner igen under mystiska omständigheter, som en fata morgana«. <sup>43</sup>

För Arendt var och förblev Ungernrevolutionen en påminnelse om människans frihet och förmåga att börja om och skapa något nytt. Efter den revolutionära händelsen skrev hon i den andra reviderade upplagan av *Totalitarismens ursprung*:

HANNAH ARENDT

»Innan början blir en historisk händelse är den människans högsta förmåga; politiskt är den identisk med människans frihet.«<sup>44</sup> När vi handlar och för in något nytt i världen manifesterar vi vår mänskliga frihet. Det är i det politiska handlandet som vi kan vara som mest fria.

## Den mänskliga tillvarons villkor

»THE FUTURE IS TOO important to be left to men.« Så löd för några år sedan budskapet i en kampanj från Kungliga Tekniska högskolan, med syftet att locka fler kvinnliga och icke-binära studenter till teknikutbildningar. Det är en slogan som kan föra tankarna till en passage i förordet till *Människans villkor* från 1958, där Hannah Arendt konstaterar att människans möjligheter att förändra sin framtid och kanske rent av förstöra allt organiskt liv på jorden är »en politisk fråga av högsta rang« och därför inte får »överlätas åt professionella vetenskapsmän eller åt professionella politiker«.<sup>1</sup>

I kontrast till ledningen vid KTH menade Arendt – som knappast kan betecknas som en feminist i dagens mening – att det låga antalet kvinnor inom teknik och naturvetenskap inte utgjorde det mest akuta problemet. Det hon i stället upplevde som mest oroande var att tekniskt och naturvetenskapligt inriktade yrkesgrupper – tillsammans med yrkespolitiker – oavsett kön kommit att spela en alltför dominerande roll i frågor som rör hela mänsklighetens framtid. Sådana avgörande frågor ska de inte ha något monopol på, utan borde engagera många fler.

Givet att Arendt som filosof, politisk teoretiker och historiker brukade ta avstamp i olika aktuella problem framstår den samtidspolitiska situationen som förhållandevis otydligt framskriven i *Människans villkor*. Med några få undantag lyser kontexten

med kalla kriget med sin frånvaro. I förordet uppmärksammas visserligen det faktum »att det första människoskapade föremålet flugit ut i världsrymden, för att där en tid vandra i de av gravitationen bestämda banor som himlakropparna genom sina kretslopp i evighet förestavat«. <sup>2</sup> Men det är typiskt att Sputnik – den ryska satelliten från 1957 – här inte kopplas till det aktuella världspolitiska läget, med de båda supermakternas aggressiva upprustning och rymdkapplöpning. I stället väljer Arendt att knyta händelsen till den vidare problematiken rörande mänsklighetens villkor och den moderna människans försök att fly sin fångenskap på jorden – en liknande problematik som den Harry Martinson med skönlitterär fantasi gestaltade i sitt rymdepos *Aniara*, som gavs ut två år före *Människans villkor*. <sup>3</sup>

Arendt påpekar att rörelsen ut i rymden har sin spegelbild i en rörelse inåt: mot atomens mikrokosmos, experimenten med konstgjord befruktning och försöken att genetiskt förbättra människan. Det handlar om en dubbel flykt: bort från jorden ut i universum, bort från världen in i jaget.

Den dubbla rörelsen mot det okända – utåt och inåt – utgör kulmen på ett successivt förfrämligande som präglat den moderna människan, hävdar Arendt. Men den uppkomna situationen innebär också något radikalt nytt: ett ögonblick då »en ny tid utbröt för mänskligheten«. <sup>4</sup>

Det är i ljuset av den dramatiska utvecklingen som hon i *Människans villkor* vill företa en förnyad idéhistorisk, filosofisk och politisk-teoretisk reflektion över människans villkor, eller snarare våra gemensamma mänskliga villkor. Det engelska originalet heter *The Human Condition*, utan någon människa i singular. Som vi sett var människan i singular enligt Arendt en abstraktion; i verkligheten existerar människor enbart i plural.

Uttrycket »the human condition« kan kopplas till tyskans *Dasein*. Det är ett nyckelbegrepp i Heideggers filosofi som van-

ligtvis översätts som »tillvaro«; mot den bakgrunden vore »Den mänskliga tillvarons villkor« en bättre titel på svenska.<sup>5</sup> Resonemanget om människors villkor påminner också om den typ av existentialer som Heidegger uppmärksammar i betydelsen »tillvarons varakarakter«, men Arendt vidgar analysen genom att behandla inte bara de ontologiska grundvillkoren, utan även sådant som människorna själva ligger bakom.<sup>6</sup> Förutom de naturgivna levnadsbetingelserna – »livet självt och jorden, nativitet och mortalitet, världslighet och pluralitet« – kretsar det kring de föränderliga förhållanden som människor själva skapat och fortsätter att skapa.<sup>7</sup>

Det innebär att villkor i detta sammanhang står för någonting annat än natur. Vi kan inte veta något, eller i alla fall inte särskilt mycket, om människans natur, utan det som Arendt intresserar sig för är just människans betingelser. »*La condition humaine*, människans betingning i stort, omfattar mycket mer än de villkor under vilka människan har fått livet på jorden givet«, sammanfattar hon. »Människor är betingade varelser emedan allt de kommer i kontakt med omedelbart blir en betingelse för deras existens.«<sup>8</sup>

\*

Underrubriken till den svenska översättningen av *Människans villkor* är *Vita activa*. Det är ett uttryck som inte förekommer i titeln till originalet men som däremot utgör huvudtiteln på den tyska utgåvan, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, det vill säga »Vita activa eller det verksamma livet«.

*Vita activa* som rätt och slätt betyder det aktiva livet var ett centralt begrepp i den antika filosofin i allmänhet och hos Aristoteles i synnerhet. Arendt hänvisar till utläggningen av

människans tre huvudsakliga levnadssätt i *Nikomachiska etiken*. Det handlar om olika sätt som den fria mannen kan leva sitt liv på: att ägna sig åt det sköna, att engagera sig i politiken eller att filosofera och kontempera sanningen.<sup>9</sup> Det sistnämnda levnadssättet, *vita contemplativa*, skulle Arendt återkomma till i *The Life of the Mind*, men i *Människans villkor* är det *vita activa* som står i centrum. Huvudfrågan gäller helt enkelt vad det innebär att leva ett sådant aktivt liv.

Den grekiska motsvarigheten till det latinska uttrycket *vita activa* är *bios politikos*. I traditionen och litteraturen har de ofta behandlats som synonymer, men Arendt framhåller att de båda begreppen har något olika innebörd. Medan *bios politikos* står för ett aktivt liv exklusivt ägnat åt de politiska, gemensamma angelägenheterna är *vita activa* – det begrepp hon intresserar sig för – en vidare kategori som förutom politiskt handlande innefattar arbete och tillverkning. För grekerna ansågs arbete och tillverkning inte anstå en fri man. Sådana verksamheter hörde till nödvändighetens rike, till skillnad från det politiska området där den mänskliga friheten kunde manifesteras.

I det antika Aten tänktes handlandet och politiken vara intimt förbundna inte bara med varandra utan också med det offentliga livet, och det var i överensstämmelse med ett sådant synsätt som romarna talade om staten som *res publica*, den offentliga saken eller den allmänna angelägenheten. Precis som Jürgen Habermas kom att göra ett par år senare i sin inflytelserika bok *Borgerlig offentlighet* understryker Arendt i *Människans villkor* att den offentliga sfären måste förstås i relation till den privata.<sup>10</sup> De båda begreppen definieras i relation till varandra.

De gamla grekerna gjorde en uppdelning mellan *polis* och *oikos*. I hushållet, *oikos*, ingick män, kvinnor och barn men också de slavar som Aristoteles krasst definierade som levande verktyg.<sup>11</sup> Till skillnad från andra samhällsgrupper hade de

fria männen – medborgarna – möjlighet att dessutom leva ett offentligt liv i stadsstaten. Där och bara där tänktes de mellanmänskliga relationerna vara utpräglad jämlika. »*Polis* skilde sig från hushållets sfär genom att alla var jämlika i den, medan hushållsordningen rent av byggde på ojämlikhet«, förklarar Arendt. »Att vara fri betydde i lika hög grad frihet från att befalla som frihet från nödvändighetens tvång och från en herres befallningar. Att vara fri innebar att varken härska eller bli behärskad.«<sup>12</sup>

Förutom att stå för något som är gemensamt, till skillnad från det privata, betecknar det offentliga sådant som är synligt och hörbart för andra – just detta är något Arendt betonar starkare än Habermas. Hon understryker att både *polis* och politik förknippas med ljus medan *oikos* kopplas samman med mörker. I den upplysta offentlighetens ljus kan vi framträda som unika individer.

Med utgångspunkt i den ursprungligen antika åtskillnaden mellan det offentliga och det privata framställer Arendt den tidigmoderna uppkomsten av det sociala som något problematiskt. Framväxten av den sociala sfären innebar att hushållets logik flyttades från *oikos* till det offentliga rummet. Torget som ursprungligen var ett politiskt område förvandlades till en marknadsplats, där människor uppträdde som producenter och konsumenter, inte som medborgare. »Den sociala sfären uppstod«, sammanfattar Arendt, »när hushållets inre, med dess verksamheter, problem och organisationsformer, trädde från hemmets dunkel ut i den offentligt politiska sfärens ljus. Därmed suddades skiljelinjen mellan privata och offentliga angelägenheter ut.«<sup>13</sup>

Det sociala, som Arendt associerar med sådant som konformism, likriktadhet och standardisering, har sedan dess blivit alltmer dominerande på bekostnad av både det offentliga och det privata. Samtidigt som gränserna mellan det offentliga

och det privata successivt luckrats upp har politikens egenart gått förlorad. Den genuina politiken har fått allt svårare att hävda sig.

\*

Lejonparten av *Människans villkor* utgörs av en filosofisk och idéhistorisk utläggning av vad Arendt inom ramen för *vita activa* lyfter fram som människans tre huvudsakliga verksamhetsformer: arbete, tillverkning och handlande.

Distinktionen mellan arbete och tillverkning återfinns i de flesta moderna språk. På engelska skiljer man mellan *labor* och *work*, på tyska *Arbeiten* och *Herstellen*, på franska *travailler* och *ouvrer*. För Arendt är åtskillnaden av grundläggande betydelse, men hon gör gällande att nästan alla tidigare filosofer missat eller underlåtit sig att göra den. I och för sig var redan John Locke ute efter någonting liknande när han skilde mellan människans kroppsliga arbete och hennes händers verk,<sup>14</sup> men det följdes inte upp av vare sig honom själv eller senare tänkare. I stället har en lång rad andra distinktioner föreslagits, som den mellan produktivt och improduktivt arbete eller mellan intellektuellt och manuellt arbete, men ingen av dem har enligt Arendt varit lika träffande som den mellan arbete och tillverkning.

Till och med Marx, som Arendt annars lyfter fram som den viktigaste arbetsteoretikern, blandade på ett olyckligt sätt samman de båda verksamheterna. Detta ledde till – som hon uppfattar det – att en fundamental motsägelse kom att genomsyra hans politiska tänkande. Å ena sidan framställde han arbetet som en »evig naturnödvändighet« och som den mest produktiva av alla mänskliga verksamheter. Å andra sidan tänkte han sig att den kommande kommunistiska revolutionen skulle leda

till att människor befrias från arbetet. Det är ett resonemang som helt enkelt inte går ihop. Dock mildrar Arendt kritiken genom att påpeka att den typen av flagranta motsägelser endast förekommer hos första rangens tänkare, till vilka hon alltså räknar författaren till *Kapitalet*.

Till skillnad från Marx menar Arendt att det inte finns något som helst kultiverande eller frigörande inslag i arbetet. På den mest basala nivån handlar det i stället om fundamentala livsnödvändigheter och därmed om livets börda. Arbetet är reproduktivt och kan egentligen aldrig bli färdigt. I stället följer det »i en oändlig upprepning det evigt återkommande kretslopp som den biologiska livsprocessen förestavar och vars »slit och möda« först kommer till en ände med den ifrågavarande organismens död.«<sup>15</sup>

Att det mödosamma och inte sällan rytmiskt utförda kroppsliga arbetet måste upprepas i all oändlighet kommer sig av att dess resultat – det vill säga de produkter det ger upphov till – saknar beständighet och konsumeras eller försvinner praktiskt taget med en gång. I grund och botten hör arbete och konsumtion till en och samma rörelse och utgör två moment i en förtärande process – ett ständigt pågående kretslopp.

Människor som lägger ner största delen av sin tid till att arbeta medan de ägnar den tid de har över åt konsumtion benämner Arendt *animal laborans*. Hon menar att deras mödosamma men samtidigt kortsiktigt, njutningsinriktade sätt att leva leder till ett ohållbart samhälle. Här låter hon nästan som en modern ekokritiker:

Ingenting är kanske mer lämpat att rikta vår uppmärksamhet på *animal laborans*' osaliga lyckoideal och farorna förbundna med att det förverkligas än den snabbhet med vilken den moderna ekonomin med nödvändighet styr mot en *waste*

*economy*, en slit-och-släng-ekonomi där alla föremål slängs på sophögen nästan lika fort som de uppträder i världen för att hela den komplicerade processen annars skulle ända i en plötslig katastrof.<sup>16</sup>

Konsumtionssamhället är ingen naturnödvändighet, men arbetet är däremot omöjligt att komma ifrån. Att människor som kollektiv inte kan befrias från arbetets börda kommer sig av att arbetet är en del av människans grundvillkor. I och för sig uppmärksammar Arendt »den begynnande automatiseringens fantastiska möjligheter«, som sannolikt kommer att leda till att många fler människor i framtiden kan ägna sig åt konsumtion snarare än arbete. Men inte ens detta kommer på något avgörande sätt att ändra på »den biologiska livsprocessens förtärande karaktär«.<sup>17</sup>

Tillverkningen, den andra formen av aktivt liv, går utöver det naturliga och skapar i något avseende den värld i vilken vi lever. Det är så Arendt uttrycker det utifrån sin förståelse av världen som »det hem som människan uppfört åt sig på jorden med material hämtat från naturen på jorden«. I den betydelsen består världen »inte av förnödenheter som kan förbrukas och konsumeras utan av föremål och ting som kan brukas.«<sup>18</sup> Inte heller här är det fråga om någon absolut varaktighet men tillverkningen står ändå för en helt annan hållbarhet än arbetet. Om arbetet producerar förbrukningsartiklar som snabbt konsumeras skapar tillverkningen bruksföremål genom vilka det mänskliga livet får en stabilitet. Samtidigt finns det en destruktiv sida också av tillverkningen såtillvida att den förbrukar och förstör naturen, till skillnad från arbetet som snarare är en del av naturens cykliska förlopp.

På samma sätt som Arendt personifierar den ständigt pågående arbetsprocessen i idealtypen *animal laborans* talar hon i

samband med tillverkningen om *homo faber*. I själva tillverkningsprocessen utgår denna världens konstruktör från en given modell och använder sig av sina händer tillsammans med olika redskap och instrument för att nå det uppsatta målet. I det sammanhanget passar Benjamin Franklins definition av människan som *a toolmaking animal* väl in. Det är ett synsätt som är lika typiskt för den moderna tiden som Aristoteles bestämning av människan som en politisk varelse – *zoon politikon* – var för den grekiska under antiken.

Allteftersom redskapen och instrumenten kommit att utvecklas har de blivit en integrerad del av vår generella betingelse samtidigt som samhället blivit mer och mer präglad av tekniken. Om ångmaskinen var drivkraften i den industriella revolutionen innebar elektriciteten nästa avgörande steg i den moderna tidens tekniska utveckling. Nu står vi åter inför en ny fas förklarar Arendt med hänvisning till kärnenergin. Hon förutspår att den stora utmaningen inom kort kommer bestå i att »på jorden hantera energier och krafter som annars endast förekommer utanför jorden, i universum.«<sup>19</sup> Det är omöjligt att förutsäga hur detta kommer att sluta. Möjligheterna är enorma, men detsamma gäller i minst lika hög grad för riskerna och farorna.

Bombningarna av Hiroshima och Nagasaki hade trots allt skett bara tretton år före publiceringen av *Människans villkor*. Kärnkraftsolyckorna i Harrisburg, Tjernobyl och Fukushima låg ännu långt bort, men föreställningen om ett kommande kärnvapenkrig var ständigt närvarande under det femtiotal då Arendt skrev boken.<sup>20</sup>

Överhuvudtaget kännetecknas *homo faber* av en snäv målmedel-rationalitet och ett instrumentellt tänkande som utmynnar i en reifierad och utilitaristisk världsåskådning där allt värderas utifrån ett kortsiktigt nyttoperspektiv. Ett överhängan-

de problem, som Arendt uppfattar det, är att *homo faber* med sitt starka fokus på nyttan är oförmögen att förstå saker och tings mening. Med den tyske upplysningsfilosofen Gotthold Ephraim Lessing frågar hon vad som egentligen är nyttan med nyttan. Det är en fråga som den konsekventa utilitaristiska *homo faber* inte kan besvara på något meningsfullt sätt. I sin upptagenhet vid nyttan kan han inte förstå meningen med olika fenomen.

Arendt beskriver *homo faber* precis som *animal laborans* som en i grunden icke politisk varelse. Eller rättare sagt: medan *homo faber* är apolitisk är *animal laborans* antipolitiskt. Det politiska är däremot utmärkande för den tredje aktivitetsformen, handlandet. Det är »den politiska verksamheten par excellence« som »utspelas direkt mellan människor utan något tings eller någon materias förmedling«. <sup>21</sup> Här distanserar vi oss ytterligare från den natur som arbetet är en del av och som tillverkningen gör våld på. Handlandet är den minst naturbundna och den minst materiella av de tre aktivitetsformerna.

Arendt använder ingen samlande idealtypisk beteckning för handlande människor som motsvarar *animal laborans* och *homo faber*. Annars skulle man här kunna tänka sig ett uttryck som *animal politicum*, den latinska översättningen av Aristoteles *zoon politikon*. Att Arendt väljer att inte tala om *animal politicum* på ett sådant sätt kommer sig troligtvis av att hon förstår handlandet som en utpräglad pluralistisk företeelse som hon inte vill homogenisera. Det är inte bara den mest politiska utan också den mest säreget mänskliga av de tre aktivitetsformerna. Genom handlandet visar vi vilka vi är.

Detta är en central poäng: det är människans handlingar, tillsammans med hennes tal, som ådagalägger vem, inte bara vad, hon är. Detta är någonting som bara kan göras tillsammans med andra. I det avseendet förutsätter handlande och politik

– till skillnad från arbete och tillverkning – närvaron av andra människor. Det förklarar varför Arendt uppehåller sig så mycket vid den offentliga sfären i *Människans villkor*. Offentligheten är politikens och handlandets rum.

På vissa ställen i boken talar Arendt om handlandet på ett tämligen vardagligt sätt. Till exempel skriver hon att en människa inte behöver arbeta eller tillverka något själv, utan det kan hon låta andra göra åt sig, men att ett »liv utan tal och handlande« däremot inte skulle vara något »liv alls utan ett livslångt utdraget döende«.<sup>22</sup> Men vid andra tillfällen utgår hon från ett mer exklusivt handlingsbegrepp, där genuint handlande framstår som något extraordinärt. I *Människans villkor* ges bara ett fåtal exempel på den typen av handlande, men på en kollektiv nivå ligger det nära till hands att tänka på revolutionära skeenden som den amerikanska revolutionen 1776 eller Ungernrevolten 1956, medan det på individuell nivå skulle kunna exemplifieras med Olympe de Gouges deklARATION om kvinnans rättigheter 1791 eller Rosa Parks vägran att lämna sin sittplats åt en vit man på en buss i Alabama 1955. Eller varför inte när Greta Thunberg inledde sin skolstrejk hösten 2018?

Oavsett om det är fråga om något allmänt, som när Arendt säger att alla människor ofrånkomligen handlar och talar, eller när hon i en mer kvalificerad mening framhåller att människor blott handlar vid sällsynta ögonblick, ger hon handlandet en ontologisk förankring genom att koppla samman det med den mänskliga nativiteten. På samma sätt som varje nyfödd människa står för någonting nytt i världen, kan ingen på förhand veta vilka konsekvenser en handling kommer att få, vad handlingen närmare bestämt kommer att leda till.

Då handlingarnas utfall omöjligt låter sig förutsägas är förmågan att avlägga och hålla löften av största betydelse inom det politiska området, och eftersom den gjorda handlingen

är oåterkallelig måste vi kunna förlåta. Mot den bakgrunden lyfter Arendt fram löftet och förlåtelsen som två fundamentala kategorier i den mänskliga tillvaron i allmänhet och inom politiken i synnerhet.<sup>23</sup>

På så sätt formulerar Arendt i *Människans villkor* en politisk filosofi i födelsens och det nyas tecken som kan kontrasteras mot den upptagenhet vid döden som utmärker Heideggers och många andra existensfilosofers tänkande. Med handlandet och politiken kan något nytt föras in i världen, något som bryter med såväl arbetets kretsloppslogik som tillverkningens instrumentalitet.

\*

»För att arbetet skulle ha en antipolitisk karaktär tycks det historiska faktum tala, att inga allvarigare slavuppror inträffade vare sig under antiken eller under den nya tiden«, skriver Arendt i linje med resonemanget om *animal laborans*. Men direkt efter detta följer en märklig vändning:

Mot detta talar emellertid arbetarrörelsens framträdande roll under de senaste hundra åren, då den förutom fackföreningens funktion av intresseföreträdare även har uppvisat en politisk originalitet och produktivitet. I revolutionernas historia från 1848 till 1956, den ungerska revolutionens år, har den europeiska arbetarklassen skrivit ett av de ärorikaste kapitlen i historien och kanske det enda som inger hopp om att de västerländska folkens politiska produktivitet ska återhämta sig.<sup>24</sup>

Att arbetet har en antipolitisk karaktär innebär alltså inte att arbetarna saknar politisk förmåga. Vid sidan av fackförenings-

rörelsen genom vilken de för sin sociala intressekamp har de vid sällsynta men avgörande ögonblick gått samman och handlat på ett genuint politiskt sätt.

Men trots sin uppskattning av dess insatser i den moderna politiska historien – från februarirevolutionen till Ungern-revolten – kommer Arendt till slutsatsen att också arbetarrörelsen blivit en del av det byråkratiska etablissemanget. Samtidigt som den fackliga intressekampen lett till betydande förbättringar för de enskilda arbetarna – i form av trygghet, välfärd och social integration – menar hon att arbetarrörelsens politiska sprängkraft gått förlorad. Politiken har reducerats till en kamp för sociala krav inom givna ramar.

Detta utgör bara ett exempel på hur det politiska handlandet successivt har trängts undan i modern tid. Nästan överallt har det sociala tagit över och i dess spår tenderar den äkta politiken att försvinna. I någon mån har handlandet ersatts av tillverkning, men av de tre verksamhetsformer som analyseras i *Människans villkor* är det till syvende och sist inte heller tillverkningen som gått segrande fram, utan arbetet. Från fabriksarbetare till politiska och ekonomiska ledare – vi har alla blivit *jobholders*. Det är Arendts dystra konklusion.

Att denna egalitära utveckling också inneburit fördelar är inget som Arendt fäster någon större vikt vid, utan hon väljer att koncentrera sig på hur konsumtionssamhället, arbetssamhället och den moderna byråkratin smält samman i ett konformistiskt tillstånd där individen reduceras till att arbeta, konsumera och bete sig på ett sådant sätt hon förväntas göra. Om det finns några undantag från detta sociala mönster, noterar Arendt, utgörs det av ett litet antal *Dichter und Denker*, som fortfarande står utanför samhället. I mångt och mycket intog hon själv en sådan position när hon kritiskt bedömde samtidens politiska och sociala förhållanden.

I likhet med Habermas *Borgerlig offentlighet* kan *Människans villkor* i flera avseenden läsas som en förfallshistoria: en berättelse om hur något värdefullt – en levande, pluralistisk och handlingsinriktad politik och offentlighet – marginaliserats eller gått förlorat.<sup>25</sup>

Samtidigt måste det då påminnas om att Arendt, i kontrast till alla föreställningar om historiens nödvändighet och den enda vägens politik, alltid insisterade på framtidens radikala öppenhet. Läsningen av *Människans villkor* fungerar på så vis inte bara som en filosofisk analys av de mänskliga villkoren, utan också som en uppmaning till att reflektera över vilket samhälle vi egentligen vill leva i.

## Mörka tider, banala tider

HÖSTEN 1959 – året efter publiceringen av *Människans villkor* och året innan den tyska översättningen av boken utkom – tilldelades Hannah Arendt det prestigefyllda Lessingpriset av staden Hamburg. Hon reste tillbaka till sitt tidigare hemland och vid en högtidlig ceremoni i den gamla Hansastaden höll hon ett tacktal som senare trycktes i en liten volym. Den svenska översättningen heter *Om mänskligheten i dystra tider: Tankar om Lessing*.

Precis som *Människans villkor* kretsar talet i hög grad kring offentligheten. Men här gäller det inte i första hand att förstå det politiska handlandet, utan hur man som människa i allmänhet och intellektuell i synnerhet ska hantera det offentliga livet. Den offentliga sfären är det rum i vilket vi handlar, men det är också där vi talar, hörs och syns. Från den privata sfärens dunkel kliver vi ut i världens ljus när vi höjer våra röster och visar upp vad vi skrivit – som Arendt gör i sitt tacktal.

Inför den församlade publiken vid prisceremonin vittnar Arendt om en tendens i samtiden till minskat politiskt engagemang. Allt fler människor gör bruk av sin frihet att dra sig tillbaka från världen med dess politiska förpliktelser. Det är en iakttagelse som knyter an till både inledningen och den avslutande delen av *Människans villkor* där Arendt argumenterar för att den moderna tiden utmärks av ett »världsförfrämligande« – ett förfrämligande som kan kopplas till tre avgörande historiska tilldragelser vid tröskeln till den nya tiden: européernas upptäckt av Amerika och den därpå följande koloniseringen, reformationen

och privatiseringen av den religiösa tron, samt uppfinnandet av teleskopet och den naturvetenskapliga revolutionen.

Dessa historiska skeenden bidrog till framväxten av det moderna samhället men också till att människan förfrämligades från världen och förlorade väsentliga dimensioner av sin tidigare verklighetsupplevelse. Som ett exempel nämner Arendt den teoretiska kontemplerationen som de antika filosoferna betraktade som den högsta mänskliga erfarenheten. Det är en erfarenhet som numera nästan gått helt förlorad. I jämförelse med det klassiska skådandet av sanningen har tänkandet »degraderats till en hjärnfunktion, som de elektroniska räknemaskinerna skulle kunna fullgöra betydligt bättre, snabbare och mer friktionsfritt.«<sup>1</sup>

På ett liknande sätt som Arendt i *Människans villkor* talar om världsförfrämligande riktar hon i Lessingtalet sitt fokus mot den moderna tidens världsförlust: »vad som går förlorat är det specifika och ofta oersättliga mellanrum som skulle ha bildats mellan just denna människa och hennes medmänniskor.«<sup>2</sup> När vi drar oss tillbaka och isolerar oss från varandra eroderas och försvagas den gemensamma världen, det politiska mellanrum som vi upprätthåller tillsammans.

I sina texter talar Arendt om världen på lite olika sätt. Ibland avser hon någonting allmänt i stil med kulturen, medan hon vid andra tillfällen åsyftar den värld som vi konstruerar med våra händer, det vill säga världen som en skapelse av *homo faber*. Men oftare framhåller hon den mellanmänskliga dimensionen i tillvaron och att världen är det rum som uppstår mellan människor: »Att leva tillsammans i världen innebär väsentligen att det finns en värld av ting mellan dem som gemensamt bebor den, i precis samma mening som det står ett bord mellan dem som kring det. Liksom varje Mellan förbinder och skiljer världen dem för vilka den är gemensam.«<sup>3</sup>

Som en del av tidens allmänna förfallstendenser går världsförlusten hand i hand med det offentliga livets bortvittring. Arendt gör gällande att hon lever i en tid »då det offentliga rummet höljs i mörker« och då världens bestånd är »så oviss att människorna inte kräver mer av politiken än att den tar tillbörlig hänsyn till deras livsintressen och privata frihet«. <sup>4</sup>

Samtidigt förstår hon att det inte förhöll sig mycket bättre på Gotthold Ephraim Lessings tid. Inte heller Lessing, den tyske upplysningsförfattaren som fått namnge det kulturpris som Arendt tilldelades 1959, hade något harmoniskt förhållande till världen och offentligheten. Precis som Arendt var han en självtänkare som var och förblev något av en främling i tillvaron. Han kände sig aldrig helt hemma i världen, utan hade snarare en radikalt kritisk inställning till den.

Lessings kritiska hållning i förnuftets och frihetens namn delades av Arendt. Kritik handlar i det sammanhanget inte om att peka på diverse fel och brister i olika företeelser. Det är knappast heller fråga om kritik i Kants mer kvalificerade mening, det vill säga en granskning av gränserna, förutsättningarna och möjligheterna för någonting. Som Lessing förstår kritik betyder det i stället »att alltid ta ställning för världen och att begripa och bedöma alla ting utifrån deras respektive position i världen.« <sup>5</sup>

Den kvalificerade form av kritik som hon tillskriver Lessing, ägnar även Arendt sig själv åt. Det kan beskrivas som ett rörligt, perspektivistiskt tänkande som vägrar att låsa sig fast i någon världsåskådning eller ideologi. Tänkande i stället för handlande, eller möjligen tänkande som ett slags handlande, utan något tillbakadragande från världen och dess förpliktelser.

En annan punkt där Lessing framstår som föredömlig för Arendt är hans betoning av vänskapen. Vänskapen kan ge en antydning om en särskild form av mänsklighet, något som kan manifesteras i de mest oväntade sammanhang, även i mörka

tiden och bland folk som är förföljda. Hos sådana grupper utvecklas inte sällan en egen sorts värme och vänskap. Förföljelsen och föraktet får då en identitetsstärkande funktion. I utanförskapet möter de utsatta människorna varandra och kan uppleva en särskild form av »medglädje«, som Arendt formulerar det med ett vackert ord.

Något av förmågan att glädjas kan också komma till uttryck i samtalet, det genuina samtal som »skiljer sig från den blotta diskussionen därigenom att det formligen genomsyras av glädje över den andre och vad denne säger.« Ett sådant samtal – »stämt i glädjens ton« – bygger i sig på vänskap och visar på vänskapens inneboende politiska betydelse, att den berör någonting djupt mänskligt.<sup>6</sup>

Ytterst handlar det om ett sätt att tänka, samtala och vara i världen. Det är så det lessingska tänkandet fungerar konstaterar Arendt, ett kritiskt tänkande som inte blottlägger något »själ« men där vi kan vara fria: »människan – som skapats för att handla, inte för att resonera enligt Lessing – väljer tänkandet för att hon där finner ett sätt att fritt röra sig i världen.«<sup>7</sup> Ja, inte bara i handlandet utan också i tänkandet kan vi utöva vår specifikt mänskliga frihet.

\*

Under åren kring 1960 framträdde Arendt allt oftare som en kritisk samtidskommentator. Ibland handlade det om teoretiska interventioner där hon försökte klargöra vad som stod på spel i olika aktuella frågor, medan hon vid andra tillfällen var mer öppet prövande. Någon gång hände det att hon irrade bort sig och hamnade fel, men vanligtvis var hennes resonemang övertygande, klargörande och tankeväckande.

De frågor hon valde att ta upp till behandling hade inte sällan en typiskt amerikansk karaktär. Det var som om hon inte kunde sluta förundras över sitt nya hemland. En central utgångspunkt i hennes syn på USA var att det motsägelsefulla landet aldrig helt levt upp till sina egna ideal. Rätten till liv, frihet och strävan efter lycka hade inte förverkligats på det sätt som grundlagsfäderna föreställde sig.<sup>8</sup>

Trots att USA med goda skäl kan beskrivas som den första moderna republiken som byggde på idén att alla människor är skapade lika, vilade nationen länge på slaveriet. Långt fram i tiden betraktades vissa människor i praktiken som andras egendom. Det är talande att en majoritet av de tidiga presidenterna – från George Washington och Thomas Jefferson till Andrew Johnson – själva var slavägare.

Slaveriet var inte någon marginell företeelse, utan en ekonomisk och social grundbult i det tidiga amerikanska samhället. Särskilt plantagejordbruken i de södra delstaterna var beroende av slavarbete, men de rasistiska maktstrukturerna och effekterna av exploateringen genomsyrade samhället i stort. Människor av afrikanskt ursprung avhumaniserades, splittrades från sina familjer och förvägrades utbildning och medborgerliga rättigheter.

Efter inbördeskriget avskaffades slaveriet formellt genom det trettonde tillägget till konstitutionen. Men diskrimineringen levde vidare genom lagar, sociala praktiker och ett strukturellt institutionaliserat våld. Under första hälften av nittonhundratalet gjordes få insatser från de federala myndigheternas sida för att bekämpa den utbredda rasismen. Det var först med medborgarrättsrörelsens genombrott på femtioalet som jämlikhetsfrågan på allvar började ta plats i den politiska debatten.

Vissa juridiska och politiska förbättringar kom också till stånd. En milstolpe var när Högsta domstolen 1954 slog fast att segregationen i de amerikanska skolorna stred mot konsti-

tutionen. Domen gick emot den rättsliga principen *separate but equal* som länge hade legitimerat det segregerade skolsystemet.

Men att i realiteten genomföra och förverkliga beslutet visade sig vara svårt. Många delstater, särskilt i Södern, vägrade att följa domen. För att påskynda integrationen vidtogs då olika federala åtgärder, bland annat genom att använda bussning för att låta svarta elever gå i tidigare helvita skolor. Det mest uppmärksammade fallet inträffade i staden Little Rock, Arkansas, när det beslutades att nio afroamerikanska ungdomar skulle börja på en vit skola. Men där möttes de av hatiska folkmassor, fientliga elever och våldsamma protester. President Dwight D. Eisenhower skickade då federala trupper till staden för att skydda de svarta ungdomarna.

Den dramatiska konfrontationen fick Arendt att skriva essän »Reflektioner kring händelserna i Little Rock«, som publicerades 1959 i tidskriften *Dissent*. Med goda skäl har artikeln kommit att räknas som ett av hennes mest kontroversiella alster.

Arendt, som tidigare med sådan skärpa analyserat antisemitismen och skrivit om flyktingars utsatthet utifrån sin egen exilerfarenhet, var väl medveten om att det i USA fanns en starkt rasistisk ideologi och ett högst påtagligt »rasproblem«.<sup>9</sup> Men även om hon fördömde slaveriet som »den största förbrytelsen i den amerikanska historien« hävdade hon att »hudfärgsproblemet i världspolitiken« främst hade orsakats av europeisk kolonialism och imperialism – ett övergrepp som USA enligt henne inte varit delaktig i.<sup>10</sup> Det är ett märkligt påstående som helt tycks förbise hur djupt den amerikanska slavhandeln och segregationspolitiken bidrog till hela problematiken.

På ett plan är Arendt tydlig i sitt försvar för jämlika medborgerliga rättigheter, inklusive rösträtt för svarta. I den politiska sfären måste jämlikhet råda och vara den styrande principen, slår hon fast. Så långt så gott.

Det problematiska kommer när Arendt beskriver den sociala sfären. Den har enligt henne en annan karaktär, där individen har rätt att själv välja sina relationer och gemenskaper, vilket utgör kärnan i »associationsrätten«. Inom det området är viss social diskriminering inte bara acceptabel, utan önskvärd. Ja, Arendt hävdar att diskriminering i den sociala sfären är vad jämlikhet är i den politiska, nämligen »dess innersta princip« och att diskriminering är en lika omistlig social rättighet som jämlikhet är en oundgänglig politisk rättighet.<sup>11</sup>

Givet åtskillnaden mellan jämlikheten i den politiska sfären och diskrimineringen i den sociala framstår det inte som någon självklar rätt för individen att ha tillgång till sådant som hör till den senare, inklusive hotell, rekreationsanläggningar, nöjesetablissemang och privata skolor. Dessutom är det ur ett sådant perspektiv fel att tvinga föräldrar att skicka sina barn till skolor de själva inte valt. Påtvingad integration är i Arendts ögon lika orätt som påtvingad segregation. Hon går därför emot Eisenhoweradministrationens försök att i jämlikhetens namn gripa in i skolans sociala värld.

Texten om Little Rock möttes omedelbart av hård kritik, även från redaktionen till *Dissent* som ändå tog in den efter att den tidigare blivit refuserad av en annan tidskrift. I en ingress förklarade redaktionen att de valde att publicera essän inte för att de höll med om Arendts argumentation – snarare tvärtom – utan för att de trodde »på yttrandefriheten även för synsätt som för oss framstår som helt felaktiga.«<sup>12</sup>

För ovanlighetens skull tog Arendt åt sig av kritiken. Särskilt starkt intryck gjorde vissa invändningar som framfördes av den afroamerikanske författaren Ralph Ellison. Han slog fast att Arendt saknade all förståelse för »vad som försiggår i huvudet på svarta föräldrar när de skickar sina barn bakom linjen till fientligt inställda människor.«<sup>13</sup> Arendt förstod att han hade en

poäng och svarade med ett respektfullt brev där hon erkände en del brister i sitt resonemang.<sup>14</sup> Kanske insåg hon också att hennes skarpa distinktion mellan det politiska och det sociala tenderade att osynliggöra hur tätt sammanflätade dessa sfärer faktiskt kan vara i människors vardag, inte minst i ett samhälle präglad av strukturell rasism.

Det är talande att Arendt aldrig lät återpublicera »Reflektioner kring händelserna i Little Rock«. Trots att flera av hennes politiska essäer från samma period samlades i *Mellan det förflutna och framtiden* valde hon att där inte inkludera denna text. Efter essän om Little Rock gjorde hon inte heller några nya allvarliga försök att intervensera i den amerikanska rasfrågan, även om temat finns med i bakgrunden till flera av hennes senare texter.

\*

I inledningen till *Mellan det förflutna och framtiden*, som publicerades 1961 och utkom i en utvidgad upplaga några år senare, beskrivs bokens essäer som övningar i politiskt tänkande. Här är Arendt inte ute efter att förmedla några färdiga sanningar, förklarar hon, utan hon vill snarare testa sina tankar och möjligen öva läsaren i tänkandets konst: »deras enda syfte är att ge erfarenhet i *hur* man bör tänka; de innehåller inga föreskrifter om vad man ska tänka eller vilka sanningar man ska omfatta».<sup>15</sup>

En av samlingens mest uppmärksammade essäer, »Kris i uppfostran«, tar sin utgångspunkt i vad Arendt uppfattar som en djupgående kris inom det amerikanska utbildningsväsendet. I ett utpräglad invandringsland som USA spelar skolorna en särskilt avgörande roll, konstaterar hon, eftersom det är där

barn från alla världens hörn formas till framtida medborgare med amerikanska värderingar.

En bakomliggande orsak till den samtida krisen i det amerikanska skolsystemet har att göra med lärarnas utbildning. Problemet består i att pedagogikdisciplinen reducerats till en allmän metodkunskap och undervisningsvetenskap. Att de ämnesrelaterade kunskaperna successivt trängts undan på lärarutbildningarna har lett till att lärare ofta saknar tillräckliga ämneskunskaper, vilket underminerar deras auktoritet.

Arendt urskiljer även en annan kritisk punkt i det samtida utbildningsväsendet, nämligen det ensidiga hyllandet av »görandet«. Särskilt riktar hon in sig mot John Deweys pragmatiska pedagogik och hans idé om *learning by doing*. Det är ett synsätt som enligt Arendt bygger på det felaktiga antagandet att man bara kan förstå det man själv har gjort. I praktiken har det resulterat i att kunskap ersatts av aktivitet, och lärande av praktiskt görande. På ett liknande sätt har gränsen mellan arbete och lek suddats ut, till lekens fördel. När barnen förväntas tillägna sig kunskaper genom diverse lekfulla aktiviteter har lärande och arbete successivt kommit att lämna plats åt görande och lek. Inte konstigt då att de amerikanska skolorna befinner sig i en allvarlig kris.

Som Arendt uppfattar det handlar uppfostran och bildning ytterst om ansvar. Barn ska inte behandlas som ett instrumentellt medel för samhällsförändring, utan vi ska ta hand om dem som en förpliktelse mot världen och det gemensamma. Genom mötet mellan det gamla och det nya måste barnen ges förutsättningar för att kunna handla och tänka på egen hand. På en övergripande nivå är det detta som utgör skolans viktigaste uppgift.

Utifrån sin övertygelse att förståelsen av världen förutsätter kunskap om dess historia hävdar Arendt att utbildningen till

stora delar borde vara orienterad mot det förgångna. Ämnen som historia, kulturhistoria och filosofihistoria bör därför inta en central roll i skolan. Annars föreslår hon inga enkla och färdiga lösningar på de problem hon diagnostiserar, säkert delvis för att hon själv inte är någon pedagog i snävare mening, men framför allt för att hennes huvudsakliga intresse är av en mer principiell karaktär. Hon vill förstå vad utbildningskrisen säger om samtiden i stort och vilken funktion uppfostran och bildning har att spela inte bara i det amerikanska samhället utan i alla former av mänsklig civilisation.

Essäns huvudargument är att barn inte hör hemma i offentligheten, utan att de tvärtom behöver skyddas från den. »Eftersom barnet måste skyddas mot världen har det traditionellt sin plats inom familjen, vars vuxna medlemmar varje dag återvänder från yttervärldens offentlighet till det trygga privatlivet inom hemmets fyra väggar«, skriver Arendt: »De omsluter ett rum i det fördolda som inget levande kan frodas förutan.«<sup>16</sup>

Att vuxna måste ta sitt ansvar och våga leda de unga generationerna implicerar att de behöver vara närvarande i barnens tillvaro. Att låta barnen vara hänvisade till varandra i en egen liten autonom värld har inget som helst med frihet att göra. Tvärtom skapar det otrygghet och i förlängningen risk för våld, eftersom barnen därigenom i praktiken överlämnas till »den egna gruppens tyranni«.<sup>17</sup>

Här kan man komma att tänka på William Goldings *Flugornas herre*, som publicerades bara några år före »Kris i uppfostran«. I Goldings roman utlämnas en grupp barn åt sig själva på en öde ö efter en flygolycka, med våld, kaos och ond bråd död som följd.<sup>18</sup> Barn klarar sig helt enkelt inte på egen hand, det är Arendts övertygelse, utan de behöver vuxna inte bara för stöd och trygghet utan också för att gradvis kunna introduceras till världen.

Skolan utgör i sig inte världen, men det är den plats där barnen ska förberedas för att träda in i världen. Undervisningen ska ge barn och ungdomar tillgång till ett arv som de själva inte valt och lära dem hur världen fungerar. För Arendt är det ett uttryck för ansvarslöshet av de vuxna att inte låta barnen vara barn och inte hjälpa dem att förstå världen.

Sammantaget intar hon en i grunden konservativ hållning i uppfostringsfrågor. Detta är något hon själv är helt öppen med: »det konservativa i betydelsen konserverande ser för mig ut att ligga i själva uppfostringsverksamhetens väsen. Denna har alltid till uppgift att värna och skydda något – barnet mot världen, världen mot barnet, det nya mot det gamla, det gamla mot det nya.«<sup>19</sup>

Det måste sägas vara en genomtänkt form av värdekonservatism som särskiljer Arendt från de flesta pedagogiska teoretiker under det senaste århundradet. Påfallande ofta har dessa varit liberaler eller vänsterintellektuella med en stark tilltro till utbildningens möjligheter att lösa olika politiska problem och rent av förändra samhället. Arendt var tvärtom mån om att hålla skolan och utbildningen fria från politisk och ideologisk styrning. Samtidigt som hon ifrågasatte några av sin tids pedagogiska modeteorier – framför allt i form av Deweys pragmatism – försvarade hon de traditionella gränserna mellan det privata och det offentliga, mellan barn och vuxenvärld, mellan lek och lärande.<sup>20</sup>

\*

Både »Reflektioner kring händelserna i Little Rock« och »Kris i uppfostran« uppfattades som kontroversiella essäer i samtiden, men reaktionerna på dem bleknade i jämförelse med mot-

tagandet av Arendts bok om rättegången mot Adolf Eichmann. Det var i den hon introducerade det begrepp som mest har kommit att förknippas med hennes namn: den banala ondskan. Boken väckte enorm uppmärksamhet och ledde till att Arendt blev en omtalad person långt utanför de förhållandevis begränsade akademiska och intellektuella kretsar där hon tidigare varit känd.

Eichmann hade under andra världskriget varit en högt uppsatt SS-officer och en av nyckelpersonerna bakom förintelsen. Med byråkratisk noggrannhet organiserade han deportationerna av miljontals judar till koncentrations- och förintelselägren. Efter krigsslutet lyckades han fly till Argentina. Under namnet Ricardo Klement levde han sedan ett stillsamt liv som fabrikarbetare i Buenos Aires, tills han 1960 spårades upp och tillfångatogs av den israeliska underrättelsetjänsten Mossad. Året därpå ställdes han inför rätta i Jerusalem.

Rättegången väckte stor uppmärksamhet världen över. En av dem som fängslades av processen var Arendt. Hon kontaktade redaktionen för *The New Yorker* och föreslog att hon skulle bevaka rättegången på plats. Förslaget antogs och i april 1961 reste hon till Israel för att där följa förhandlingarna.

I den fullsatta rättegångslokalen var Eichmann placerad i en bur av skottsäkert glas. Tre domare i svarta kåpor satt bakom ett upphöjt bord, omgivna av åklagare, försvarare, journalister och åskådare. Tevekameror var riktade mot glasburen och den prydligt klädda mannen därinne: en anonym figur med hög panna och markerade glasögon, ett yttre som snarast påminde om en revisor, arkivarie eller kontorist. Det föreföll inte finnas något monströst över honom alls.

I december 1961 dömdes Eichmann till döden för brott mot mänskligheten, krigsförbrytelser och brott mot det judiska folket. Han avrättades ett halvår senare, den första juni 1962.

Arendt återvände till New York innan rättegången hade avslutats. Hon bearbetade sina intryck i en reportageserie i fem delar för den ansedda tidskrift på vars uppdrag hon åkt till Jerusalem. Artiklarna samlades senare i bokform under titeln *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*.

I den svenska utgåvan har undertiteln blivit huvudtitel: *Den banala ondskan*. Det är dock värt att notera att den frasen, eller mer exakt »ondskans banalitet«, endast förekommer vid ett tillfälle i boken, nämligen mot slutet när Arendt kommenterar Eichmanns avrättning: »Det var som om han under dessa sista minuter sammanfattade allt som denna långa kurs i mänsklig gemenhet lärt oss: ondskans banalitet är alltför hemsk för att kunna uttryckas i ord«. <sup>21</sup> Men uttrycket är inte slumpmässigt valt. Hela Arendts resonemang kretsar kring tesen att Eichmanns agerande under andra världskriget inte bara var ont, utan dessutom banalt i en djupare, filosofisk bemärkelse.

Något decennium tidigare – i *Totalitarismens ursprung* – hade Arendt med hänvisning till Kant talat om den radikala ondskan, varmed hon syftade på hur människor i totalitära system gjordes överflödiga. I ett brev från samma tid förklarade hon:

Vad det radikalt onda egentligen är vet jag inte, men det tycks mig på något sätt ha att göra med följande fenomen: att göra människor överflödiga som människor (inte använda dem som medel för att uppnå ett mål, vilket visserligen angriper deras mänskliga värdighet men lämnar deras väsen som människor orörd, utan att göra dem överflödiga *qua* mänskliga varelser). <sup>22</sup>

I boken om Eichmannrättegången anlägger hon ett annat perspektiv. Här hävdar hon att ondskan aldrig kan vara radikal i betydelsen av att gå till roten av någonting, utan att den bör

förstås som ett utpräglat »ytfenomen«.<sup>23</sup> Det var en tanke som åtminstone delvis var inspirerad av Jaspers. Efter att Arendt hade invänt mot vissa formuleringar i hans bok *Den tyska skuldfrågan* svarade han henne att han i samband med Hitler och nazisterna medvetet undvek att tala om satanisk storhet och demonisk radikal ondskas, då sådana beskrivningar riskerade att romantisera nazisternas brott. »Det förefaller mig som om vi måste se saker i deras totala banalitet, i deras prosaiska trivialitet, eftersom det är just det som verkligen kännetecknar dem«, framhöll Jaspers.<sup>24</sup>

Denna insikt om ondskans prosaiska och triviala natur blev grundläggande för Arendts tolkning av Eichmann. Trots brottens oerhörda omfattning såg hon i honom varken ett sadistiskt monster eller en fanatisk ideolog, utan en förvånansvärt alldaglig, lydig, karriärsinriktad byråkrat. En person som utan att reflektera över konsekvenserna av sitt agerande lät sig styras av systemets logik. Som han själv upprepade gång på gång under rättegången: han lydde bara order.

Just där, menade Arendt, låg ondskans kärna: i frånvaron av eget tänkande. Eichmann kunde beräkna logistik, fylla i olika kolumner och redogöra för tidtabeller, men saknade förmåga att tänka moraliskt. Den banala ondskan han representerade bottnade i en tankemässig tomhet. Enligt Arendt var det sådana tanklösa, medelmåttiga människor som Eichmann som möjliggjorde förintelsen. Människor som symboliserar en intellektuell och en moralisk nollpunkt.

Arendts slutsatser var långt ifrån självklara och debatten om *Den banala ondskan* blev ovanligt intensiv.<sup>25</sup> Ingen annan av Arendts böcker väckte lika starka reaktioner som den. Kritikerna invände med en mängd olika argument – historiska, moraliska, politiska och juridiska – men det var framför allt två saker som de riktade in sig på.

Den första rörde framställningen av Eichmann som en i grunden icke-ideologisk och inte särskilt antisemitisk människa, vars största problem bestod i oförmågan att tänka. Arendts tolkning ansågs av många vara alltför ensidig. Och visst överdrev hon för att få fram sina poänger vilket resulterade i en föga nyanserad bild. Flera senare historiker har kunnat påvisa att hon underskattade Eichmanns ideologiska övertygelse.<sup>26</sup>

Den andra kontroversiella punkten gällde Arendts beskrivning och analys av de så kallade juderåden. I boken hävdar hon att en del judiska ledare, snarare än att göra motstånd, faktiskt medverkade till förintelsens genomförande genom att samarbeta med nazisterna. Inte utan skäl uppfattades detta av kritikerna som ett sätt att förskjuta skulden från förövarna till offren.<sup>27</sup>

Därtill kommer själva användandet av ordet »banal«. Vissa menade att Arendt redan därigenom förminskade nazisternas brott. Men detta var aldrig hennes avsikt, intygade hon:

Inget kunde ligga mig mer fjärran än att trivialisera århundradets största katastrof. Något som är banalt är varken trivialt i betydelsen oviktigt eller nödvändigtvis något vanligt förekommande. Jag kan betrakta en tanke eller en känsla som banal även om ingen tidigare har uttryckt något liknande, och även om dess konsekvenser skulle vara katastrofala.<sup>28</sup>

En av de hårdaste kritikerna var Gershom Scholem, den judiske lärdomsgiganten som varit Walter Benjamins vän.<sup>29</sup> I ett brev till Arendt anklagade han henne för att sakna *Ahavath Israel*, det vill säga kärlek till det judiska folket. Arendt kunde inte annat än hålla med. »Du har helt rätt«, svarade hon, »jag har aldrig i hela mitt liv »älskat« något folk eller kollektiv – varken det tyska, det franska, det amerikanska, arbetarklassen eller något annat.«<sup>30</sup>

Här gick den avgörande skiljelinjen mellan dem: medan Scholem såg judiskheten som politiskt förpliktigande betraktade Arendt sin judiska identitet som en i grund och botten privat angelägenhet.<sup>31</sup> Hon var jude, kvinna och en europeisk intellektuell i USA, men vägrade låta någon av dessa kategorier definiera henne eller hennes tänkande.

Under tiden närmast efter publiceringen av *Den banala ondskan* ägnade Arendt mycket energi och tid åt att försvara sig mot den massiva kritiken, men snart tröttnade hon på debatten och valde att rikta sin uppmärksamhet åt annat håll. Efter kontroverserna lämnade hon i stor utsträckning också den judiska problematik som hade varit centralt för henne sedan det tidiga trettio-talet. Men hon övergav den inte helt; även senare hände det att hon svarade på olika anklagelser och påhopp.<sup>32</sup> Och den fråga om tänkandets moraliska och politiska dimensioner som fallet Eichmann hade aktualiserat släppte hon aldrig. Tvärtom var det ett tema som skulle fördjupas ytterligare i hennes sena produktion.

## Det revolutionära ögonblicket

NÄR HANNAH ARENDT i slutet av femtiotalet bjöds in till Princeton University för att hålla ett seminarium om USA och den revolutionära andan, upplevde hon det välrenommerade universitetet som »obeskrivligt snobbigt». <sup>1</sup> Men att ämnet fångade henne framgår redan av att hon något senare påtalade behovet av att undersöka och rehabilitera ordet revolution: »Inget annat ord, förutom möjligen »frihet«, kommer att behövas mer akut under de kommande åren, och inget annat ord, utan undantag, har komprometterats allvarligare av nittonhundratalets händelser.» <sup>2</sup>

Det var den utmaningen – att rehabilitera revolutionsordet – hon tog sig an i den 1963 publicerade *Om revolutionen*. Här går hon tillbaka till det moderna revolutionsbegreppets uppkomst och följer dess historia från sjuttonhundratalets stora politiska omvälvningar fram till Ungernrevolten 1956. Med hennes egna ord handlar boken om revolutionens »allmänna följder för människan som politisk varelse, om dess politiska betydelse för den värld vi lever i, om dess roll i nutidshistorien» <sup>3</sup>

Som sådan bygger den politiska revolutionen på att människor går samman och handlar gemensamt med målet att förändra samhället och lägga ett nytt fundament för makten och friheten. Med hänvisning till diskussionen om natalitet i *Människans villkor* kan revolutionen karakteriseras som en manifestation av människans förmåga till nyskapande, att föra

in något nytt i världen. Det är den enda politiska händelse som är oupplösligt sammankopplad med frågan om en ny början.

I revolutionen sammanfogas vad Arendt kallar handlandets grammatik med maktens syntax:

Handlandets grammatik, att handlingen är den enda mänskliga förmågan som kräver en pluralitet av människor, och maktens syntax, att makt är det enda mänskliga attribut som uteslutande har tillämpning i det världsliga mellanrum där människorna står i ömsesidig förbindelse med varandra, förenas i grundläggningshandlingen genom förmågan att avge och hålla löften, vilket mycket väl kan vara den högsta mänskliga förmågan i den politiska sfären.<sup>4</sup>

Samtidigt som Arendt konstaterar att en stark frihetslängtan har förenat de flesta revolutionsivrare poängterar hon att en distinktion behöver göras mellan befrielse och frihet. De står för två olika aspekter av det revolutionära förloppet, där den förra motsvarar revolten eller upproret och den senare den fullbordade revolutionen. Människor som gör uppror kämpar på ett eller annat sätt för att befria sig från olika former av förtryck, medan det som utmärker en komplett revolution är att aktörerna dessutom lyckas säkerhetsställa utövandet av sin egen och andras politiska frihet på längre sikt.

Med andra ord står revolutionen inte bara för ett brott med det gamla, utan innebär också ett grundande av något nytt, ofta manifesterat i en ny konstitution. Därför är det ingen tillfällighet att det i samband med både den amerikanska revolutionen 1776 och den franska som pågick mellan 1789 och 1799 utbröt vad Arendt kallar en författningsfeber, där mängder av förslag presenterades om hur det nya samhället skulle utformas i enlighet med revolutionens grundprinciper.

Det var också i samband med dessa båda revolutioner som det moderna revolutionsbegreppet uppstod, vid samma tid som den linjära, framåtblickande tidsuppfattningen slog igenom. Tidigare hade revolution varit en astronomisk term som betecknande en återkommande cyklisk rörelse bland himlakropparna, i enlighet med den latinska grundformen *revolvere* som betyder »rulla tillbaka«. Så användes termen av Kopernikus i hans verk *De revolutionibus orbium coelestium*. När begreppet i tidigmodern tid överfördes till att handla om världsliga ting hade det till en början kvar betydelsen av att stå för något återkommande eller ett återställande av ett tidigare, förlorat tillstånd, utan koppling till föreställningen om något radikalt nytt. Så förhöll det sig till exempel med den så kallade ärofyllda engelska revolutionen, *the Glorious Revolution* 1688. Trots skillnader i uppfattningen om vilket det politiska målet närmare bestämt var förenades upprorsmännen av viljan att restaurera något de ansåg gått förlorat.

Det var först i och med den amerikanska och franska revolutionen under det avslutande kvartsseket av sjuttonhundratalet som de revolutionära och utopiska energierna kom att riktas framåt i tiden, mot någonting som ännu inte fanns men som kunde skapas genom gemensamt handlande. Revolutionen och erfarenheten av att börja något på nytt blev en del av det moderna projektet. Det revolutionära ögonblicket kom att uppfattas som ett brott med det förflutna, en lucka i tiden som öppnar upp för något helt annat.

Ett av huvudargumenten i *Om revolutionen* är att den franska revolutionen på ett olyckligt sätt kommit att bli paradigmatiserad för vår förståelse av vad en revolution egentligen är. Så betraktades den redan av Marx, som Arendt ändå lyfter fram som en av de främsta revolutionsteoretikerna i kraft av hans analyser av februarirevolutionen 1848 och Pariskommunen 1871. Bland

senare tiders historiker har det inte ens varit självklart att uppfatta den amerikanska revolutionen som politisk på samma sätt som den franska. Men Arendt hävdar att så var fallet och att den förra dessutom lyckades grundlägga något nytt och hållbart. Den förblev exklusivt politisk, medan den franska efterhand blev mer och mer inriktad på den sociala frågan.

Till den historiska bakgrunden hörde att det i sjuttonhundratalets Nordamerika inte existerade någon utbredd massfattigdom av samma slag som fanns i Europa vid samma tid. De amerikanska revolutionärerna kunde av den anledningen formulera det övergripande problemet i rent politiska termer. I Frankrike ledde däremot försöken att avskaffa fattigdomen och nöden till blodig terror. Maximilien de Robespierre och skräckväldet är i själva verket ett ovanligt tydligt exempel på hur en nödvändighetens logik riskerar att kolonisera den fria politiska sfären när man med politiska medel försöker frigöra människor från fattigdom.

Ett annat centralt tema i *Om revolutionen* handlar om den offentliga lyckan. Politik är för Arendt inte bara ett sätt att utöva frihet, utan står också för en särskild form av lycka – väsensskild från den privata, individualiserande lyckosyn som kommit att prägla den moderna lyckoforskningen. Den offentliga lyckan är en erfarenhet av att delta i det gemensamma, att bli sedd och hörd när man handlar tillsammans med andra. För de amerikanska revolutionärerna var detta inte någon abstrakt idé, utan en konkret drivkraft. Det förklarar varför *the pursuit of happiness* – tillsammans med rätten till liv och frihet – skrevs in som en oförytterlig rättighet i självständighetsförklaringen 1776.

I slutet av boken återvänder Arendt än en gång till Ungernrevolten 1956, som hon lyfter fram som den enda moderna revolution som inte följt det franska mönstret utan har mer

gemensamt med den amerikanska revolutionen: den relativa frånvaron av våld, den spontana organiseringen, det medborgerliga engagemanget och viljan att återupprätta det politiska rummets frihet.

I den amerikanska och delvis den ungerska revolutionen urskilde Arendt en renare politik, grundad i den mänskliga pluraliteten och det gemensamma handlandet. Idén om en sådan ren politik var och förblev ett ideal för henne, även om hon var medveten om hur pass begränsade dess förutsättningar var i hennes egen tid, då konsumism, byråkrati och kortsiktigt ekonomiskt tänkande tycktes ha invaderat den politiska sfären.<sup>5</sup>

Precis som på andra håll framträder Arendt i *Om revolutionen* först som sist som en frihetens teoretiker. Hon säger mindre om jämlikheten men konstaterar att de båda idealen historiskt sett följdes åt fram till de stora revolutionerna på båda sidorna av Atlanten. Men med dessa revolutioner vid slutet av sjuttonhundratalet och framför allt i och med artonhundratalets ideologiska utveckling kom de att glida ifrån varandra, såtillvida att friheten kopplades samman med liberalismen och den amerikanska revolutionen, jämlikheten med socialismen och den franska revolutionen.

Utifrån detta skulle man kunna hävda att en av samtidens stora politiska utmaningar består i att åter tänka frihet och jämlikhet som en dynamisk enhet. Detta var inget som Arendt gjorde någon större poäng av, men i hennes vision om det livaktiga politiska livet kan de båda idealen ändå sägas ha fogats samman. I det politiska handlandet har vi möjlighet att möta våra medmänniskor som jämlikar i en gemensam kamp för friheten. Inte jämlikhet eller frihet, utan jämlikhet i förening med frihet, i vad som skulle kunna kallas en demokratisk jämfrihet.<sup>6</sup>



Den skulle snart visa sig att de politiska händelsernas tid inte var helt förbi. Inte bara politiskt utan även socialt och kulturellt blev det sena sextiotalet en ovanligt dynamisk period då stora delar av västvärlden genomgick en omfattande radikaliseringsprocess. Det rådande samhällssystemet – med sina gamla institutioner, auktoriteter och värderingar – ifrågasattes av en medveten, engagerad och högröstad ungdomsgeneration. I USA och på andra håll i världen växte en rad rörelser fram parallellt och stundtals i samverkan med varandra. Samtidigt vilade det kalla krigets tunga fond över alltihop. Hotet om kärnvapenkrig, avkoloniseringen och kampen mellan kapitalism och kommunism gav protesterna ett globalt och ideologiskt djup.

Delar av denna politiska radikaliseringsprocess kunde Arendt helt klart uppskatta. Inte minst urskilde hon i ungdomens engagemang en återupptäckt av det gemensamma handlandets sällsamma lycka.

Som jag ser det har det för första gången på mycket länge spontant vuxit fram en politisk rörelse som inte bara propagerar, utan som också handlar *och gör det praktiskt taget uteslutande utifrån moraliska motiv*. Därigenom har politiken kommit att präglas av en erfarenhet som i vår tid är ny. Det har nämligen visat sig att det är roligt att handla: denna generation har upptäckt det som under sjuttonhundratalet kallades *public happiness*, det offentliga handlandets lycka.<sup>7</sup>

Det globala ungdomsupproret kulminerade våren 1968, främst i Paris, men även i städer som Berlin, Rom och Tokyo. I USA

fungerade Berkeley i Kalifornien som ett epicentrum för ungdomsrörelsen i allmänhet och studentrörelsen i synnerhet.

Motståndet mot Vietnamkriget utgjorde den samlande kraften. Den utdragna och brutala konflikten mellan Nord- och Sydvietnam, i vilken USA successivt drogs in allt djupare, blev snabbt en symbol för stormaktsövergrepp och moraliskt förfall. Tevebilderna av napalmbombningar trängde in i de amerikanska vardagsrummen och gjorde det avlägsna kriget påtagligt närvarande. Samtidigt som den vietnamesiska civilbefolkningen mördades stupade många unga amerikaner i en blodig konflikt som allt färre var beredda att försvara. Snart fylldes universiteten av protester där studenter krävde ett slut på krigshandlingarna och en ny inriktning för den amerikanska utrikespolitiken. Att antikrigsrörelsen bemöttes av en alltmer repressiv statsmakt förstärkte intrycket av en republik i kris – att något var ruttet i hela samhällssystemet som därför borde förändras i grunden.

Den så kallade motkulturen, som ofta förknippades med hippierörelsen, riktade en genomgripande kritik av det moderna samhällets värdesystem. Med sitt förespråkande av fred, kärlek och förståelse stod rörelsen för alternativa livsformer bortom konsumtionssamhällets logik och modernitetens instrumentella rationalitet. Paroller om frihet, jämlikhet och självbestämmande genljöd inte bara i demonstrationstågen, utan också inom musik, konst och litteratur. Allt skulle omprövas. Bort med det gamla och korrupta – in med det nya och rättvisa!

»There was music in the cafés at night / And revolution in the air«, som Bob Dylan sjöng några år senare.<sup>8</sup>

Medborgarrättsrörelsen, som under femtiotalet och det tidiga sextiotalet kämpat för integration och jämlikhet genom fredliga medel, genomgick en radikalisering. Mordet på Martin Luther King i april 1968 blev en avgörande vändpunkt. Efter

hans död trädde mer militanta uttryck i förgrunden, inte minst genom Black Panther Party. De svarta pantrarnas beredskap att använda våld i kampen för jämlikhet, respekt och självbestämmande markerade ett brott med den tidigare försiktigare och fredligare strategin.

För Arendt, som alltid betraktade politiskt motiverat våld med djup skepsis, framstod denna utveckling som olycklig. Hon menade att den bidrog till att studentrörelsen i stort antog mer militanta former och därmed kunde förlora sin politiska karaktär. Dessutom vände hon sig mot den underliggande identitetspolitiken i den radikaliserade medborgarrättsrörelsens strävanden. »De svarta studenterna, som till största delen fått tillträde utan ordinarie akademiska kvalifikationer, betraktade sig själva som en intressegrupp och organiserade sig som en sådan, ett slags representant för den svarta medborgargruppen.«<sup>9</sup> Som Arendt uppfattade det riskerade den politiska gemenskapens pluralitet att ersättas av identiteternas partikularitet.

Delvis av samma skäl kunde hon inte heller följa den andra vågens feminism och kvinnorörelse som också hade ett stort uppsving vid den här tiden. Kvinnor började organisera sig på nya sätt kring frågor om jämställdhet, kroppslig autonomi, arbetsliv och politiskt deltagande. Både teoretiskt och praktiskt bröt de ny mark genom att hävda att det personliga är politiskt och utmana djupt rotade normer kring könsroller, sexualitet och makt. Men detta vann inget starkare stöd hos Arendt. I hennes tänkande utgjorde kön och genus aldrig några framträdande kategorier och precis som tidigare envisades hon med att hålla fast vid betydelsen av att dra en tydlig demarkationslinje mellan det privata och det offentliga.



Utifrån sin position som politisk intellektuell, och i egenskap av gästforskare och lärare vid olika amerikanska universitet, betraktade Arendt sextiotalets politiska skeenden med stor nyfikenhet. Efter att under 1962–1963 undervisat vid Wesleyan University i Connecticut och mellan 1963 och 1967 vid universitetet i Chicago, utnämndes hon 1967 till professor vid The New School för Social Research i New York. Vid detta lärosäte som hade grundats av europeiska exilintellektuella fann hon en miljö som förenade akademisk frihet med ett levande samtidsengagemang. Hon kom att bli kvar där under återstoden av sitt liv.

Under sextiotalet betraktade Arendt sig själv som en politisk teoretiker. Hon menade att hon lämnat filosofin bakom sig, åtminstone i dess begreppsligt universella och systematiska form.<sup>10</sup> Efter *Om revolutionen* skrev hon inga fler omfattande politisk-teoretiska verk. Däremot förblev hon en skarp essäist och en aktiv samtidskommentator.

År 1968 publicerade hon *Men in Dark Times*, en samling äldre och nyare texter om Rosa Luxemburg, Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Hermann Broch, Karen Blixen, Karl Jaspers med flera. Det var författare och tänkare som hon kände intellektuell samhörighet med och som i likhet med henne själv levde under mörka tider präglade av politiska katastrofer och moralisk förvirring. Bortsett från det förenades de knappast av några gemensamma idéer eller övertygelser.

I sin läsning av deras verk strävade Arendt – som alltid – efter att förstå snarare än att värdera, analysera snarare än att moralisera. Detta gäller i ännu högre grad för de essäer om olika samtidspolitiska fenomen som hon skrev under det sena

sextioalet och det tidiga sjuttioalet, om sådant som medborgarrättsrörelsen, antikrigsprotesterna, studentradikalismen och Watergateskandalen. Påfallande ofta närmade hon sig de brännande frågorna med hjälp av begrepp som ansvar, civil olydnad, makt och våld.

I essän »Kollektivt ansvar«, som först framfördes som ett föredrag vid American Philosophical Society i december 1968, utgick hon från distinktionen mellan moral och politik. Hon menade att de båda begreppen ofta blandats ihop i den västerländska traditionen. Antikens filosofer förenade dem inom ramen för ett ideal om det goda livet, men under medeltiden försköts fokus mot individens själ med följderna att moralen och religionen gavs företräde framför politiken. Hos Machiavelli skedde en ny vändning i det att han lyfte fram politiken på moralens bekostnad, när han analyserade maktens dynamik oberoende av etiska hänsyn. I modern tid har begreppen moral och politik sällan använts på ett korrekt sätt menar Arendt. För henne rör de sig i olika riktningar, men de är inte oförenliga: »Moraliska överväganden om mänskligt beteende handlar om jaget; politiska överväganden om beteende handlar om världen.«<sup>11</sup>

Ur detta perspektiv diskuterar Arendt hur ansvar och skuld förhåller sig till varandra, på både ett individuellt och ett kollektivt plan. Hon avvisar föreställningen att hela grupper kan bära skuld för enskilda människors handlingar. Påståendet »vi är alla skyldiga« riskerar att relativisera begångna brott och skydda de verkligt ansvariga – där alla är skyldiga är ingen skyldig.<sup>12</sup>

Däremot kan vi, menar Arendt, hållas politiskt ansvariga. Det är ett ansvar som omfattar alla som tillhör en politisk gemenskap. Endast de som står utanför det politiska samhället – såsom flyktingar och statslösa – kan undantas. Ansvaret innebär att vi inte passivt kan stå vid sidan av när orättvisor begås i vårt

namn, utan att vi har en skyldighet att reagera, ta ställning och handla för att värna det gemensamma politiska rummet och den mänskliga värdigheten.

I Arendts mening kan även icke-deltagande vara en form av politisk handling. Så var fallet med de unga amerikaner som vägrade militärtjänst under Vietnamkriget. Deras vägran var inte bara moralisk utan ett uttryck för en medveten politisk hållning.

Här skiljer hon mellan civil olydnad, som till sitt väsen är kollektiv och politisk, och samvetsvägran, som är individuell och moralisk. De som deltar i civila olydnadsaktioner gör det tillsammans med andra utifrån föresatsen att utmana den rådande politiken. Den kollektiva handlingen stärker då den egna övertygelsen.

Arendt försvarar den civila olydnaden som ett nödvändigt verktyg för medborgare att uttrycka sitt missnöje med den förda politiken eller att protestera mot orättfärdiga lagar. Just det faktum att den civila olydnaden utövas utan våld gör att den hör till politikens sfär. Våldet utgör dess negation: »Makt och våld är i själva verket motsatser: när den ena förhärskar absolut, existerar inte den andra.«<sup>13</sup>

Makt beskrivs av Arendt som ett utpräglat relationellt och horisontellt fenomen, grundat i det politiska handlandet och i den gemenskap som uppstår när människor agerar tillsammans. Makt tillhör aldrig en enskild individ, utan är ett uttryck för och en manifestation av ett »vi«. När gemenskapen upplöses, försvinner också makten.

Våldet har en annan karaktär. Det är instrumentellt i den meningen att det fungerar som ett medel för att nå ett uppsatt mål. Våldet påtvingar världen en vilja snarare än att skapa en vilja i samförstånd. Arendt var djupt kritisk till den våldsromantik som genomsyrade stora delar av tidens radikala vänster. Ett

exempel utgörs av Jean-Paul Sartres förord till Frantz Fanons *Jordens fördömda*. I en radikaliserad av Fanons resonemang i detta klassiska postkoloniala verk påstår Sartre att våld kan ha en frigörande verkan och läka kolonialismens sår.<sup>14</sup> Arendt avfärdar det synsättet som en farlig illusion. Att glorifiera våldet är att blunda för dess destruktiva karaktär och i grunden depolitiska konsekvenser. Våld kan tvinga fram lydning, men aldrig skapa frihet, och politiken bör i möjligaste mån hållas fri från våldet.

Arendts essäer om civil olydnad och våld återpublicerades i *Crisis of the Republic* 1972. Det var den sista boken hon gav ut under sin livstid där hon formulerade en serie krisdiagnoser över det amerikanska samhället – ett land i vilket hon hade bott i över trettio år och varit medborgare i mer än tjugo. »Dessa reflektioner«, framhöll hon, »har framkallats av de senaste årens händelser och debatter, sedda mot bakgrund av det tjugonde seklet – ett sekel som i enlighet med Lenins förutsägelse verkligen har blivit ett krigens och revolutionernas århundrade, och därmed också ett århundrade präglad av det våld som för närvarande betraktas som deras gemensamma nämnare.«<sup>15</sup>

I sina analyser av sextiotalets uppror och politiska utveckling undvek Arendt både nostalgiska tillbakablickar och moraliserande förkastelsedomar. Händelserna kring maj 1968 uppfattade hon som en bekräftelse av sin övertygelse om att politik i dess sanna form bygger på mänsklig pluralitet och gemensam handling. Men inte heller detta uppror fick något lyckligt slut. När de mest radikala uttrycken hade slagits ner stelnade de politiska energierna och snart gick vänstern in i en period av tilltagande dogmatism och inre splittringar.

»Genom historien har det goda vanligtvis haft mycket kort beständighet«, som Arendt kunde konstatera när hon såg tillbaka på det sena sextiotalets studentuppror.<sup>16</sup>

\*

Det hopp om politisk förnyelse som Arendt hyste kom aldrig att förverkligas, åtminstone inte i den radikala form hon drömde om. I viss mån kan hennes besvikelse över den samtida samhällsutvecklingen förklara varför hon under det tidiga sjuttioalet vände samtidspolitiken ryggen.

Till det bidrog också två personliga förluster: Karl Jaspers gick bort i februari 1969, Heinrich Blücher i oktober 1970.

Jaspers hade levt ett långt och rikt liv när han dog åttiosex år gammal. Mot slutet hade han varit sjuk och dödsfallet var väntat.<sup>17</sup> Arendt reste till Europa för att delta i begravningen. I det tal hon höll på minnesceremonin lyfte hon fram Jaspers unika sätt att förena förnuft, frihet och kommunikation. »I sitt liv förkroppsligade Jaspers denna förening i exemplarisk form«, framhöll hon, »på ett sådant sätt att vi hädanefter inte kan tänka dessa tre saker – förnuft, frihet och kommunikation – som åtskilda, utan måste se dem som en treenighet.«<sup>18</sup>

Blüchers död i en hjärtattack i hemmet på Riverside Drive var mer oväntad. Han var då sjuttioett år och hade pensionerats ett par år tidigare från Bard College. I samband med pensioneringen hade lärosätet visat sin uppskattning mot Blücher genom att tilldela honom ett hedersdoktorat. Han förblev fäst vid sitt college och nu begravdes han på dess kyrkogård. Det blev en stillsam, värdig ceremoni. En före detta kollega läste högt ur Sokrates försvarstal, där den dödsdömde tänkaren – innan han tömmer giftbägaren – säger till sina vänner: Vi måste gå nu, jag för att dö, ni för att leva. »Mycket anständigt«, noterade Arendt efteråt. »Mycket bra, mycket riktigt.«<sup>19</sup>

Arendt och Blücher fick drygt trettiofyra år tillsammans. Det motsvarade nästan exakt halva hennes liv.

Efter hans död blev Arendt alltmer ensam. Det skymde och hon vände sig inåt – mot det egna tänkandet. Som hon formulerade det i en av sina dikter:

Knappt något kvar av dagen,  
på kvällens tröskel,  
än är det inte natt,  
än lyfter fågeln sin vinge,  
än sträcker träden löven.  
Strax kommer kyliga vindar,  
natten och drömmen.<sup>20</sup>

## Tillbakadragandet från världen

DEN FRANSKE FILOSOFEN Jean-François Lyotard hävdar någonstans att den enda fråga som filosofer försöker besvara är »Vad är tänkande?»<sup>1</sup> Det är naturligtvis en överdrift, men det går inte att komma ifrån att frågan om hur tänkandet ska förstås ständigt återkommit i den västerländska filosofihistorien: från Sokrates och Platons beskrivningar av tänkandet som en inre, ljudlös dialog, via René Descartes metodiska tvivel, Immanuel Kants kritiska undersökningar av tänkandets förutsättningar och Edmund Husserls fenomenologiska analyser av medvetandets intentionalitet, till Martin Heideggers förståelse av tänkandet som ett slags handlande och Jacques Derridas uppmaning att tänka tänkandet annorlunda.<sup>2</sup>

Trots detta menade Hannah Arendt att det har varit påfallande få filosofer som berättat vad som fått dem att tänka och att ännu färre försökt beskriva erfarenheten av att tänka.<sup>3</sup> Det var denna problematik hon själv tog sig an i sin sena produktion. Vad får oss att tänka? Vad sker när vi tänker? Hur ser själva tankeprocessen ut?

Det innebär att hon under det tidiga sjuttioalet åter närmade sig den filosofi hon några år tidigare påstod att hon lämnat bakom sig. Hennes sista stora projekt blev en systematisk undersökning av det som de gamla grekerna kallade det kontemplativa, teoretiska livet, *bios theoretikos*. Resultatet blev

*The Life of the Mind*, ett verk som kan läsas som en pendang till behandlingen av det aktiva livet i *Människans villkor*.

Precis som Arendt där delade in det aktiva livet i arbete, tillverkning och handlande identifierade hon tre huvudformer av det kontemplativa livet: tänkande, vilja och omdöme. Hon planerade att behandla varje aspekt i en egen del av *The Life of the Mind*, men hon hann bara slutföra de två första innan sin bortgång 1975. De båda färdiga delarna publicerades postumt av vännen Mary McCarthy.

När Arendt talade om *the life of the mind* använde hon *mind* som en motsvarighet till tyskans *Geist*, som på svenska brukar översättas med »ande». <sup>4</sup> I det här sammanhang har ande ingenting att göra med andlighet i religiös mening. Snarare ska det tolkas som människans intellektuella eller mentala liv. Det handlar alltså om hur människans andliga liv ska förstås.

I sin analys av det andliga, intellektuella livet knyter Arendt framför allt an till Sokrates, Kant och Heidegger. Hon beskriver Sokrates som »en människa som tänkte utan att bli filosof»; en formulering som lika gärna kunde tillämpas på henne själv. <sup>5</sup> Även hennes allmänna karakteristik av Sokrates bär drag av ett självporträtt: en intellektuell provokatör – en stingande broms, med Platons ord – som förde filosofiska samtal med både sig själv och andra. <sup>6</sup> Att samtalen sällan ledde till några definitiva slutsatser gjorde dem inte mindre meningsfulla. Deras värde låg snarare i att de väckte människor ur deras slummer och fick dem att börja tänka på egen hand.

Tänkandet består av en inre dialog. I Sokrates fall utgjorde den andra rösten i denna dialog av hans *daimonion*, som Arendt tolkar som en form av samvete som ingrep när han var på väg att agera på ett moraliskt felaktigt sätt. Vad Sokrates eftersträvade var en inre överensstämmelse och harmonisk samklang mellan jaget och sin *daimonion*. Som Arendt sammanfattar

den sokratiska hållningen består dess enda kriterium i »att vara konsistent med sig själv«, medan dess motsats, »att vara motsägande mot sig själv«, innebär »att bli sin egen vedersakare.«<sup>7</sup>

Som en erfarenhet av att vara två-i-en är tänkandet i Sokrates och Arendts mening en reflektiv aktivitet där den tänkande både ställer frågor och besvarar dem. Arendts favoritexempel är Rickard III:s berömda monolog i Shakespeares tragedi. Efter att ha begått en lång rad grymheter har han följande samtal med sig själv:

Vad fruktar jag? Mig själv? Jag är ju ensam.  
Då *Rickard* älskar *Rickard*, och då jag  
är jag, vem är då mördare. Jag? Nej!  
Jo, jag. Jag måste fly! För vem? Mig själv!  
Men varför? Jag kan hämnas! På mig själv?  
Jag älskar ju mig själv! Så varför då?  
För nånting gott som jag har gjort mig själv?  
Å, nej. Jag hatar snarare mig själv,  
för att jag själv har gjort så mycket ont.  
En skurk är jag! Lögn, lögn! Det är jag inte.  
Beröm dig, narr. Nej, smickra inte, narr!<sup>8</sup>

Som den förvirrade kungens dialog med sig själv illustrerar är tänkandet en privat angelägenhet som inte nödvändigtvis behöver träda fram i världen. Det förutsätter ensamhet – men en självvald sådan. Eller som Arendt uttrycker det: tänkandet är solitärt, men inte ensamt, eftersom jag i tänkandet håller mig själv sällskap. Redan i den sista meningen i *Människans villkor* formulerade hon det på följande vis, med ett citat av den romerske politiken och författaren Cato den äldre: »Aldrig är man mer aktiv än när man skenbarligen inte gör någonting, aldrig är man mindre ensam än när man är med sig själv.«<sup>9</sup>

Samtidigt innebär tänkandet en rörelse bort från det närvarande och det sinnliga. Det avbryter det vardagliga och för den tänkande någon annanstans. Något frånvarande aktualiseras eller rättare sagt återaktualiseras i och med tänkandet. Att det är fråga om en återaktualisering eller re-presentation kommer sig av att det frånvarande tidigare varit närvarande.

Detta är av avgörande betydelse för Arendt. Om tänkandet inte ska skena iväg i godtyckliga spekulationer måste det vila på sådant som man upplevt eller erfarit. »Vad är föremålet för vårt tänkande? Erfarenhet! Ingenting annat«, slår hon följaktligen fast.<sup>10</sup> Utgångspunkten är »att tänkandet uppstår ur händelser i en levande erfarenhet och måste förbli knutna till dem: de är våra enda orienteringspunkter.«<sup>11</sup>

Att varje tanke i någon mening är en eftertanke och att tänkandet måste vara förankrat i tidigare erfarenheter – som våra nödvändiga orienteringspunkter – kan sägas vara en grundläggande kantsk insikt. Redan Kant framhöll nämligen att all kunskap börjar med sinnlig åskådning och att förnuftet inte helt kan frigöra sig från erfarenheten utan risk att hamna i tom spekulation.

Något oväntat pekar Arendt ut distinktionen mellan förstånd och förnuft som Kants viktigaste filosofiska upptäckt.<sup>12</sup> Förståndets uppgift tänks då vara att bearbeta, ordna och strukturera det sinnliga materialet. Allt detta är en del av förståndets kategoriserande kunskapsprocess. Förnuftet har däremot förmåga att överskrida det givna och uppställa principer. Medan förståndet är en analytisk förmåga är förnuftet en syntetisk. Men även förnuftet behöver hålla sig inom givna gränser. Till exempel kan förnuftet enligt Kant inte besvara de klassiska metafysiska frågorna om Guds existens, människans frihet och själens odödlighet. Med våra begränsade intellektuella kapaciteter är vi helt enkelt inte förmögna att nå säkra svar på den typen av frågor. Där kan vi bara tro.

Samtidigt som Arendt övertar distinktionen mellan förstånd och förnuft använder hon den på ett sätt som går utöver Kants avsikter. Som kunskapsförmåga kännetecknas förståndet, i Arendts uttolkning, av en instrumentell rationalitet: ett slags praktisk kunnighet med tydlig målinriktning som människan – *homo faber* – gör bruk av när hon tillverkar olika saker. Förnuftet, däremot, kopplas av Arendt samman med tänkandet och därmed med filosofin. Även om tänkandet kan förtingligas i exempelvis en skriven boksida är tankeprocessen i sig resultatlös. För att kunna meddela världen innehållet i sina tankar måste den tänkande avbryta själva tänkandet och minnas vad som har tänkts.

Utifrån dessa preciseringar hävdar Arendt att Kant själv inte alltid upprätthöll sin demarkationslinje mellan förståndet och förnuftet. Det mest flagranta exemplet utgörs av hans tal om en särskild form av förnuftskunskap. Där kopplade han samman förnuftet med den kunskap som egentligen hör till förståndets domän.

Sammanblandningen blev ännu tydligare hos de tyska idealisterna i generationen efter Kant. Filosofer som Fichte, Schelling och Hegel hävdade att människan genom sitt tänkande kan nå absolut kunskap. Enligt Arendt bygger detta på en grundläggande missuppfattning av vad tänkandet är kapabelt till: »Att förvänta sig att sanning ska komma från tänkandet betyder att vi förväxlar behovet att tänka med sökandet efter kunskap.«<sup>13</sup>

En liknande invändning riktar hon mot Heidegger för att han gör gällande att tänkandet »låter sig tas i anspråk av varat för att säga varats sanning«.<sup>14</sup> Som Arendt uppfattar det kan vi omöjligt tänka oss fram till någon sanning om varat.

»Förnuftets behov är inte inspirerat av frågan om sanning utan av frågan om mening. Och sanning och mening är inte samma sak«, skriver hon och fortsätter:

Det grundläggande felslutet, som har företräde framför alla specifika metafysiska felslut, är att tolka mening som modell för sanning. Det senaste och i vissa avseenden mest slående exemplet på detta finns i Heideggers *Vara och tid*, som börjar med att »på nytt ställa *frågan efter varats mening*«. I en senare tolkning av sin egen initiala fråga säger Heidegger själv explicit: »Varats mening och ›Varats sanning‹ är samma sak.»<sup>15</sup>

Man skulle kunna invända att Heideggers resonemang är mer subtilt och komplext än vad Arendt framställer det som, men det viktiga i detta sammanhang är hennes insisterande på att det är nödvändigt att hålla isär meningsfrågan från sanningsfrågan liksom att förnuftet måste särskiljas från förståndet. Som hon uppfattar det är tänkandet varken kopplat till kunskap eller till sanning.

Men – kan man då fråga sig – vad är då tänkandets mening? Varför ska vi överhuvudtaget tänka?

På ett plan hävdar Arendt att frågan om tänkandets mening är lika omöjlig att besvara som frågan om livets mening. Tänkandet är i likhet med musik – eller för den delen politiskt handlande – en självändamålsenlig aktivitet, det vill säga något vi gör för dess egen skull. Tänkandets värde ligger i själva utövandet, inte i något yttre resultat.<sup>16</sup>

Meningen med livet är livet. Meningen med tänkandet är tänkandet.

Men att tänkandet saknar yttre mål och syfte innebär inte att det är en meningslös verksamhet. Inte minst kan tänkandet leda till ett »utvidgat medvetande«. Begreppet är lånat från Kant och tolkas av Arendt som förmågan att sätta sig in i en annan människas situation – att tänka och se världen ur någon annans perspektiv. Tänkandet öppnar för en större vidsynthet och perspektivrikedom.<sup>17</sup>

I själva verket bär tänkandet, trots sin inåtvända karaktär, på något som är av största betydelse för det gemensamma livet. Även om det i sig självt är opolitiskt bär tänkandet genom sin koppling till förståelse och meningsskapande på en öppning mot det politiska.

Här kommer omdömesbegreppet in i bilden. I Kants efterföljd uppfattar Arendt det reflektiva omdömet som förmågan att utan att falla tillbaka på generella regler avgöra vad som är rätt och fel, vackert och fult.<sup>18</sup> I omdömet realiseras tankeprocessen. Det är där som det inre tänkandet blir manifest och offentligt. Medan tänkandet är solitärt är omdömet politiskt och kan leda över till handlande.

Tänkandet kan varken reduceras till en kognitiv funktion eller till ett sökande efter eviga sanningar, men däremot kan det hjälpa oss att genomskåda och underminera ideologier, klichéer och invanda tankemönster. Det gör oss inte nödvändigtvis till bättre människor, men kan hindra oss från att bli fullständigt omoraliska. Det var en insikt som började växa fram hos Arendt redan i konfrontationen med Eichmann och den banala ondska som hon menade att han förkroppsligade. En av lärdomarna av fallet Eichmann är att vi alla behöver tänka.

Arendt själv tänkte mer än de allra flesta – även utan ledstänger och färdiga modeller. När hon gjorde det tog hon sin utgångspunkt inte bara i egna erfarenheter utan också i sådana erfarenheter som förmedlades av de filosofer och författare hon tänkte tillsammans med. I Sokrates och Lessings efterföljd var det fråga om ett utpräglat dialogiskt tänkande som hela tiden befann sig i rörelse.



Innan Hannah Arendt hann slutföra *The Life of the Mind* avled hon i en hjärtattack den fjärde december 1975, sextionio år gammal. Fyra dagar senare gravsattes hon intill Heinrich Blücher på campusområdet vid Bard College.

Efter Blüchers död 1970 levde Arendt ensam. Hon hade några få nära vänner, däribland Mary McCarthy, men hennes viktigaste sällskap utgjordes – då som tidigare – av de klassiska tänkarna. Trots att hon med tiden blev något av en kosmopolitisk intellektuell, med personliga band till flera av sin tids mest inflytelserika filosofer och författare, föredrog hon vanligtvis att vistas i böckernas och tankarnas värld.

För det mesta bestod hennes samtalspartners av vad som brukar kallas vita döda män. Men för Arendt var de levande. Med William Faulkners ord, som hon ofta återkom till, var hon övertygad om att det förgångna inte är dött – »det är inte ens förgånget».<sup>19</sup> Att kunna »välja sitt sällskap bland människor, bland ting, bland tankar, både i nuet och i det förflutna» betraktade hon som ett privilegium.<sup>20</sup> Det fria umgänget med tidigare tänkare berikade hennes liv och genomsyrade hennes verk.

Bland nittonhundralets politiska teoretiker framstår Arendt som en särpling som valde att gå sin egen väg bortom upptrampade ideologiska och teoretiska stigar. Ett av hennes utmärkande drag var det fruktbara sätt på vilket hon förenade sin tillbakablickande klassiska bildning med ett levande engagemang i aktuella moraliska och politiska frågor. Hennes politiska tänkande rörde sig hela tiden mellan det som varit och det som är, mellan det förflutna och samtiden.

I sina historiska utläggningar arbetade hon syntetiskt, genom att väva samman breda, mångfacetterade berättelser utifrån

en mångfald av källor (som hon inte alltid redovisade). I sina filosofiska arbeten brukade hon däremot gå analytiskt till väga och dela upp de undersökta fenomenen i olika aspekter och dimensioner: arbete, tillverkning och handlande; tänkande, vilja och omdöme; befrielse och frihet; makt, våld och så vidare. »Tänkandets klargörande process sker genom att man gör distinktioner«, noterade hon.<sup>21</sup>

Att Arendts tänkande inte enkelt låter sig kategoriseras blir särskilt tydligt i hennes förhållande till de etablerade ideologierna. Hon lät sig aldrig lånas till någon viss politisk ideologi och hyste överhuvudtaget en djup skepsis mot ideologiskt tänkande. »En ideologi«, framhöll hon, »skiljer sig från en enkel åsikt såtillvida att den gör anspråk på att besitta antingen nyckeln till historien, lösningen på ›universums alla gåtor‹ eller ingående kunskap om de fördolda universella lagar som tänks styra naturen och människan.«<sup>22</sup> Som politiska fiktioner hindrar ideologierna människor från att tänka självständigt.

Arendts kritik av ideologernas allomfattande anspråk påminner om det Lyotard senare skulle beskriva som en misstro mot de stora berättelserna, det vill säga totaliserande förklaringsmodeller med anspråk på att kunna förklara allt men som i själva verket fördunklar mer än vad de klargör.<sup>23</sup> Precis som Lyotard menade Arendt att den typen av ideologiska berättelser är av högst begränsat värde för en nyanserad förståelse av historien och samtiden.

När Arendt på allvar började utveckla sitt politiska tänkande riktade hon sin uppmärksamhet mot framför allt två övergripande ideologier som hade haft avgörande inflytande från artonhundratalet och framåt: dels rasismen, i synnerhet antisemitismen, som ser historien som en kamp mellan olika raser, dels marxismen som betraktar historien som en kamp mellan klasser. Som storslagna men starkt reducerande tolkningar av historien kunde båda dessa tolkningssystem lätt brukas i totalitära syften.

Trots att Arendt kunde uttrycka sin uppskattning för Marx stod hon främmande inför stora delar av den samtida socialismen och kommunismen, som hon kunde avfärda som absurt skolastiska.<sup>24</sup> Men hon förhöll sig också misstänksam mot de andra klassiska politiska ideologierna. Även om hon i mångt och mycket var en frihetens filosof vände hon sig mot den klassiska liberalismen.<sup>25</sup> Det liberala mottot »ju mindre politik, desto mer frihet« betraktade hon som djupt missvisande. Politik och frihet är i själva verket »två sidor av samma sak«.<sup>26</sup>

Inom vissa områden, särskilt rörande uppfostran och utbildning, kunde hon däremot inta en mer konservativ hållning. Ett visst mått av konservatism är nödvändigt för att skydda barnet från världen. Men även här betonade Arendt att världen inte bara ska accepteras som den är – att försöka bevara status quo leder bara till fördärv.<sup>27</sup> Även hennes konservatism inom det pedagogiska området var paradoxalt nog ställd i det nyas tjänst.

Faktum är att Arendt visade ett högst begränsat – för att inte säga obefintligt – intresse för att positionera sig inom det ideologiska fältet. »Jag antar att jag aldrig intagit någon sådan position«, förklarade hon i en sen intervju. »Du vet att vänstern tror att jag är konservativ, och de konservativa menar att jag är vänster eller att jag är en politisk vilde eller Gud vet vad.« Med ett för henne karakteristiskt tillägg: »Och jag måste säga att jag inte kunde bry mig mindre.«<sup>28</sup>

Samtidigt som hon kritiserade ideologerna hyllade hon det politiska livet som en av människans högsta och ädlaste verksamheter. Politiken, som bygger på frihet och pluralitet, är den aktivitet genom vilken människan kan framträda i sin fulla särart och där världen blir gemensam. Detta var hennes käraste tanke från femtiotalet och framåt: politiken som ett handlade tillsammans med andra människor.

### *Tillbakadragandet från världen*

Om Arendt överhuvudtaget ska föras till någon politisk tradition, är det den ursprungliga republikanska som ligger närmast till hands. Den ska inte förväxlas med det nuvarande republikanska partiet i USA, utan är en mycket vidare tradition som har sina rötter i det romerska idealet om *res publica*. I modern tid har den vidareförts av tänkare som Machiavelli, de amerikanska grundlagsfäderna och – i Arendts tolkning – Rosa Luxemburg. Precis som de betonade Arendt vikten av politisk frihet, medborgerligt deltagande och en livaktig offentlig sfär. Ett vitalt offentligt rum där människor kan träda fram som jämlikar och handla gemensamt betraktade hon som avgörande för ett meningsfullt politiskt liv.

För Arendt var det politiska inte fråga om sådant som styrelseformer, institutioner eller maktdelning, inte heller om det vardagliga arbetet vid regeringar och riksdagar. Det politiska handlar snarare om ett sätt att vara tillsammans med andra. I det gemensamma politiska handlandet såg hon ett hoppgivande löfte – kanske inte om lycka, men väl om möjligheten att börja om och skapa något nytt.

Tillsammans med sina historiska analyser av totalitarismens element och sina filosofiska undersökningar av den mänskliga tillvarons grundvillkor var det just blottläggandet av politikens mening och möjlighetsbetingelser som gjorde henne till en av nittonhundratalets mest betydande politiska teoretiker.

Hannah Arendt sökte inte några definitiva svar eller slutgiltiga förklaringar, utan prövade sig fram i sitt tänkande och i sitt ständigt pågående samtal med andra filosofer och författare. Som få andra visade hon att det även i mörka tider är möjligt att tänka självständigt och föra samtalet vidare.

Att tala med de döda och med de levande. Det är så vi kan bidra till förståelsen och skapandet av världen. Det är så vi tar ansvar och visar att vi älskar den.



# Tack

DET FINNS INGEN filosof eller politisk teoretiker som jag så gärna läser och skriver om som Hannah Arendt. Nu har jag hållit på med hennes tänkande i ett par decennier och delar av den här boken har tidigare varit publicerade som essäer, artiklar, kapitel och inledningar eller efterord till olika Arendtvolymmer, men här har samtliga texter omarbetats och anpassats till den nya helheten.

Under årens lopp har jag i olika sammanhang – som konferenser, symposier, seminarier, läsecirklar och releaser – haft förmånen att diskutera Arendts filosofi och politiska tänkande med en lång rad kloka personer. Således vill jag tacka Maria Bexelius, Ulrika Björk, Charlotta Seiler Brylla, Frida Buhre, Cecilia Carlander, Marcia Sá Cavalcante Schuback, Tobias Dahlkvist, Victoria Fareld, Frederik-Emil Friis Jakobsen, Niclas Järvklo, Shamal Kaveh, Jakob Kihlberg, Karolina Enquist Källgren, Tora Lane, Petra Lundberg Bouquelon, Helgard Mahrdt, Devrim Mavi, Synne Myrebøe, Hans Ruin, Anna-Karin Selberg, Henrik Sjöberg, Cecilia Sjöholm, Daniel Strand, Sven-Olov Wallenstein, Martin Wiklund och Dana Villa. Tack också till mina idéhistoriska kollegor vid Södertörns högskola och alla studenter som jag haft på olika kurser om Hannah Arendt och hennes tänkande.

Ett särskilt stort och varmt tack går till min förläggare Johannes Rex och ni andra som arbetat med boken på Fri Tanke, liksom – som alltid – till Emili Kvarnström Svensson, min första, hårdaste och mest underbara läsare.

# Noter

## Förord: Viljan att förstå

- 1 Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (San Diego, New York: Harcourt Brace & Company, 1968), s. viii; Bertolt Brecht, »Till dem som ska komma efter oss«, i Brecht, *Dikter 1918–1956*, övers. Arnold Ljungdahl (Stockholm: Bonniers, 1964), s. 99 (översättningen modifierad); originalet »An die Nachgeborenen« återfinns i *Gesammelte Werke*, vol. 4 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967), s. 722. Brechts tyska uttryck, *finsternen Zeiten*, använde Arendt även i titeln till *Om mänskligheten i dystra tider. Tankar om Lessing*, övers. Charlotta Seiler Brylla och Viktor Brylla (Stockholm: Faethon, 2025). På engelska talade hon om *dark times*, bland annat i den sena essäsamlingen *Men in Dark Times* där en av texterna för övrigt handlar om Brecht.
- 2 Hannah Arendt, »Kris i kulturen. Den sociala och politiska betydelsen«, i Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden. Åtta övningar i politiskt tänkande*, övers. Annika Ruth Persson (Göteborg: Daidalos, 2004), s. 219.
- 3 Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, red. Ronald Beiner (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), s. 77.
- 4 Hannah Arendt, brev till Karl Jaspers 6 augusti 1955, i Arendt och Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969*, red. Lotte Köhler och Hans Saner (München: Piper, 1985), s. 301.
- 5 Hannah Arendt, »Samtal med Günter Gaus«, övers. Timo Menke, i Arendt, *Rätten till rättigheter. Politiska texter i urval*, red. Anders Burman (Hägersten: Tankekraft, 2017), s. 47; Arendt, »Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)«, i Arendt, *Essays in Understanding 1930–1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, red. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 1994), s. 307–327. Se även Richard King, *Arendt and America* (Chicago och London: Chicago University Press, 2015), s. 15.

- 6 Se t.ex. Richard Bernstein, *Varför läsa Hannah Arendt idag?* övers. Henrik Gundenäs (Göteborg: Daidalos, 2019) och Marcia Sá Cavalcante Schuback, *Mellan lögn och verklighet. En essä om tvetydighetens fascism* (Stockholm: Faethon, 2025).
- 7 Lyndsey Stonebridge, *We Are Free to Change the World. Hannah Arendt's Lessons in Love and Disobedience* (London och New York: Hogarth, 2024), s. 3.
- 8 Sedan Arendts död 1975 har hennes inflytande tilltagit i takt med att litteraturen om hennes liv och verk vuxit i omfång. Numera är forskningen nästan oöverskådlig. I strid ström publiceras nya artiklar och böcker inom alla möjliga språkområden och hon är en ofta återkommande referens inom discipliner som statsvetenskap, pedagogik, genusvetenskap, estetik och filosofi, liksom i tvärvetenskaplig forskning om mänskliga rättigheter, demokrati och autokrati.

Det finns två omfattande och rekommendabla biografier, Elisabeth Young-Breuhl, *Hannah Arendt. For Love of the World* (New Haven och London: Yale University Press, 1982) och Thomas Meyer, *Hannah Arendt. Die Biographie* (München: Piper, 2023). Några andra betydelsefulla verk av mer övergripande slag är Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 2 uppl. (Lanham: Rowman & Littlefield, 2000); Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought* (New York: Cambridge University Press, 1992); Adriana Cavarero, *Surging Democracy. Notes on Hannah Arendt's Political Thought*, övers. Matthew Gervase (Stanford: Stanford University Press, 2021) Philip Hansen, *Hannah Arendt. Politik, historia och medborgarskap*, övers. Stefan Jordebrandt och Cecilia Elvstam (Göteborg: Daidalos, 1995); Anne C. Heller, *Hannah Arendt. A Life in Dark Times* (New York: Open Roads, 2015); Samantha Rose Hill, *Hannah Arendt* (London: Reaktion Books, 2021); Julia Kristeva, *Hannah Arendt*, övers. Ross Guberman (New York: Columbia University Press, 2001); Dana Villa, *Arendt* (Abingdon: Routledge, 2021).

Något som bidragit till det växande intresset för Arendts tänkande är att det efter hennes bortgång utkommit flera volymer med essäer och artiklar av hennes hand, vilka tidigare bara stått att läsa i svåråtkomliga

tidningar och tidskrifter. Även delar av hennes efterlämnade, tidigare opublicerade texter har utgivits postumt, däribland vissa föreläsninganteckningar liksom den så kallade tankedagboken: *Denktagebuch, 1950–1973*, red. Ursula Ludz och Ingeborg Nordmann, 2 vol. (München: Piper, 2002). På engelska finns samlingarna *Essays in Understanding, The Promise of Politics*, red. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2005), *Responsibility and Judgment*, red. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2003), *The Jewish Writings*, red. Jerome Kohn och Ron H. Feldman (New York: Schocken Books, 2007) och *Thinking without a Banister. Essays in Understanding 1953–1975*, red. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2018). Av de tyskspråkiga postumt utgivna volymerna kan man särskilt nämna *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, red. Ursula Ludz (München: Piper, 1993), *Zur Zeit. Politische Essays*, red. Marie Luise Knott (Hamburg: Rotbuch-Verlag, 1986) och *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, red. Ursula Ludz (München: Piper, 1996).

Vidare utkom 2018 det första bandet i en tvåspråkig (tysk och engelsk) vetenskaplig utgåva av Arendts samlade verk, *Kritische Gesamtausgabe*. Hittills har fyra kommenterade volymer av sammanlagt sju ton planerade givits ut: *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin / Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman, Kritische Gesamtausgabe / Complete Works* band 2, red. Barbara Hahn, Johanna Egger och Friederika Wein (Göttingen: Wallstein, 2021); *Sechs Essays. Die Verborgene Tradition, Kritische Gesamtausgabe / Complete Works* band 3, red. Barbara Hahn, Barbara Breysach och Christian Pischel (Göttingen: Wallstein, 2019); *The Modern Challenge to Tradition. Fragmente eines Buchs, Kritische Gesamtausgabe / Complete Works* band 6, red. Barbara Hahn, James McFarland, Ingo Kieslich och Ingeborg Nordmann (Göttingen: Wallstein, 2018); *The Life of the Mind, Kritische Gesamtausgabe / Complete Works* band 14:1–14:2, red. Wout Cornelissen, Thomas Bartscherer och Anne Eusterschulte (Göttingen: Wallstein, 2024). Genom alla dessa publikationer har bilden av Arendt och hennes sätt att närma sig och teoretisera över det politiska livet breddats, fördjupats och nyanserats.

Arendt var också en flitig brevskrivare och postumt har hennes brevväxlingar med bland andra Günther Anders, Heinrich Blücher, Hermann Broch, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Mary McCarthy och Gershom Scholem publicerats. Se brevväxlingarna med Günther Anders, *Schreib doch mal hard facts über Dich. Briefe 1939 bis 1975* (München: Piper, 2018); med Heinrich Blücher, *Briefe 1936–1968*, red. Lotte Köhler (München: Piper, 1996); med Kurt Blumenfeld, »...in keinem Besitz verwurzelt«. *Die Korrespondenz*, red. Ingeborg Nordmann och Iris Pilling (Hamburg: Rotbuch-Verlag, 1995); med Hermann Broch, *Briefwechsel 1946 bis 1951*, red. Paul Lützel (Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1996); med Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse aus den Nachlässen*, red. Ursula Ludz (Frankfurt am Main: Klostermann, 1998); med Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969*; med Mary McCarthy, *Between Friends. The Correspondence 1949–1975*, red. Carol Brightman (New York: Harcourt Brace, 1995) och med Gershom Scholem, *Der Briefwechsel*, red. Marie-Luise Knott och David Heredia (Berlin: Jüdischer Verlag, 2010). Se även Hannah Arendt och Hans Magnus Enzensberger, »Politik und Verbrechen. Ein Briefwechsel«, *Merkur* nr 4 1965, s. 380–385; Hannah Arendt och Paul Tillich, »Briefwechsel«, red. Christoph Alt och Claudia Schulze, *Zeitschrift für neuere Theologieggeschichte*, band 9, 2002, s. 88–156; Hannah Arendt och Owe Johnson, »Die Briefwechsel 1967–1975«, red. Eberhard Fahlke och Thomas Wild (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004); och »The Correspondence between Hannah Arendt and Alfred Kazin«, red. Helgard Mahrdt, *Samtiden* nr 1 2005. Överlag är det fråga om brevväxlingar som inte bara erbjuder fängslande läsning utan också tillhandahåller uppgifter om vad Arendt gjorde vid olika tillfällen och hur hon mer privat betraktade diverse företeelser.

- 9 De flesta av Arendts böcker finns numera översatta till svenska. De två första som översattes var *Den banala ondskan. Eichmann i Jerusalem*, övers. Barbro och Ingemar Lundberg (Stockholm: Aldus och Bonniers, 1964) och *Om våld*, övers. Sven Hallén (Stockholm: Aldus och Bonniers, 1970). Sedan dess har även följande getts ut på svenska: *Människans villkor*.

- Vita activa*, övers. Joachim Retzlaff (Göteborg: Daidalos, 1998); *Mellan det förflutna och framtiden; Totalitarismens ursprung*, övers. Jim Jakobsson (Göteborg: Daidalos, 2016) och *Om revolutionen*, övers. Henrik Gundenäs (Göteborg: Daidalos, 2020). Se även Arendt, *Rätten till rättigheter. Politiska texter i urval*, red. Anders Burman (Hägersten: Tankekraft, 2017); Arendt, *Den sista intervjun och andra konversationer*, övers. Erik Thompson (Stavsnäs: Sjösala, 2018); Arendt, »Våra ögon, vår värld«. *Samlade dikter*, övers. Tora Lane och Marica Sá Cavalcante Schuback (Stockholm: Faethon, 2025); Arendt, *Om mänskligheten i dystra tider*.
- 10 Étienne Balibar, »(De)konstruktionen av det mänskliga som en mänsklig institution. Reflektioner om koherensen i Hannah Arendts praktiska filosofi«, övers. Anders Burman, i Burman (red.), *Att läsa Arendt* (Hägersten: Tankekraft, 2017), s. 67.
- 11 »Hannah Arendt on Hannah Arendt«, i *Thinking without a Banister*, s. 473. Uttrycket att tänka utan ledstänger – på tyska *Denken ohne Geländer* och på engelska *thinking without a banister* – har flitigt använts i Arendtlitteraturen, också som titel på samlingsvolymerna med hennes texter.

### In i världen

- 1 Fotografiet finns återgivet i flera böcker om Arendt, t.ex. Hill, *Hannah Arendt*, s. 24 och Meyer, *Hannah Arendt*, bildblock (opaginerat).
- 2 Om den biografiska bakgrunden kan det generellt hänvisas till Young-Bruehls, Hills och Meyers respektive biografier som alla tre har huvudtiteln *Hannah Arendt*. Rörande släkten och föräldrarna är Meyer särskilt utförlig.
- 3 Arendt, »Samtal med Günter Gaus«, s. 52.
- 4 Gerhard von Glinski och Peter Wörste, *Königsberg. Die ostpreussische Hauptstadt in Geschichte und Gegenwart* (Bad Münstereifel: Westkreuz-Verlag, 1990); Hartmut Brockman, *Deutsche Geschichte im Osten Europas. Ostpreußen und Westpreußen*, 3 uppl. (Berlin: Siedler, 1995), s. 369.

- 5 Immanuel Kant, »Svar på frågan: Vad är upplysning?«, övers. Joachim Retzlaff, i Brutus Östling (red.), *Vad är upplysning?* (Stockholm och Stehag: Symposion, 1989), s. 27–36.
- 6 Anteckning av Martha Arendt januari 1914 citerad efter Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, s. 19.
- 7 Anteckning av Martha Arendt 1914 citerad efter Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, s. 20.
- 8 Se vidare Svante Nordin, *Filosofernas krig. Den europeiska filosofin under första världskriget* (Nora: Nya Doxa, 1998). Om den historiska utvecklingen i stort, se t.ex. Eric J. Hobsbawm, *Ytterligheternas tidsålder. Det korta 1900-talet: 1914–1991*, övers. Lena Lundgren (Stockholm: Prisma, 1997).
- 9 Om den historiska utvecklingen under decenniet efter krigsslutet, se Klas-Göran Karlsson och Kim Salomon, *1920-talet. En spegel för vår tid* (Stockholm: Natur & Kultur, 2024).
- 10 Arendt, *Totalitarismens ursprung*, s. 227.
- 11 Hannah Arendt, »Rosa Luxemburg«, i *Men in Dark Times*, s. 33–56.
- 12 Se Martha Arendts anteckning från februari 1916 som återges i Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, s. 23.
- 13 Arendt, »Samtal med Günter Gaus«, s. 51.
- 14 Arendt, »Samtal med Günter Gaus«, s. 52f.
- 15 Närmare bestämt härrör Arendts bevarade dikter från två distinkta perioder: dels 1923–1926, dels 1942–1961.
- 16 Arendt, [Utan titel], i *Våra ögon, vår värld*, s. 9 (lätt modifierad).
- 17 Arendt, »Søren Kierkegaard«, i *Essays in Understanding*, s. 46.
- 18 Jämför Arendt, »What Is Existential Philosophy?«, i *Essays in Understanding*, s. 173.
- 19 Hill, *Hannah Arendt*, s. 29ff.

### Vidgade horisonter

- 1 Om tidens Berlin, se t.ex. Alexandra Richie, *Faust's Metropolis. A History of Berlin* (London: HarperCollins, 1998) och David Clay Large, *Berlin. A Modern History* (London: Allen Lane, 2001).

- 2 Alfred Döblin, *Berlin Alexanderplatz*, övers. Ulrika Wallenström (Lund: Ekstrand, 1978).
- 3 Arendt, »Tunnelbana«, i »Våra ögon, vår värld«, s. 14.
- 4 Om det tyska universitetsväsendet i allmänhet och Berlinuniversitetet i synnerhet, se Johan Östling, *Humboldts universitet. Bildning och vetenskap i det moderna Tyskland* (Stockholm: Atlantis, 2016). En klassisk studie av tidens tyska akademiska liv är Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890–1933* (Hanover: University Press of New England, 1990).
- 5 »Hannah Arendt för Martin Heidegger«, i Arendt och Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975*, s. 184; på engelska, »Heidegger at Eighty«, i *Thinking without a Banister*, s. 424
- 6 Arendt, *Briefe 1925 bis 1975*, s. 182; »Heidegger at Eighty«, i *Thinking without a Banister*, s. 421.
- 7 Arendt, *Briefe 1925 bis 1975*, s. 184; »Heidegger at Eighty«, i *Thinking without a Banister*, s. 423.
- 8 Richard Wolin, *Heideggers barn. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas och Herbert Marcuse*, övers. Hans Dalén (Nora: Nya Doxa, 2003).
- 9 Se t.ex. Elzbieta Ettinger, *Hannah Arendt, Martin Heidegger*, övers. Eva Sjöstrand (Stockholm: Natur & Kultur, 1997). Två tyngre böcker om Arendt och Heidegger, med fokus på deras tänkande snarare än privatliv, är Dana Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political* (Princeton, NY: Princeton University Press, 1996) och Anna-Karin Selberg, *Politics and Truth. Heidegger, Arendt and the Modern Political Lie* (Huddinge: Södertörns högskola, 2021).
- 10 Heidegger, brev till Arendt 10 februari 1925, i *Briefe 1925 bis 1975*, s. 11.
- 11 Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation* (Berlin: Springer Verlag, 1929); i engelsk översättning: *Love and Saint Augustine*, red. Johanna Vecchiarelli och Judith Chlius Stark (Chicago och London: The University of Chicago Press, 1996).
- 12 Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1930). I en not i den andra delen

## Noter

- av *Den kristna kärlekstanken genom tiderna* från 1936 räknar Anders Nygren upp drygt tjugofem relevanta publikationer om Augustinus, företrädesvis skrivna på tyska, av vilka arton hade publicerats efter 1920. Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape*, 2 vol. (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse, 1930–1936), vol. 2, s. 266.
- 13 Augustinus citerad i Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, red. Kurbacher, s. 67.
- 14 Augustinus, *Bekännelser*, övers. Bengt Ellenberg (Skellefteå: Artos, 1990), s. 251, citerad på latin (*quaestio mihi factus sum*) i Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, red. Kurbacher, s. 21.
- 15 Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, red. Kurbacher, s. 67.
- 16 Augustinus citerad i Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, red. Kurbacher, s. 68.
- 17 Markusevangeliet 12:31.
- 18 Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, red. Kurbacher, s. 109.
- 19 Rörande de ändringar Arendt gjorde i bokutgåvan, se hennes brev till Jaspers 13 juni 1929, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 41f.
- 20 Anders Nygren, »Amor proximi hos Augustinus«, *Teologisk tidskrift* nr 3 1932, s. 267–269; citat på s. 267. Vid sidan av Nygrens anmälan fick boken även några recensioner i tyska tidskrifter. Joanna Vecchiarelli Scott, »Preface. Rediscovering *Love and Saint Augustine*«, i Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, red. Joanna Vecchiarelli Scott och Judith Chelius Stark (Chicago och London: The University of Chicago Press, 1996), s. xvi, nämner tre samtida recensioner, dock inte Nygrens.
- 21 Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*. Nygrens recension var den första text som publicerades om Arendt på svenska. Under trettioalet kom även några av Nygrens teologikollegor att hänvisa till hennes avhandling. Det var således inom det teologiska området som den tidigaste svenska Arendtreceptionen ägde rum, trots att hon själv aldrig betraktade sig som teolog. Detta skedde inom ramen för den Augustinusforskning som även i Sverige var tämligen avancerad under 1930-talet, om än inte alls lika omfattande som i Tyskland och nästan enbart företrädd av

- teologer. Förutom Nygrens verk kan man nämna Axel Dahl, *Odödlighetsproblemet hos Augustinus* (Lund: Lindstedts, 1935) och Åke Petzäll, *Etikens sekularisering. Dess betingelser inom kristen spekulation med särskild hänsyn till Augustinus* (Göteborg: Göteborgs högskola, 1935). Även Gunnar Hultgren hänvisar vid flera tillfällen till Arendt i *Det evangeliska kärleksbudet hos Augustinus, dess filosofiska och teologiska tolkning i hans skrifter 386–400* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse, 1939), som också översattes till franska. I en senare version av sin avhandling hänvisar Arendt i sin tur till Hultgrens »viktiga studie«. Arendt, *Love and Saint Augustine*, s. 43.
- 22 Se Arendts brev till Mary McCarthy 20 oktober 1965, i *Between Friends*, s. 190.
- 23 Vecchiarelli Scott, »Preface. Rediscovering *Love and Saint Augustine*«, s. vii. Se även Ludger Lütkehaus, »Vorwort«, i Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, red. Ludger Lütkehaus (Berlin: Philo, 2003), s. 7.
- 24 På tyska finns två olika utgåvor, Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, red. Lütkehaus och *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, red. Frauke A. Kurbacher (Hamburg: Meiner Felix Verlag, 2018). Den franska översättningen är gjord av Anne-Sophie Astrup och heter *Le Concept d'amour chez Augustin. Essai d'interprétation philosophique* (Marseille: Rivages, 2000).
- 25 Hannah Arendt, »Augustin und der Protestantismus«, i Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, red. Lütkehaus, s. 131–134. I översättning av Robert Kimber och Rita Kimber finns artikeln också på engelska i Arendt, *Essays in Understanding*, s. 24–27.
- 26 Arendt, *The Life of the Mind, Kritische Gesamtausgabe*, band 14:1, s. 288.
- 27 Heidegger, brev till Arendt 13 maj 1925, i *Briefe 1925 bis 1975*, s. 31. För övrigt återkommer en snarlik formulering i en av Bodil Malmstens finaste dikter: »Kärlek är att jag vill / att du finns.« Bodil Malmsten, *Det här är hjärtat* (Stockholm: Rönnecks, 2015), s. 10.
- 28 Arendt, brev till Heidegger [1929], i *Briefe 1925 bis 1975*, s. 66.

### Upptäckten av det judiska

- 1 Arendt, »On the Emancipation of Women«, i *Essays in Understanding*, s. 67.
- 2 Bertolt Brecht, *Tolvskillingsoperan*, övers. Ebbe Linde (Stockholm: Tiden, 1950).
- 3 Hannah Arendt, »Bertolt Brecht«, i *Men in Dark Times*, s. 228.
- 4 Kerstin Putz, »The Letters of Günther Anders. His Correspondence with Hannah Arendt«, i Günter Bischof, Jason Dawsey och Bernhard Fetz (red.), *The Life and Work of Günther Anders. Émigré, Iconoclast, Philosopher, Man of Letters* (Innsbruck: Studienverlag, 2014), s. 134. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, s. 68; Meyer, *Hannah Arendt*, s. 94.
- 5 Hannah Arendt och Günther Stern, »Rilke's Duino Elegies«, övers. Susannah Young-Ah Gottlieb, i Arendt, *Reflections on Literature and Culture*, red. Susannah Young-Ah Gottlieb (Stanford: Stanford University Press, 2007), s. 1–23.
- 6 Rainer Maria Rilke, *Duinoelegier*, övers. Camilla Hammarström (Stockholm: Lejd, 2021), s. 46.
- 7 Rilke, *Duinoelegier*, s. 12.
- 8 Arendt och Stern, »Rilke's Duino Elegies«, s. 23.
- 9 Se Jürgen Habermas, »Ernst Bloch – a Marxist Romantic«, *Salmagundi*, nr 10–11, 1969–1970, s. 313.
- 10 Barbara Hahn, »Simply Rahel Varnhagen. A Biography.« Afterword«, i Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin, Kritische Gesamtausgabe*, band 2, s. 907.
- 11 Arendt, brev till Heinrich Blücher 12 augusti 1936, i *Briefe 1936–1968*, s. 45.
- 12 Arendt, *Rahel Varnhagen, Kritische Gesamtausgabe*, band 2, s. 137.
- 13 Boken publicerades på engelska 1957 med titeln *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess* och på tyska två år senare som *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. De båda avslutande kapitlen finns i svensk översättning av Svenja Hums i *Ord & Bild* nr 2–3, 2002, s. 85–107.
- 14 Jaspers, brev till Arendt 23 augusti 1952, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 228.
- 15 Arendt, *Rahel Varnhagen, Kritische Gesamtausgabe*, band 2, s. 135.
- 16 John Burill (red.), *Kritisk teori* (Göteborg: Daidalos, 1987). Om Frankfurtskolan, se t.ex. Martin Jay, *The Dialectical Imagination. A History of*

- the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950* (Boston: Little, Brown and Company, 1973) och Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School Its History, Theories and Political Significance*, övers. Michael Robertson (Oxford: Polity Press, 1994). Om Arendt och Adorno, se vidare Lars Rensmann och Samit Gandesha (red.), *Arendt and Adorno. Political and Philosophical Investigations* (Stanford: Stanford University Press, 2012).
- 17 Arendt, »Philosophy and Sociology«, övers. Robert Kimber och Rita Kimber, i *Essays in Understanding*, s. 28–43.

### Politiskt uppvaknande

- 1 Arendt, »Samtal med Günther Gaus«, i *Rätten till rättigheter*, s. 49.
- 2 Heine citerad efter Ida Ölmedal, *Där man bränner böcker. Berättelser om förbjudna ord och utensad litteratur* (Stockholm: Bonniers, 2024), s. 16.
- 3 Arendt, »Was geht in Frankreich vor?«, i Arendt, *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die Deutsch-jüdische Emigrantenzeitung »Aufbau« 1941–1945*, red. Marie Luise Knott (München och Zürich: Piper, 2000), s. 90.
- 4 Richie, *Faust's Metropolis*, s. 370. Se vidare Nils Gilje, *Hitlers filosofer. Filosofi och nationalsocialism i Tredje riket*, övers. Svenja Hums (Göteborg: Daidalos, 2026).
- 5 Om Hitler, rektorstalet och nazismen, se Hugo Ott, *Fallet Heidegger*, övers. Yngve Andersson (Göteborg: Daidalos, 1991).
- 6 Jaspers citerad i Hans Ruin, *Frihet, ändlighet, historicitet. Essäer om Heideggers filosofi* (Stockholm: Ersatz, 2013), s. 152.
- 7 Arendt, »Samtal med Günther Gaus«, i *Rätten till rättigheter*, s. 57.
- 8 Arendt, »Samtal med Günther Gaus«, s. 49.
- 9 Om de tyska författarnas reaktioner på nazisternas maktövertagande, se Uwe Wittstock, *Februari 1933. Litteraturens vinter*, övers. Jens Christian Brandt (Stockholm: Nirstedt, 2022).
- 10 Arendt och Anders skulle senare återuppta vänskapen via brev. Från 1939 finns ett stort antal brev mellan dem bevarade. Se Arendt och Anders, *Schreib doch mal hard facts über Dich*.

- 11 Anders Bartonek och Anders Burman (red.), *Att läsa Hegel* (Hägersten: Tankekraft, 2012); Anders Bartonek och Anders Burman (red.), *Hegelian Marxism. The Uses of Hegel's Philosophy in Marxist Theory from Georg Lukács to Slavoj Žižek* (Huddinge: Södertörns högskola, 2018).
- 12 Se t.ex. Vincent Descombes, *Modern fransk filosofi 1933–1978*, övers. Gustaf Gimdal (Göteborg: Röda bokförlaget, 1988) och Judith Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-century France* (New York: Columbia University Press, 1999).
- 13 Alexandre Kojève, »Sammanfattande kommentar till de sex första kapitlen av *Andens fenomenologi*«, övers. Carl Montan, i Anders Burman och Anders Bartonek (red.), *Att läsa Hegel* (Hägersten: Tankekraft, 2012).
- 14 Hannah Arendt, »Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought«, i *Essays in Understanding*, s. 430
- 15 Arendt, »The Moral of History«, i *The Jewish Writings*, s. 314. Angående Arendt och Kojéves föreläsningar, se Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, s. 116f. Senare uttalade Arendt sig kritiskt mot Kojève; se hennes brev till Heinrich Blücher 17 april 1952, i *Briefe 1936–1968*, s. 249.
- 16 Arendt, »Samtal med Günter Gaus«, s. 55 (översättningen modifierad).
- 17 Arendt, »Some Young People are Going Home«, i *The Jewish Writings*, s. 37.
- 18 Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, s. 138–139.
- 19 Arendt, »Un Guide de la Jeunesse: Martin Buber«, *Le Journal Juif* 12, nr 17 (16 april 1935), i engelsk översättning av Catherine Temerson i Arendt, *The Jewish Writings*, s. 31–33.
- 20 Arendt, »Bertolt Brecht«, i *Men in Dark Times*, s. 225. Jämför Michael Löwy, *Fire Alarm. Reading Walter Benjamin's »On the Concept of History*«, övers. Chris Turne (London: Verso, 2005).
- 21 Walter Benjamin, *Essayer om Brecht*, övers. Carl-Henning Wijkmark (Staffanstorps: Cavefors, 1971).
- 22 Walter Benjamin, »Konstverket i reproduktionsåldern«, i Benjamin, *Bild och dialektik. Essayer i urval*, red. och övers. Carl-Henning Wijkmark (Staffanstorps: Cavefors, 1969).

- 23 Gershom Scholem, *Walter Benjamin. Historien om en vänskap*, övers. Christian Nilsson (Umeå: h:ström, 2023).
- 24 Om Benjamin, se vidare Howard Eiland och Michael W. Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life* (Cambridge, MA och London: The Belknap Press, 2014).
- 25 Walter Benjamin, *Paris, 1800-talets huvudstad. Passagearbetet*, red. Rolf Tiedemann, övers. Ulf Peter Hallberg, 3 vol. (Stockholm: Symposion, 1990–1992).
- 26 Hannah Arendt, »Walter Benjamin«, i *Men in Dark Times*, s. 163. Rörande Arendt och Benjamin, se vidare Detlev Schöttker och Erdmut Wizisla (red.), *Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006).
- 27 Arendt, brev till Jaspers 29 januari 1946, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 67.
- 28 Arendt, brev till Blücher 18 augusti 1937, i *Briefe 1936–1968*, s. 83.
- 29 Arendt, brev till Jaspers 11 november 1946, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 101.
- 30 Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 9.
- 31 Uwe Wittstock, *Marseille 1940. Den tyska litteraturens flykt*, övers. Jens Christian Brandt (Stockholm: Nirstedt, 2024).
- 32 Arendt, »W. B.«, i »*Våra ögon, vår värld*«, s. 33 (lätt modifierad).
- 33 Benjamin, »Historiefilosofiska teser«, i *Bild och dialektik*, s. 181f.
- 34 Arendt, »Franz Kafka. A Revaluation«, i *Essays in Understanding*, s. 74.
- 35 Arendt, »Walter Benjamin«, i *Men in Dark Times*.

### Den nya världen

- 1 Arendt, brev till Jaspers 3 maj 1947, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 122.
- 2 Se Henrik Berggren, *Historien om New York* (Lund: Historiska media, 2019), och Annika Ruth Persson, *Hannah Arendts 1940-tal. En ickebiografi i tre delar* (Göteborg: Kabusa, 2014), s. 15–21.
- 3 Till hushållet hörde snart även Hannahs moder som också lyckades fly från Europa, till skillnad från Martin Beerwald som blev kvar i Königsberg där han avled i en hjärtattack 1941. Martha Arendt överlevde sin andra make i sju år, men utan att någonsin riktigt integreras i det amerikanska samhället. Hon förblev en främling i den nya världen.

- 4 Arendt, »Samtal med Günter Gaus«, s. 58 (översättningen modifierad).
- 5 Hannah Arendt, »Prologue«, i *Responsibility and Judgment*, s. 5.
- 6 Arendt brev till Jaspers 18 november 1945, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 59.
- 7 Arendts artiklar i *Aufbau* finns återgivna i *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher*.
- 8 Arendt, »Die jüdische Armee – der Beginn einer jüdischen Politik?«, i *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher*, s. 23.
- 9 Hannah Arendt, »Vi flyktingar«, övers. Annika Ruth Persson, i Arendt, *Rätten till rättigheter*, s. 81. Se även Persson, *Hannah Arendts 1940-tal*, s.28–32, som också skriver om Arendts »pariapolitik« (t.ex. s. 25). Arendt, »The Jew as Pariah. A Hidden Tradition«, i *The Jewish Writings*, s. 275–297. Om parian som en tankefigur hos Arendt, se Antonia Grunenberg, »Die Figur des Paria zwischen Bohème und Politik. Überlegungen zu einer unterschätzten Denkfigur im Arendtschen Denken«, i Wolfgang Heuer och Irmela von der Lühe (red.), *Dichterisch denken – Hannah Arendt und die Künste. Literatur und Kunst im Denken Hannah Arendts* (Göttingen: Wallstein, 2007), s. 247–291. Se även Magdalena Zolkos, »Arendt's Metamorphic Figurations in ›The Jew as Pariah‹«, i Anna Yeatman m.fl. (red.), *Action and Appearance. Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt* (New York: Continuum, 2011), s. 197–213 och Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (London: Polity, 1996), s. 14–45.
- 10 Dag Østerberg, *Jean-Paul Sartre. Filosofi, konst, politik, privatliv*, övers. Sten Andersson (Göteborg: Korpen, 1995), s. 161–169.
- 11 Jean-Paul Sartre, *Existentialismen är en humanism*, övers. Hans Johansson (Umeå: h:ström, 2020), s. 70 (modifierad översättning).
- 12 Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 14f.
- 13 Arendt, »French Existentialism«, i *Essays in Understanding*, s. 188.
- 14 Arendt, brev till Karl Jaspers 11 november 1946, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 102f.
- 15 Arendt, brev till Jaspers 11 november 1946, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 103.
- 16 Arendt, brev till Jaspers 17 augusti 1946, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 92. Se även hennes brev till Blücher 1 maj 1952, i *Briefe 1936–1968*, s. 256.

- 17 Persson, *Hannah Arendts 1940-tal*, s. 260. Se även Arendt, brev till Mary McCarthy, »Christmas 1964« samt 2 april 1965, i *Between Friends*, s. 172, 176.
- 18 Arendt, *Sechs Essays, Gesamtausgabe*, band 3
- 19 Arendt, *Sechs Essays, Gesamtausgabe*, band 3. Den engelska versionen, »Franz Kafka: A Revaluation«, återfinns i *Essays in Understanding*, s. 69–80. Om Arendts syn på Kafka, se vidare Cecilia Sjöholm, *Att se saker med Arendt. Konst, estetik, politik* (Göteborg: Daidalos, 2020), s. 105–112.
- 20 Arendt, »No Longer and Not Yet«, i *Essays in Understanding*, s. 158–162.
- 21 Arendt, brev till Gertrud Jaspers 30 maj 1946, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 78. Hermann Broch, *Vergilii död*, övers. Harry Järv (Stockholm: Atlantis, 1986).
- 22 Arendt, brev till Karl Jaspers 15 februari 1949, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 168.
- 23 Arendt, »Remembering Wystan H. Auden«, i *Thinking without a Banister*, s. 532. Om Arendt och Auden, se Persson, *Hannah Arendts 1940-tal*, s. 73–78 et passim.
- 24 Bernard Lazare, *Job's Dungheap. Essays on Jewish Nationalism and Social Revolution*, red. Hannah Arendt, övers. Harry Lorin Binsse (New York: Schocken Books, 1948).
- 25 Arendt, brev till Karl Jaspers 4 september 1947, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 134f.
- 26 Arendt, brev till Karl Jaspers 31 oktober 1948, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 153.
- 27 Arendt, »To Save the Jewish Homeland«, i *The Jewish Writings*, s. 401.
- 28 Arendt, brev till Blücher 28 november 1949, i *Briefe 1936–1968*, s. 169.
- 29 Arendt, brev till Jaspers 6 augusti 1955, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 300.
- 30 Arendt, »Samtal med Günter Gaus«, s. 68.
- 31 Se vidare Andrew J. Mitchell och Peter Trawny (red.), *Heidegger's Black Notebooks. Responses to Anti-Semitism* (New York: Columbia University Press, 2017).
- 32 Arendt, »What is Existenz Philosophy?«, Arendt, brev till Jaspers 29 september 1949, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 178. Se även Arendt, »Heidegger the Fox«, i *Essays in Understanding*, s. 361f. Se vidare Daniel Maier-Katkin, *Stranger from Abroad. Hannah Arendt, Martin Heidegger, Friendship and Forgiveness* (New York och London: W. W. Norton & Company, 2010).

## Rätten till rättigheter

- 1 Max Horkheimer och Theodor W. Adorno, *Upplysningens dialektik. Filosofiska fragment*, övers. Lars Bjurman och Carl-Henning Wijkmark, 3 uppl. (Göteborg: Daidalos, 2012).
- 2 Jämför Seyla Benhabib, »Hannah Arendt och berättandets försonande kraft«, övers. Anders Burman, i Burman (red.), *Att läsa Hegel*, s. 25.
- 3 Som Samantha Power har påpekat vore »Totalitarismens originalitet« en bättre titel än *Totalitarismens ursprung*. Samantha Power, »Inledning«, i Arendt, *Totalitarismens ursprung*, s. 9.
- 4 Hannah Arendt, »A Reply to Eric Voegelin«, i *Essays in Understanding*, s. 403. Detta svar, som ursprungligen publicerades i *Review of Politics* i januari 1953, skrev Arendt som en respons på Eric Voegelins kritik; se vidare Arendt och Voegelin, *Disput über den Totalitarismus. Texte und Briefe* (Göttingen: V&R Unipress, 2015).
- 5 Arendt, *Totalitarismens ursprung*, s. 63; se även s. 24.
- 6 Arendt, »Rätten till rättigheter«, övers. Anders Burman, i *Rätten till rättigheter*, s. 85–97.
- 7 Förenta Nationerna, *Allmän förklaring om de mänskliga rättigheterna* [1948] (Stockholm: Svenska FN-förbundet, 2008), s. 3ff.
- 8 Arendt, *Totalitarismens ursprung*, s. 372.
- 9 Arendt, *Totalitarismens ursprung*, s. 394f.
- 10 Om Arendt och mänskliga rättigheter, se vidare Balibar, »(De) konstruktionen av det mänskliga som en mänsklig institution«, Maria Bexelius, »Arendt och rätten till rättigheter«, i Ulrika Björk och Anders Burman (red.), *Konsten att handla – konsten att tänka. Hannah Arendt om det politiska* (Stockholm: Axl Books, 2011), s. 93–127; Maria Johansen, »Hannah Arendt och samtidens nya människa«, *Glänta* nr 2 2014, s. 52–61; Ayten Gündogdu, *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants* (New York: Oxford University Press, 2015); Natascha Saunders, *From Subjectivity to Agency. Michel Foucault and Hannah Arendt on »Refugees«, »Problems« and »Solutions«* (Saint Andrews: University of Saint Andrews, 2015).

- 11 Bernstein, *Varför läsa Arendt idag?*, s. 43.
- 12 Arendt, »Rätten till rättigheter«, s. 89.
- 13 Arendt, *Totalitarismens ursprung*, s. 560.
- 14 Arendt, »Samtal med Günter Gaus«, s. 59.
- 15 Arendt, »Vi flyktingar«, s. 72.
- 16 Arendt, »Reply to Eric Voegelin«, i *Essays in Understanding*, s. 404.
- 17 Arendt, *Totalitarismens ursprung*, s. 593.
- 18 Arendt, *Totalitarismens ursprung*, s. 576.
- 19 Arendt, *Totalitarismens ursprung*, s. 25.
- 20 I ett brev till sin tyska förläggare Klaus Piper förklarade hon 1963: »Jag har egentligen alltid betraktat den tyska versionen av mina på engelska författade böcker som en reviderad utgåva, vilken jag sedan kan använda i arbetet med den engelska andrapplagan av boken.« Brev till Klaus Piper den 14 september 1963, citerat efter Wolfgang Heuer, Bernd Heiter och Stefanie Rosenmüller (red.), *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart och Weimar: J. B. Metzler, 2011), s. 13.

### Politikens *raison d'être*

- 1 Arendt, [Utan titel], i »*Våra ögon, vår värld*«, s. 52.
- 2 Arendt, brev till Karl Jaspers 29 januari 1946, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 67.
- 3 Arendt, brev till Karl Jaspers 17 april 1952, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 217.
- 4 Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, s. 269ff. Jämför Heinrich Blücher, »A Lecture from the Common Course«, i *Within Four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936–1968*, red. Lotte Kohler (New York, San Diego och London: Harcourt, 1996), s. 390–400.
- 5 Mary McCarthy, *Gruppen*, övers. Amanda Svensson (Stockholm: Bonniers, 2017).
- 6 John Corry, »About New York: The West Side Intellectuals«, *New York Times*, 6 februari 1974, citerad efter Samantha Rose Hill, »Introduction. The Mother Tongue«, i *The Collected Poems of Hannah Arendt*, övers. Samantha Rose Hill och Genese Grill (New York: Lakeside, 2025), s. xviii.

- 7 Daniel Strand, *No Alternatives. The End of Ideology in the 1950s and the Post-Political World of the 1990s* (Stockholm: Stockholms universitet, 2016), s. 14.
- 8 Raymond Aron, »L'essence du totalitarisme selon Hannah Arendt«, *Critique*, januari 1954.
- 9 Studien om de totalitära elementen i marxismen arbetade Arendt framför allt med under åren 1952–1954. År 1953 höll hon en föreläsningsserie om »Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought« vid Princeton University. Se vidare: Hannah Arendt, »Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought«, *Social Research*, vol. 69, nr 2, 2002; Tema Weisman, *Hannah Arendt and Karl Marx. On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought* (Lanham: Lexington, 2014). Fragment, utkast, ofärdiga versioner och praktiskt taget helt klara texter som var avsedda att ingå i den tilltänkta men aldrig färdigställda boken publicerades 2018 i *Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buchs* som den första utgivna delen av Arendts *Kritische Gesamtausgabe*.
- 10 Arendt, »The Ex-Communists«, i *Essays in Understanding*, s. 396.
- 11 Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 11. »Traditionen och den moderna tiden« publicerades ursprungligen i *Partisan Review* redan 1954 och var en av essäerna hon lät trycka om i *Mellan det förflutna och framtiden*. I Arendt, *Modern Challenge to Tradition*, s. 463–503 återges olika varianter av artikeln.
- 12 Traditionen är besläktad med det romerska auktoritetsbegreppet (av latinets *auctoritas*, som betyder myndighet eller bemyndigande). Relationen mellan de båda begreppen beskriver Arendt som att det förgångna »har auktoritet i den utsträckning som det vidarebefordras som tradition« medan »auktoritet i den utsträckning som den presenterar sig själv som historia blir till tradition«. I båda fallen är det fråga om någonting hierarkiskt och normativt som människor erkänner och underkastar sig utan egentligt ifrågasättande. Traditionen och auktoriteten uppfattas höra till sakernas naturliga ordning, något som bara är och som fungerar förenande för de inblandade människorna. Arendt, »From Hegel to Marx«, i *The Promise of Politics*, s. 73. Rörande auktoritetsbegreppet, se även Hannah Arendt, *Om våld*, övers. Sven Hallén (Göteborg: Daidalos, 2008), s. 46. Om Arendts syn

- på relationen mellan tradition och auktoritet, se vidare Douglas Klusmeyer, »Hannah Arendt on Authority and Tradition«, i Patrick Hayden (red.), *Hannah Arendt. Key Concepts* (Durham: Acumen, 2014), s. 138–152.
- 13 Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 110.
- 14 Arendt, »Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought«, i *Thinking Without a Banister*, s. 11.
- 15 Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 27 (modifierad översättning). I »Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought« återkommer samma uppräkningsordning med den skillnaden att Arendt där byter ut den tredje punkten mot den att ingen människa kan vara fri som förslavar andra, medan de båda andra punkterna är identiska. Arendt, *Thinking Without a Banister*, s. 16. Jämför de olika utkasterna till och versionerna av »Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought« i *Modern Challenge to Tradition*, s. 245–436.
- 16 Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 27. Hennes sammanfogning, eller snarare sammanblandning, av Marx och Engels tänkande är ännu tydligare i föredraget »Von Hegel zu Marx«, i *Modern Challenge to Tradition*, s. 89–93. Sven-Eric Liedman har övertygande visat på skillnaderna mellan Marx och Engels, bland annat i *Karl Marx. En biografi* (Stockholm: Bonniers, 2015).
- 17 G.W.F. Hegel, *Andens fenomenologi*, övers. Brian Manning Delaney och Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2008), s. 173. Karl Marx, »Ur De ekonomisk-filosofiska manuskripten«, i *Människans frigörelse*, red. och övers. Sven-Eric Liedman (Göteborg: Daidalos, 1995), s. 126.
- 18 Karl Marx, *Kapitalet. Kritik av den politiska ekonomin. Bok 1. Kapitalets produktionsprocess*, övers. Ivan Bohman, 3 uppl. (Lund: Cavefors, 1974), s. 661.
- 19 Marx, »Tesar om Feuerbach«, i *Människans frigörelse*, s. 129.
- 20 Se t.ex. Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 13. Jämför Alexis de Tocqueville, *Om demokratin i Amerika*, övers. Erwin Rosenberg, del 2 (Stockholm: Atlantis, 1997), s. 424f.
- 21 Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 104.
- 22 Arendt, brev till Karl Jaspers 4 mars 1951, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 204.

- 23 Se Jaspers, brev till Arendt 29 december 1952, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 241.
- 24 Karl Jaspers, *Introduktion till filosofin*, övers. Anders Byttner (Stockholm: Bonniers, 1950). Delar av de bevarade manuskripten till Arendts bok har postumt satts samman och redigerats till en någorlunda enhet av Ursula Ludz i den 1993 publicerade volymen *Was is Politik?* En liknande utgåva finns också på engelska med titeln *The Promise of Politics*.
- 25 Arendt, »Walter Benjamin«, i *Men in Dark Times*, s. 204.
- 26 Det kan noteras att Arendt själv, till skillnad från såväl Carl Schmitt som flera nu verksamma politiska teoretiker som Chantal Mouffe, Pierre Rosanvallon och Slavoj Žižek, inte gör någon konsekvent distinktion mellan politik och det politiska. De flesta av hennes reflektioner i frågan kretsar dock helt klart kring det vidare begreppet det politiska, förstått i till exempel Rosanvallons mening som »allt det som konstituerar en politisk sammanslutning bortom partiernas omedelbara kamp om makten, bortom det vardagliga regeringsarbetet och institutionernas rutinmässiga verksamhet«. Pierre Rosanvallon, *Demokratin som problem*, övers. Oskar Söderlind (Hägersten: Tankekraft, 2009), s. 16. Se även Anders Burman, *Flykten från Hegel. Den postmoderna vänsterns genealogi* (Hägersten: Tankekraft, 2016), s. 80–87.
- 27 Hannah Arendt, »Vad är politik?«, i *Rätten till rättigheter*, s. 99.
- 28 Arendt, »Rätten till rättigheter«, s. 93. Simone de Beauvoir, *Det andra könet*, övers. Adam Inczèdy-Gombos och Åsa Moberg i samarbete med Eva Gothlin (Stockholm: Norstedts, 2002), s. 325.
- 29 Arendt, »Vad är frihet?«, i *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 160.
- 30 Hannah Arendt, »Vorwort zur zweiten Auflage«, i *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1958), opaginerat.
- 31 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2 uppl., »Preface to the Second Enlarged Edition« (april 1958), s. xii.
- 32 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2 uppl., s. 482.
- 33 Arendt, *Totalitarismens ursprung*, s. 56.
- 34 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2 uppl., s. 480.

- 35 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2 uppl., s. 494.
- 36 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2 uppl., s. 497.
- 37 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2 uppl., s. 501.
- 38 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2 uppl., s. 510.
- 39 Karl Jaspers, brev till Hannah Arendt 23 november 1957, i Arendt och Jaspers, *Briefwechsel*, s. 370. Den dokumentsamling som Jaspers skrev ett förord till var den av Melvin Lasky redigerade *Die ungarische Revolution. Die Geschichte des Oktober-Aufstandes nach Dokumenten, Meldungen, Augenzeugenberichten und dem Echo der Weltöffentlichkeit. Ein Weißbuch* (Berlin, 1958).
- 40 Hannah Arendt, »Totalitarian Imperialism. Reflections on the Hungarian Revolution«, *The Journal of Politics* 20:1, februari 1958, s. 5–43; Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2 uppl., kapitlet »Epilogue. Reflections on the Hungarian Revolution«, s. 480–510; omtryckt med titeln »The Hungarian Revolution and Totalitarian Imperialism«, i *Thinking Without a Banister*, s. 105–156; Arendt, *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, övers. Charlotte Beradt (München: Piper, 1958); omtryckt i Arendt, *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, red. Ursula Ludz (München: Piper, 2000). Innehållsligt skiljer sig den tyska versionen inte nämnvärt från epilogen till *The Origins of Totalitarianism*. Kapitlet som togs bort i senare upplagor finns inte med i Jim Jakobssons svenska översättning av *Totalitarismens ursprung*.
- 41 Arendt, *Totalitarismens ursprung*, s. 44.
- 42 Christopher Hitchens, »Reflections on Antisemitism«, i Roger Berkowitz, Jeffrey Katz och Thomas Keenan (red.), *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics* (New York: Fordham University Press 2010), s. 18. För en uppdaterad syn på Ungernrevolutionen, se Lee Congdon, Béla K. Király och Károly Nagy (red.), 1956. *The Hungarian Revolution and War for Independence* (Boulder: Social Science Monographs, 2006) och Victor Sebestyen, *Ungernrevolten 1956. Tolv dagar som skakade världen*, övers. Mia Mårtensson (Stockholm: Prisma, 2006).
- 43 Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 10f.
- 44 Arendt, *Totalitarismens ursprung*, s. 598.

## Den mänskliga tillvarons villkor

- 1 Arendt, *Människans villkor*, s. 28.
- 2 Arendt, *Människans villkor*, s. 25.
- 3 Harry Martinson, *Aniara. En revy om människan i tid och rum* (Stockholm: Bonniers, 1956).
- 4 Arendt, *Människans villkor*, s. 32.
- 5 Agnes Heller, »Hannah Arendt on Tradition and New Beginnings«, i Steven E. Aschheim (red.), *Hannah Arendt in Jerusalem* (Berkeley och London: University of California Press, 2001), s. 26. Jämför Jürgen Habermas som lyfter fram *Människans villkor* som Arendts »centrala filosofiska verk«; Habermas, »Maktbegreppet hos Hannah Arendt«, övers. Timo Menke, i Burman (red.), *Att läsa Arendt*, s. 102.
- 6 Martin Heidegger, *Vara och tid*, övers. Jim Jakobsson (Göteborg: Daidalos, 2013), s. 62.
- 7 Arendt, *Människans villkor*, s. 38. Se även Arendt, »Vad är politik?«, i *Rätten till rättigheter*, s. 99ff.
- 8 Arendt, *Människans villkor*, s. 35. Till skillnad från Heidegger är Arendt inte någon utpräglad väsenstänkare och i mångt och mycket står hon också främmande inför den egentlighetsjargong som Adorno kritiserade honom för. Se Theodor W. Adorno, *Egentlighetsjargongen. Till den tyska ideologin*, övers. Lars Bjurman (Stockholm och Stehag: Symposion, 1996).
- 9 Aristoteles, *Nikomachiska etiken*, övers. Charlotta Weigelt (Stockholm: Thales, 2023).
- 10 Jämför Jürgen Habermas, *Borgerlig offentlighet. Kategorierna »privat« och »offentligt« i det moderna samhället*, övers. Joachim Retzlaff, 4 uppl. (Lund: Arkiv, 2003).
- 11 Aristoteles, *Politiken*, övers. Karin Blomqvist (Jonsered: Paul Åströms förlag, 1993), s. 13.
- 12 Arendt, *Människans villkor*, s. 62.
- 13 Arendt, *Människans villkor*, s. 68.

- 14 John Locke, *Andra avhandlingen om styrelseskicket. En essä angående den civila styrelsens sanna ursprung, räckvidd och mål*, övers. Eva Backelin (Göteborg: Daidalos, 1998), s. 53.
- 15 Arendt, *Människans villkor*, s. 140.
- 16 Arendt, *Människans villkor*, s. 183f.
- 17 Arendt, *Människans villkor*, s. 180.
- 18 Arendt, *Människans villkor*, s. 184.
- 19 Arendt, *Människans villkor*, s. 203.
- 20 Rörande Arendts syn på atombomben, se »Europe and the Atom Bomb«, i *Essays in Understanding*, s. 418–422.
- 21 Arendt, *Människans villkor*, s. 35.
- 22 Arendt, *Människans villkor*, s. 239.
- 23 Se vidare Victoria Fareld, »Temporalt ansvar mellan minne och glömska. Förlåtelse och skuld hos Arendt«, i Ulrika Björk och Anders Burman (red.), *Konsten att handla – konsten att tänka. Hannah Arendt om det politiska* (Stockholm: Axl Books, 2011), s. 145–163; om olika temporaliteter i Arendts verk, se Frida Buhre, *Speaking Other Times. Hannah Arendt and the Temporality of Politics* (Uppsala: Uppsala University, 2019).
- 24 Arendt, *Människans villkor*, s. 290f. (översättning modifierad).
- 25 Jämför Benhabib, »Hannah Arendt och berättandets försonande kraft«, s. 23.

### Mörka tider, banala tider

- 1 Arendt, *Människans villkor*, s. 420.
- 2 Arendt, *Om mänskligheten i dystra tider*, s. 12.
- 3 Arendt, *Människans villkor*, s. 85.
- 4 Arendt, *Om mänskligheten i dystra tider*, s. 29.
- 5 Arendt, *Om mänskligheten i dystra tider*, s. 19.
- 6 Arendt, *Om mänskligheten i dystra tider*, s. 38.
- 7 Arendt, *Om mänskligheten i dystra tider*, s. 21.
- 8 Se till exempel Arendts brev till Gertrud och Karl Jaspers 31 januari 1959, i *Briefwechsel*, s. 398. Om det motsägelsefulla i den amerikanska demokratiska utvecklingen generellt, se James Kloppenberg, *Toward Democracy. The*

- Struggle for Self-Rule in European and American Thought* (Oxford och New York: Oxford University Press, 2016).
- 9 Arendt, brev till Jaspers 29 januari 1946, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 67.
- 10 Arendt, »Reflektioner kring händelserna i Little Rock«, övers. Oskar Söderlind, i *Rätten till rättigheter*, s. 112f.
- 11 Arendt, »Reflektioner kring händelserna i Little Rock«, s. 118.
- 12 Citerat efter Jerome Kohn, »A Note on the Text«, i Arendt, *Responsibility and Judgment*, s. xxxiv.
- 13 Ralph Ellison, *Who Speaks for the Negro?*, citerad i Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, s. 316 och Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 154. Se vidare Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question* (Bloomington: Indiana University Press, 2014).
- 14 Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, s. 316.
- 15 Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 20.
- 16 Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 199.
- 17 Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 195.
- 18 William Golding, *Flugornas herre*, övers. Sonja Bergvall (Stockholm: Bonniers, 1959).
- 19 Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 204.
- 20 Av detta skäl vänder hon sig också mot Deweys kritik av *laissez faire*-principen, som han uppfattar som källan till allt ont i det moderna samhället. I själva verket förhåller det sig tvärtom, menar Arendt: »helvetet kan endast etableras riktigt genom själva motsatsen till *laissez faire*, nämligen genom vetenskaplig planering.« Arendt, »The Ivory Tower of Common Sense«, i *Essays of Understanding*, s. 194.
- 21 Hannah Arendt, *Den banala ondskan. Eichmann i Jerusalem*, övers. Barbro Lundberg och Ingemar Lundberg (Göteborg: Daidalos, 1996), s. 239.
- 22 Arendt, brev till Jaspers 4 mars 1951, i Arendt och Jaspers, *Briefwechsel*, s. 202. Jämför Arendt, *Totalitarismens ursprung*, s. 576.
- 23 Arendt, »Answers to Questions Submitted by Samuel Grafton«, i *Jewish Writings*, s. 479.

- 24 Jaspers, brev till Arendt 19 oktober 1946, i *Briefwechsel 1926–1969*, s. 99. Jaspers *Die Schuldfrage* översattes till svenska av Alf Ahlberg som *Den tyska skuldfrågan. Ett bidrag till den tyska frågan* (Stockholm: Natur & Kultur, 1947).
- 25 Flertalet inlägg publicerades redan året efter *Eichmann in Jerusalem* i den av F.A. Krummacker redigerade antologin *Die Kontroverse. Hannah Arendt, Eichmann und die Juden* (München: Nymphenburger, 1964).
- 26 Se t.ex. Bettina Stangneth, *Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders* (Zürich: Arche, 2011).
- 27 Jämför Kenneth Hermele, *Inte som lamm till slakt. Judiskt motstånd under Förintelsen* (Stockholm: Ordfront, 2025).
- 28 Arendt, »The Eichmann Case and the Germans. A Conversation with Thilo Koch«, i *The Jewish Writings*, s. 487.
- 29 Arendt, »Jewish History, Revised«, i *The Jewish Writings*, s. 303–311.
- 30 Arendt, brev till Gershom Scholem 20 juli 1963, i Arendt och Scholem, *Der Briefwechsel*, s. 439.
- 31 Suzanne Vromen, »Jewish to the Core«, i Roger Berkowitz, Jeffrey Katz och Thomas Keenan (red.), *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics* (New York: Fordham University Press, 2010), s. 217; Bonnie Honig, »Mot en agonistisk feminism«, övers. Anders Burman, i Burman (red.), *Att läsa Arendt*, s. 175ff. Se vidare Bonnie Honig (red.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (University Park: The Pennsylvania State University, 1995).
- 32 Se t.ex. meningsutbytet mellan Arendt och Walter Laqueur 1964–1966. Inläggen i deras debatt finns samlade i Hannah Arendt, *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, red. Ron Feldman (New York: Grove Press, 1978), s. 252–279.

### Det revolutionära ögonblicket

- 1 Uttalandet om Princeton citerat efter Young-Breuhl, *Hannah Arendt*, s. 295.
- 2 Arendt, »Revolution och offentlig lycka«, övers. Anders Burman, s. 127 (översättningen modifierad).
- 3 Arendt, *Om revolutionen*, s. 42.

- 4 Arendt, *Om revolutionen*, s. 216.
- 5 För kritiska perspektiv på föreställningen om den rena politiken, se Shamal Kaveh, »Arendts storstädning av det politiska rummet«, i Björk och Burman (red.), *Konsten att handla – konsten att tänka*, s. 25–45 och Jacques Rancière, »The Thinking of Dissensus. Politics and Aesthetics«, i Paul Bowman och Richard Stamp (red.), *Reading Rancière* (London: Continuum, 2011), s. 1–17.
- 6 Se vidare Anders Burman, *Dissensus. Drömmar och mardrömmar i demokratin idéhistoria* (Stockholm: Natur & Kultur, 2021).
- 7 Arendt, »Samtal med Adelbert Reif«, övers. Erik Tängerstad, i *Rätten till rättigheter*, s. 190 (översättningen modifierad).
- 8 Bob Dylan, »Tangled Up in Blue«, i Dylan, *Sångtexter 1961–2012* (Stockholm: Norstedts, 2016), s. 332.
- 9 Arendt, *Om våld*, s. 23. Jämför Arendt, brev till Mary McCarthy 21 december 1968, i *Between Friends*, s. 229f.
- 10 Arendt, »Samtal med Günter Gaus«, s. 45.
- 11 Hannah Arendt, »Kollektivt ansvar«, övers. Ulrika Björk, i *Rätten till rättigheter*, s. 147.
- 12 Arendt, »Kollektivt ansvar«, s. 143.
- 13 Arendt, *Om våld*, s. 56.
- 14 Jean-Paul Sartre, »Förord«, i Frantz Fanon, *Jordens fördömda*, övers. Per-Olov Zennström (Stockholm: Rabén & Sjögren, 1969), s. 26. Arendt, *Om våld*, s. 24. Om Arendts syn på makt och våld, se vidare Habermas, »Maktbegreppet hos Hannah Arendt«, och Paul Ricoeur, »Makt och våld«, övers. Gunnar Holmbäck, båda i Burman (red.), *Att läsa Arendt*, s. 115–136.
- 15 Arendt, *Om våld*, s. 9.
- 16 Arendt, »Samtal med Adelbert Reif«, s. 191.
- 17 När Arendt hälsade på Jaspers i Basel hösten 1965 tänkte hon att det kanske var sista gången de sågs. Arendt, brev till Mary McCarthy 20 oktober 1965, i *Between Friends*, s. 189.
- 18 Arendt, »Ansprache von Hannah Arendt anlässlich der öffentlichen Gedenkfeier der Universität Basel am 4. März 1969«, i Arendt och Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969*, s. 719.

- 19 Arendt, brev till Mary McCarthy 22 november 1970, i *Between Friends*, s. 269.  
 20 Arendt, [Utan titel], i »Våra ögon, vår värld«, s. 60 (lätt modifierad).

### Tillbakadragandet från världen

- 1 Jean-François Lyotard, *The Inhuman. Reflections on Time*, övers. Geoffrey Bennington och Rachel Bowlby (Stanford: Stanford University Press, 1991), s. 128.
- 2 Martin Heidegger, *Brev om humanismen*, övers. Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 1996), s. 5f. Jacques Derrida, *Fichus. Discours de Francfort* (Paris: Galilée, 2002), s. 21; citeras även i Rodolphe Gasché, *The Honor of Thinking. Critique, Theory, Philosophy* (Stanford: Stanford University Press, 2007), s. 8.
- 3 Hannah Arendt, »Tänkande och moraliska överväganden«, övers. Annika Persson, i Ulla M. Holm, Eva Mark och Annika Persson (red.), *Tanke, känsla, identitet* (Göteborg: Anamma, 1997), s. 51.
- 4 Jämför den tyska utgåvan som bär titeln *Vom Leben des Geistes*, 2 vol. (Zürich: Piper, 1979), och den danska översättningen, *Åndens liv*, övers. Joachim Wrang (Aarhus: Klim, 2019).
- 5 Arendt, »Tänkande och moraliska överväganden«, s. 51.
- 6 Platon, *Sokrates försvarstal*, i *Skrifter*, bok 1, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2000), 30e, s. 31.
- 7 Arendt, *The Life of the Mind, Kritische Gesamtausgabe*, band 14:1, s. 174.
- 8 William Shakespeare, *Rickard III*, övers. Lars Huldén (Stockholm: Ordfront, 1989), s. 139. Arendt, »Tänkande och moraliska överväganden«, s. 68; *The Life of the Mind*, band 14:1, s. 177.
- 9 Arendt, *Människans villkor*, s. 424. Se även Arendt, *The Life of the Mind, Kritische Gesamtausgabe*, band 14:1, s. 19, 117.
- 10 »Hannah Arendt on Hannah Arendt«, i *Thinking without a Banister*, s. 449.
- 11 Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 20.
- 12 Immanuel Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt (Stockholm: Thales, 2004). Arendt, *The Life of the Mind, Kritische Gesamtausgabe*, band 14:1, s. 67.

## Noter

- 13 Arendt, *The Life of the Mind, Kritische Gesamtausgabe*, band 14:1, s. 64.
- 14 Heidegger, *Brev om humanismen*, s. 6. Om Heideggers sammankoppling av tänkandet och varat, se även Gasché, *The Honor of Thinking*, s. 8.
- 15 Arendt, *The Life of the Mind, Kritische Gesamtausgabe*, band 14:1, s. 26. (i originalet är de två första meningarna i citatet kursiverade); Heidegger, *Vara och tid*, s. 16.
- 16 Arendt, *The Life of the Mind, Kritische Gesamtausgabe*, band 14:1, s. 181.
- 17 Arendt, *Vom Leben des Geistes*, del 2, s. 210. För en diskussion om perspektivistiskt eller representativt tänkande, se vidare Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 256. Om Arendts syn på tänkandets funktioner, se Georg Kateb, »Fiction as Poison«, i Roger Berkowitz, Jeffrey Katz och Thomas Keenan (red.), *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics* (New York: Fordham University Press, 2010).
- 18 Immanuel Kant, *Kritik av omdömeskraften*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2003). Se vidare Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*.
- 19 Arendt, *Denktagebuch*, del 1, s. 143 (oktober 1951); *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 17.
- 20 Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 240.
- 21 Arendt, *Denktagebuch*, del 2, s. 770 (april 1970).
- 22 Arendt, *Totalitarismens ursprung*, s. 240.
- 23 Jean-François Lyotard, *Det postmoderna tillståndet. Rapport om kunskapen*, övers. Mats Leffler och Håkan Liljelund (Göteborg: Arche Press, 2016).
- 24 Arendt, *Om revolutionen*, s. 64.
- 25 »Hannah Arendt on Hannah Arendt«, i *Thinking without a Banister*, s. 470; se även M.A. Hill (red.), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World* (New York: St. Martins Press, 1979), s. 334.
- 26 Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 163.
- 27 Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 204f.
- 28 »Hannah Arendt on Hannah Arendt«, i *Thinking without a Banister*, s. 470.

# Litteratur

- Adorno, Theodor W., *Egentlighetsjargongen. Till den tyska ideologin*, övers. Lars Bjurman (Stockholm och Stehag: Symposion, 1996).
- Arendt, Hannah, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation* (Berlin: Springer Verlag, 1929).
- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, 2 uppl. (Cleveland och New York: Meridian, 1958).
- Arendt, Hannah, *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, övers. Charlotte Beradt (München: Piper, 1958).
- Arendt, Hannah, »Vorwort zur zweiten Auflage«, i *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1958).
- Arendt, Hannah, »Totalitarian Imperialism. Reflections on the Hungarian Revolution«, *The Journal of Politics* 20:1, februari 1958.
- Arendt, Hannah, *Den banala ondskan. Eichmann i Jerusalem*, övers. Barbro och Ingemar Lundberg (Stockholm: Aldus och Bonniers, 1964).
- Arendt, Hannah, *Men in Dark Times* (New York: Harcourt Brace & Company, 1968).
- Arendt, Hannah, *Om våld*, övers. Sven Hallén (Stockholm: Aldus och Bonniers, 1970).
- Arendt, Hannah, *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, red. Ron Feldman (New York: Grove Press, 1978).
- Arendt, Hannah, *Vom Leben des Geistes*, 2 vol. (Zürich: Piper, 1979).
- Arendt, Hannah, *Zur Zeit. Politische Essays*, red. Marie Luise Knott (Hamburg: Rotbuch-Verlag, 1986).
- Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, red. Ronald Beiner (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).

## Litteratur

- Arendt, Hannah, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, red. Ursula Ludz (München: Piper, 1993).
- Arendt, Hannah, *Essays in Understanding 1930–1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, red. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 1994).
- Arendt, Hannah, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, red. Ursula Ludz (München: Piper, 1996).
- Arendt, Hannah, *Love and Saint Augustine*, red. Johanna Vecchiarelli och Judith Chlius Stark (Chicago och London: The University of Chicago Press, 1996).
- Arendt, Hannah, *Den banala ondskan. Eichmann i Jerusalem*, övers. Barbro Lundberg och Ingemar Lundberg (Göteborg: Daidalos, 1996).
- Arendt, Hannah, »Tänkande och moraliska överväganden«, övers. Annika Persson, i Ulla M. Holm, Eva Mark och Annika Persson (red.), *Tanke, känsla, identitet* (Göteborg: Anamma, 1997).
- Arendt, Hannah, *Människans villkor. Vita activa*, övers. Joachim Retzlaff (Göteborg: Daidalos, 1998).
- Arendt, Hannah, *Le Concept d'amour chez Augustin. Essai d'interprétation philosophique*, övers. Anne-Sophie Astrup (Marseille: Rivages, 2000).
- Arendt, Hannah, *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die Deutsch-jüdische Emigrantenzeitung »Aufbau« 1941–1945*, red. Marie Luise Knott (München och Zürich: Piper, 2000).
- Arendt, Hannah, *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, red. Ursula Ludz (München: Piper, 2000).
- Arendt, Hannah, *Denktagebuch, 1950–1973*, red. Ursula Ludz och Ingeborg Nordmann, 2 vol. (München: Piper, 2002).
- Arendt, Hannah, »Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought«, *Social Research*, vol. 69, nr 2, 2002.
- Arendt, Hannah, »Ur Rahel Varnhagen«, övers. Svenja Hums, *Ord & Bild* nr 2–3, 2002.
- Arendt, Hannah, *Responsibility and Judgment*, red. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2003).

- Arendt, Hannah, *Mellan det förflutna och framtiden. Åtta övningar i politiskt tänkande*, övers. Annika Ruth Persson (Göteborg: Daidalos, 2004).
- Arendt, Hannah, *The Promise of Politics*, red. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2005).
- Arendt, Hannah, *The Jewish Writings*, red. Jerome Kohn och Ron H. Feldman (New York: Schocken Books, 2007).
- Arendt, Hannah, *Reflections on Literature and Culture*, red. Susannah Young-Ah Gottlieb (Stanford: Stanford University Press, 2007).
- Arendt, Hannah, *Om våld*, övers. Sven Hallén (Göteborg: Daidalos, 2008).
- Arendt, Hannah, *Totalitismens ursprung*, övers. Jim Jakobsson (Göteborg: Daidalos, 2016).
- Arendt, Hannah, *Rätten till rättigheter. Politiska texter i urval*, red. Anders Burman (Hägersten: Tankekraft, 2017).
- Arendt, Hannah, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, red. Frauke A. Kurbacher (Hamburg: Meiner Felix Verlag, 2018).
- Arendt, Hannah, *Thinking without a Banister. Essays in Understanding 1953–1975*, red. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2018).
- Arendt, Hannah, *The Modern Challenge to Tradition. Fragmente eines Buchs, Kritische Gesamtausgabe / Complete Works band 6*, red. Barbara Hahn, James McFarland, Ingo Kieslich och Ingeborg Nordmann (Göttingen: Wallstein, 2018).
- Arendt, Hannah, *Den sista intervjun och andra konversationer*, övers. Erik Thompson (Stavnsås: Sjösa, 2018).
- Arendt, Hannah, *Sechs Essays. Die Verborgene Tradition, Kritische Gesamtausgabe / Complete Works band 3*, red. Barbara Hahn, Barbara Breysach och Christian Pischel (Göttingen: Wallstein, 2019).
- Arendt, Hannah, *Åndens liv*, övers. Joachim Wrang (Aarhus: Klim, 2019).
- Arendt, Hannah, *Om revolutionen*, övers. Henrik Gundenäs (Göteborg: Daidalos, 2020).
- Arendt, Hannah, *Rabel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin / Rabel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman, Kritische Gesamtausgabe /*

## Litteratur

- Complete Works* band 2, red. Barbara Hahn, Johanna Egger och Friederika Wein (Göttingen: Wallstein, 2021).
- Arendt, Hannah, *The Life of the Mind, Kritische Gesamtausgabe / Complete Works* band 14:1–14:2, red. Wout Cornelissen, Thomas Bartscherer och Anne Eusterschulte (Göttingen: Wallstein, 2024).
- Arendt, Hannah, *Om mänskligheten i dystra tider. Tankar om Lessing*, övers. Charlotta Seiler Brylla och Viktor Brylla (Stockholm: Faethon, 2025).
- Arendt, Hannah, »*Våra ögon, vår värld.*« *Samlade dikter*, övers. Tora Lane och Marica Sá Cavalcante Schuback (Stockholm: Faethon, 2025).
- Arendt, Hannah och Günther Anders, *Schreib doch mal hard facts über Dich. Briefe 1939 bis 1975* (München: Piper, 2018).
- Arendt, Hannah och Heinrich Blücher, *Briefe 1936–1968*, red. Lotte Köhler (München: Piper, 1996).
- Arendt, Hannah och Kurt Blumenfeld, »...*in keinem Besitz verwurzelt.*« *Die Korrespondenz*, red. Ingeborg Nordmann och Iris Pilling (Hamburg: Rotbuch-Verlag, 1995).
- Arendt, Hannah och Hermann Broch, *Briefwechsel 1946 bis 1951*, red. Paul Lützel (Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1996).
- Arendt, Hannah och Hans Magnus Enzensberger, »Politik und Verbrechen. Ein Briefwechsel«, *Merkur* nr 4 1965.
- Arendt, Hannah och Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse aus den Nachlässen*, red. Ursula Ludz (Frankfurt am Main: Klostermann, 1998).
- Arendt, Hannah och Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969*, red. Lotte Köhler och Hans Saner (München: Piper, 1985).
- Arendt, Hannah och Owe Johnson, »Die Briefwechsel 1967–1975«, red. Eberhard Fahlke och Thomas Wild (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004).
- Arendt, Hannah och Alfred Kazin, »The Correspondence between Hannah Arendt and Alfred Kazin«, red. Helgard Mahrtdt, *Samtiden* nr 1 2005.
- Arendt, Hannah och Mary McCarthy, *Between Friends. The Correspondence 1949–1975*, red. Carol Brightman (New York: Harcourt Brace, 1995).

- Arendt, Hannah och Gershom Scholem, *Der Briefwechsel*, red. Marie-Luise Knott och David Heredia (Berlin: Jüdischer Verlag, 2010).
- Arendt, Hannah och Paul Tillich, »Briefwechsel«, red. Christoph Alt och Claudia Schulze, *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte*, band 9, 2002.
- Arendt, Hannah och Eric Voegelin, *Disput über den Totalitarismus. Texte und Briefe* (Göttingen: V&R Unipress, 2015).
- Aristoteles, *Politiken*, övers. Karin Blomqvist (Jonsered: Paul Åströms förlag, 1993).
- Aristoteles, *Nikomachiska etiken*, övers. Charlotta Weigelt (Stockholm: Thales, 2023).
- Aron, Raymond, »L'essence du totalitarisme selon Hannah Arendt«, *Critique*, januari 1954.
- Augustinus, *Bekännelser*, övers. Bengt Ellenberger (Skellefteå: Artos, 1990).
- Balibar, Étienne, »(De)konstruktionen av det mänskliga som en mänsklig institution. Reflektioner om koherensen i Hannah Arendts praktiska filosofi«, övers. Anders Burman, i Burman (red.), *Att läsa Arendt* (Hägersten: Tankekraft, 2017).
- Bartonek, Anders och Anders Burman (red.), *Att läsa Hegel* (Hägersten: Tankekraft, 2012).
- Bartonek, Anders och Anders Burman (red.), *Hegelian Marxism. The Uses of Hegel's Philosophy in Marxist Theory from Georg Lukács to Slavoj Žižek* (Huddinge: Södertörns högskola, 2018).
- Beauvoir, Simone de, *Det andra könet*, övers. Adam Inczedy-Gombos och Åsa Moberg i samarbete med Eva Gothlin (Stockholm: Norstedts, 2002).
- Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 2 uppl. (Lanham: Rowman & Littlefield, 2000).
- Benhabib, Seyla, »Arendt's *Eichmann in Jerusalem*«, i Dana Villa (red.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- Benhabib, Seyla, »Hannah Arendt och berättandets försonande kraft«, övers. Anders Burman, i Anders Burman (red.), *Att läsa Arendt* (Hägersten: Tankekraft, 2017).

## Litteratur

- Benjamin, Walter, *Essayer om Brecht*, övers. Carl-Henning Wijkmark (Staffanstorps: Cavefors, 1971).
- Benjamin, Walter, *Bild och dialektik. Essayer i urval*, red. och övers. Carl-Henning Wijkmark (Staffanstorps: Cavefors, 1969).
- Benjamin, Walter, *Paris, 1800-talets huvudstad. Passagearbetet*, red. Rolf Tiedemann, övers. Ulf Peter Hallberg, 3 vol. (Stockholm: Symposion, 1990–1992).
- Berggren, Henrik, *Historien om New York* (Lund: Historiska media, 2019).
- Bernstein, Richard, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (London: Polity, 1996).
- Bernstein, Richard, *Varför läsa Hannah Arendt idag?*, övers. Henrik Gundenäs (Göteborg: Daidalos, 2019).
- Bexelius, Maria, »Arendt och rätten till rättigheter«, i Ulrika Björk och Anders Burman (red.), *Konsten att handla – konsten att tänka. Hannah Arendt om det politiska* (Stockholm: Axl Books, 2011).
- Blücher, Heinrich, »A Lecture from the Common Course«, i *Within Four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936–1968*, red. Lotte Kohler (New York, San Diego och London: Harcourt, 1996).
- Brecht, Bertolt, *Tolvskillingsoperan*, övers. Ebbe Linde (Stockholm: Tiden, 1950).
- Brecht, Bertolt, *Dikter 1918–1956*, övers. Arnold Ljungdahl (Stockholm: Bonniers, 1964).
- Brecht, Bertolt, *Gesammelte Werke*, vol. 4 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967).
- Brockman, Hartmut, *Deutsche Geschichte im Osten Europas. Ostpreußen und Westpreußen*, 3 uppl. (Berlin: Siedler, 1995).
- Brosch, Hermann, *Vergilii död*, övers. Harry Järv (Stockholm: Atlantis, 1986).
- Buhre, Frida, *Speaking Other Times. Hannah Arendt and the Temporality of Politics* (Uppsala: Uppsala University, 2019).
- Burill, John (red.), *Kritisk teori* (Göteborg: Daidalos, 1987).
- Burman, Anders, *Flykten från Hegel. Den postmoderna vänsterns genealogi* (Hägersten: Tankekraft, 2016).
- Burman, Anders (red.), *Att läsa Arendt* (Hägersten: Tankekraft, 2017).

- Burman, Anders, *Dissensus. Drömmar och mardrömmar i demokratin idéhistoria* (Stockholm: Natur & Kultur, 2021).
- Butler, Judith, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-century France* (New York: Columbia University Press, 1999).
- Canovan, Margaret, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought* (New York: Cambridge University Press, 1992).
- Cavalcante Schuback, Marcia Sá, *Mellan lögn och verklighet. En essä om tvekydighetens fascism* (Stockholm: Faethon, 2025).
- Cavarero, Adriana, *Surging Democracy. Notes on Hannah Arendt's Political Thought*, övers. Matthew Gervase (Stanford: Stanford University Press, 2021).
- Congdon, Lee, Béla K. Király och Károly Nagy (red.), 1956. *The Hungarian Revolution and War for Independence* (Boulder: Social Science Monographs, 2006).
- Dahl, Axel, *Odödlighetsproblemet hos Augustinus* (Lund: Lindstedts, 1935).
- Derrida, Jacques, *Fichus. Discours de Francfort* (Paris: Galilée, 2002).
- Descombes, Vincent, *Modern fransk filosofi 1933–1978*, övers. Gustaf Gimdal (Göteborg: Röda bokförlaget, 1988).
- Dylan, Bob, *Sångtexter 1961–2012* (Stockholm: Norstedts, 2016).
- Döblin, Alfred, *Berlin Alexanderplatz*, övers. Ulrika Wallenström (Lund: Ekstrand, 1978).
- Eiland, Howard och Michael W. Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life* (Cambridge, MA och London: The Belknap Press, 2014).
- Ettinger, Elzbieta, *Hannah Arendt, Martin Heidegger*, övers. Eva Sjöstrand (Stockholm: Natur & Kultur, 1997).
- Fareld, Victoria, »Temporalt ansvar mellan minne och glömska. Förlåtelse och skuld hos Arendt«, i Ulrika Björk och Anders Burman (red.), *Konsten att handla – konsten att tänka. Hannah Arendt om det politiska* (Stockholm: Axl Books, 2011).
- Förenta Nationerna, *Allmän förklaring om de mänskliga rättigheterna* (Stockholm: Svenska FN-förbundet, 2008).
- Gasché, Rodolphe, *The Honor of Thinking. Critique, Theory, Philosophy* (Stanford: Stanford University Press, 2007).

## Litteratur

- Gilje, Nils, *Hitlers filosofer. Filosofi och nationalsocialism i Tredje riket*, övers. Svenja Hums (Göteborg: Daidalos, 2026).
- Gines, Kathryn T., *Hannah Arendt and the Negro Question* (Bloomington: Indiana University Press, 2014).
- Glinski, Gerhard von och Peter Wörste, *Königsberg. Die ostpreussische Hauptstadt in Geschichte und Gegenwart* (Bad Münstereifel: Westkreuz-Verlag, 1990).
- Golding, William, *Flugornas herre*, övers. Sonja Bergvall (Stockholm: Bonniers, 1959).
- Grunenberg, Antonia, »Die Figur des Paria zwischen Bohème und Politik. Überlegungen zu einer unterschätzten Denkfigur im Arendtschen Denken«, i Wolfgang Heuer och Irmela von der Lühe (red.), *Dichterisch denken – Hannah Arendt und die Künste. Literatur und Kunst im Denken Hannah Arendts* (Göttingen: Wallstein, 2007).
- Gündogdu, Ayten, *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants* (New York: Oxford University Press, 2015).
- Habermas, Jürgen, »Ernst Bloch – a Marxist Romantic«, *Salmagundi*, nr 10–11, 1969–1970.
- Habermas, Jürgen, *Borgerlig offentlighet. Kategorierna »privat« och »offentligt« i det moderna samhället*, övers. Joachim Retzlaff, 4 uppl. (Lund: Arkiv, 2003).
- Habermas, Jürgen, »Maktbegreppet hos Hannah Arendt«, övers. Timo Menke, i Anders Burman (red.), *Att läsa Arendt* (Hägersten: Tankekraft, 2017).
- Hansen, Philip, *Hannah Arendt. Politik, historia och medborgarskap*, övers. Stefan Jordebrandt och Cecilia Elvstam (Göteborg: Daidalos, 1995).
- Hegel, G.W.F., *Andens fenomenologi*, övers. Brian Manning Delaney och Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2008).
- Heidegger, Martin, »Vad innebär tänkandet?«, i *Teknikens väsen och andra uppsatser*, övers. Richard Matz (Stockholm: Rabén & Sjögren, 1974).
- Heidegger, Martin, *Brev om humanismen*, övers. Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 1996).
- Heidegger, Martin, *Vara och tid*, övers. Jim Jakobsson (Göteborg: Daidalos, 2013).

- Heller, Agnes, »Hannah Arendt on Tradition and New Beginnings«, i Steven E. Aschheim (red.), *Hannah Arendt in Jerusalem* (Berkeley och London: University of California Press, 2001).
- Heller, Anne C., *Hannah Arendt. A Life in Dark Times* (New York: Open Roads, 2015).
- Hermele, Kenneth, *Inte som lamm till slakt. Judiskt motstånd under Förrintelsen* (Stockholm: Ordfront, 2025).
- Heuer, Wolfgang, Bernd Heiter och Stefanie Rosenmüller (red.), *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart och Weimar: J. B. Metzler, 2011).
- Hill, M.A. (red.), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World* (New York: St. Martins Press, 1979).
- Hill, Samantha Rose, *Hannah Arendt* (London: Reaktion Books, 2021).
- Hill, Samantha Rose, »Introduction. The Mother Tongue«, i *The Collected Poems of Hannah Arendt*, övers. Samantha Rose Hill och Genese Grill (New York: Lakeside, 2025).
- Hitchens, Christopher, »Reflections on Antisemitism«, i Roger Berkowitz, Jeffrey Katz och Thomas Keenan (red.), *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics* (New York: Fordham University Press, 2010).
- Hobsbawm, Eric J., *Ytterligheternas tidsålder. Det korta 1900-talet: 1914–1991*, övers. Lena Lundgren (Stockholm: Prisma, 1997).
- Honig, Bonnie (red.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (University Park: The Pennsylvania State University, 1995).
- Honig, Bonnie, »Mot en agonistisk feminism«, övers. Anders Burman, i Anders Burman (red.), *Att läsa Arendt* (Hägersten: Tankekraft, 2017).
- Horkheimer, Max och Theodor W. Adorno, *Upplysningens dialektik. Filosofiska fragment*, övers. Lars Bjurman och Carl-Henning Wijkmark, 3 uppl. (Göteborg: Daidalos, 2012).
- Hultgren, Gunnar, *Det evangeliska kärleksbudet hos Augustinus, dess filosofiska och teologiska tolkning i hans skrifter 386–400* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse, 1939).

## Litteratur

- Jaspers, Karl, *Den tyska skuldfrågan. Ett bidrag till den tyska frågan*, övers. Alf Ahlberg, (Stockholm: Natur & Kultur, 1947).
- Jaspers, Karl, *Introduktion till filosofin*, övers. Anders Byttner (Stockholm: Bonniers, 1950).
- Jay, Martin, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950* (Boston: Little, Brown and Company, 1973).
- Johansen, Maria, »Hannah Arendt och samtidens nya människa«, *Glänta* nr 2 2014.
- Jonas, Hans, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1930).
- Kant, Immanuel, »Svar på frågan: Vad är upplysning?«, övers. Joachim Retzlaff, i Brutus Östling (red.), *Vad är upplysning?* (Stockholm och Stehag: Symposion, 1989).
- Kant, Immanuel, *Kritik av omdömeskraften*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2003).
- Kant, Immanuel, *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt (Stockholm: Thales, 2004).
- Karlsson, Klas-Göran och Kim Salomon, *1920-talet. En spegel för vår tid* (Stockholm: Natur & Kultur, 2024).
- Kateb, Georg, »Fiction as Poison«, i Roger Berkowitz, Jeffrey Katz och Thomas Keenan (red.), *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics* (New York: Fordham University Press, 2010).
- Kaveh, Shamal, »Arendts storstädning av det politiska rummet«, i Ulrika Björk och Anders Burman (red.), *Konsten att handla – konsten att tänka. Hannah Arendt om det politiska* (Stockholm: Axl Books, 2011).
- King, Richard H., *Arendt and America* (Chicago och London: The University of Chicago Press, 2015).
- Kloppenbergs, James, *Toward Democracy. The Struggle for Self-Rule in European and American Thought* (Oxford och New York: Oxford University Press, 2016).

- Klusmeyer, Douglas, »Hannah Arendt on Authority and Tradition«, i Patrick Hayden (red.), *Hannah Arendt. Key Concepts* (Durham: Acumen, 2014).
- Kojève, Alexandre, »Sammanfattande kommentar till de sex första kapitlen av *Andens fenomenologi*«, övers. Carl Montan, i Anders Burman och Anders Bartonek (red.), *Att läsa Hegel* (Hägersten: Tankekraft, 2012).
- Kristeva, Julia, *Hannah Arendt*, övers. Ross Guberman (New York: Columbia University Press, 2001).
- Krummacher, F.A. (red.), *Die Kontroverse. Hannah Arendt, Eichmann und die Juden* (München: Nymphenburger, 1964).
- Large, David Clay, *Berlin. A Modern History* (London: Allen Lane, 2001).
- Lasky, Melvin (red.), *Die ungarische Revolution. Die Geschichte des Oktober-Aufstandes nach Dokumenten, Meldungen, Augenzeugenberichten und dem Echo der Weltöffentlichkeit. Ein Weißbuch* (Berlin, 1958).
- Lazare, Bernard, *Job's Dungheap. Essays on Jewish Nationalism and Social Revolution*, red. Hannah Arendt, övers. Harry Lorin Binsse (New York: Schocken Books, 1948).
- Liedman, Sven-Eric, *Karl Marx. En biografi* (Stockholm: Bonniers, 2015).
- Locke, John, *Andra avhandlingar om styrelseskicket. En essä angående den civila styrelsens sanna ursprung, räckvidd och mål*, övers. Eva Backelin (Göteborg: Daidalos, 1998).
- Lütkehaus, Ludger, »Vorwort«, i Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, red. Ludger Lütkehaus (Berlin: Philo, 2003).
- Lyotard, Jean-François, *The Inhuman. Reflections on Time*, övers. Geoffrey Bennington och Rachel Bowlby (Stanford: Stanford University Press, 1991).
- Lyotard, Jean-François, *Det postmoderna tillståndet. Rapport om kunskapen*, övers. Mats Leffler och Håkan Liljeland (Göteborg: Arche Press, 2016).
- Löwy, Michael, *Fire Alarm. Reading Walter Benjamin's »On the Concept of History«*, övers. Chris Turne (London: Verso, 2005).
- Maier-Katkin, Daniel, *Stranger from Abroad. Hannah Arendt, Martin Heidegger, Friendship and Forgiveness* (New York och London: W. W. Norton & Company, 2010).

## Litteratur

- Malmsten, Bodil, *Det här är hjärtat* (Stockholm: Rönnells, 2015).
- Martinson, Harry, *Aniara. En revy om människan i tid och rum* (Stockholm: Bonniers, 1956).
- Marx, Karl, *Kapitalet. Kritik av den politiska ekonomin. Bok 1. Kapitalets produktionsprocess*, övers. Ivan Bohman, 3 uppl. (Lund: Cavefors, 1974).
- Marx, Karl, »Ur De ekonomisk-filosofiska manuskripten«, i *Människans frigörelse*, red. och övers. Sven-Eric Liedman (Göteborg: Daidalos, 1995).
- McCarthy, Mary, *Gruppen*, övers. Amanda Svensson (Stockholm: Bonniers, 2017).
- Meyer, Thomas, *Hannah Arendt. Die Biographie* (München: Piper, 2023).
- Mitchell, Andrew J. och Peter Trawny (red.), *Heidegger's Black Notebooks. Responses to Anti-Semitism* (New York: Columbia University Press, 2017).
- Nordin, Svante, *Filosofernas krig. Den europeiska filosofin under första världskriget* (Nora: Nya Doxa, 1998).
- Nygren, Anders, »Amor proximi hos Augustinus«, *Teologisk tidskrift* nr 3 1932.
- Nygren, Anders, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape*, 2 vol. (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse, 1930–1936).
- Ott, Hugo, *Fallet Heidegger*, övers. Yngve Andersson (Göteborg: Daidalos, 1991).
- Persson, Annika Ruth, *Hannah Arendts 1940-tal. En ickebiografi i tre delar* (Göteborg: Kabusa, 2014).
- Petzäll, Åke, *Etikens sekularisering. Dess betingelser inom kristen spekulation med särskild hänsyn till Augustinus* (Göteborg: Göteborgs högskola, 1935).
- Platon, *Sokrates försvarstal*, i *Skrifter*, bok 1, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis 2000).
- Power, Samantha, »Inledning«, i Hannah Arendt, *Totalitarismens ursprung*, övers. Jim Jakobsson (Göteborg: Daidalos, 2016).
- Putz, Kerstin, »The Letters of Günther Anders. His Correspondence with Hannah Arendt«, i Günter Bischof, Jason Dawsey och Bernhard Fetz (red.), *The Life and Work of Günther Anders. Émigré, Iconoclast, Philosopher, Man of Letters* (Innsbruck: Studienverlag, 2014).

- Rancière, Jacques, »The Thinking of Dissensus. Politics and Aesthetics«, i Paul Bowman och Richard Stamp (red.), *Reading Rancière* (London: Continuum, 2011).
- Rensmann, Lars och Samit Gandesha (red.), *Arendt and Adorno. Political and Philosophical Investigations* (Stanford: Stanford University Press, 2012).
- Richie, Alexandra, *Faust's Metropolis. A History of Berlin* (London: Harper-Collins, 1998).
- Ricoeur, Paul, »Makt och våld«, övers. Gunnar Holmbäck, i Anders Burman (red.), *Att läsa Arendt* (Hägersten: Tankekraft, 2017).
- Rilke, Rainer Maria, *Duinoelegier*, övers. Camilla Hammarström (Stockholm: Lejd, 2021).
- Ringer, Fritz, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890–1933* (Hanover: University Press of New England, 1990).
- Rosanvallon, Pierre, *Demokratin som problem*, övers. Oskar Söderlind (Hägersten: Tankekraft, 2009).
- Ruin, Hans, *Frihet, ändlighet, historicitet. Essäer om Heideggers filosofi* (Stockholm: Ersatz, 2013).
- Sartre, Jean-Paul, »Förord«, i Frantz Fanon, *Jordens fördömda*, övers. Per-Olov Zennström (Stockholm: Rabén & Sjögren, 1969).
- Sartre, Jean-Paul, *Existentialismen är en humanism*, övers. Hans Johanson (Umeå: h:ström, 2020).
- Saunders, Natascha, *From Subjectivity to Agency. Michel Foucault and Hannah Arendt on »Refugees«, »Problems« and »Solutions«* (Saint Andrews: University of Saint Andrews, 2015).
- Scholem, Gershom, *Walter Benjamin. Historien om en vänskap*, övers. Christian Nilsson (Umeå: h:ström, 2023).
- Schöttker, Detlev och Erdmut Wizisla (red.), *Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006).
- Scott, Joanna Vecchiarelli, »Preface. Rediscovering *Love and Saint Augustine*«, i Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, red. Joanna Vecchiarelli Scott och Judith Chelius Stark (Chicago och London: The University of Chicago Press, 1996).

## Litteratur

- Sebestyen, Victor, *Ungernrevolten 1956. Tolv dagar som skakade världen*, övers. Mia Mårtensson (Stockholm: Prisma, 2006).
- Selberg, Anna-Karin, *Politics and Truth. Heidegger, Arendt and the Modern Political Lie* (Huddinge: Södertörns högskola, 2021).
- Shakespeare, William, *Rickard III*, övers. Lars Huldén (Stockholm: Ordfront, 1989).
- Sjöholm, Cecilia, *Att se saker med Arendt. Konst, estetik, politik* (Göteborg: Daidalos, 2020).
- Stangneth, Bettina, *Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders* (Zürich: Arche, 2011).
- Stonebridge, Lyndsey, *We Are Free to Change the World. Hannah Arendt's Lessons in Love and Disobedience* (London och New York: Hogarth, 2024).
- Strand, Daniel, *No Alternatives. The End of Ideology in the 1950s and the Post-Political World of the 1990s* (Stockholm: Stockholms universitet, 2016).
- Tocqueville, Alexis de, *Om demokratin i Amerika*, övers. Erwin Rosenberg (Stockholm: Atlantis, 1997).
- Weisman, Tema, *Hannah Arendt and Karl Marx. On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought* (Lanham: Lexington, 2014).
- Wiggershaus, Rolf, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, övers. Michael Robertson (Oxford: Polity Press, 1994).
- Villa, Dana, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political* (Princeton, NY: Princeton University Press, 1996).
- Villa, Dana, *Arendt* (Abingdon: Routledge, 2021).
- Wittstock, Uwe, *Februari 1933. Litteraturens vinter*, övers. Jens Christian Brandt (Stockholm: Nirstedt, 2022).
- Wittstock, Uwe, *Marseille 1940. Den tyska litteraturens flykt*, övers. Jens Christian Brandt (Stockholm: Nirstedt, 2024).
- Wolin, Richard, *Heideggers barn. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas och Herbert Marcuse*, övers. Hans Dalén (Nora: Nya Doxa 2003).
- Vromen, Suzanne, »Jewish to the Core«, i Roger Berkowitz, Jeffrey Katz och Thomas Keenan (red.), *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics* (New York: Fordham University Press, 2010).

H A N N A H A R E N D T

Young-Breuhl, Elisabeth, *Hannah Arendt. For Love of the World* (New Haven och London: Yale University Press, 1982).

Zolkos, Magdalena, »Arendt's Metamorphic Figurations in The Jew as Pariah«, i Anna Yeatman m.fl. (red.), *Action and Appearance. Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt* (New York: Continuum, 2011).

Ölmedal, Ida, *Där man bränner böcker. Berättelser om förbjudna ord och utrensad litteratur* (Stockholm: Bonniers, 2024).

Østerberg, Dag, *Jean-Paul Sartre. Filosofi, konst, politik, privatliv*, övers. Sten Andersson (Göteborg: Korpen, 1995).

Östling, Johan, *Humboldts universitet. Bildning och vetenskap i det moderna Tyskland* (Stockholm: Atlantis, 2016).

# Personregister

- Adorno, Theodor W. 45–47, 52, 56,  
79, 89
- Anders, Günther 39f, 45, 47, 50, 52, 89
- Aragon, Louis 70
- Arendt, Martha 13–17, 19
- Arendt, Max 14
- Arendt, Paul 13–15, 19
- Aristoteles 8, 20, 25f, 78, 98, 107f, 113f
- Aron, Raymond 92
- Ashton, Ernst Basch 34
- Auden, W.H. 74f, 91
- Augustinus 10, 29–35, 78
- Bataille, Georges 53
- Baudelaire, Charles 57
- Beauvoir, Simone de 53, 70, 72, 99
- Beerwald, Clara 19
- Beerwald, Eva 19
- Beerwald, Martin 19
- Bell, Daniel 92
- Benjamin, Walter 8, 45f, 56f, 60–63,  
67f, 133, 143
- Berija, Lavrentij 100
- Blixen, Karen 143
- Bloch, Ernst 40
- Bloch, Joseph 13
- Blücher, Heinrich 57–60, 65f, 68, 90f,  
147f, 156
- Blumenfeld, Kurt 51
- Bonaventura 24
- Brecht, Bertolt 7, 38, 49, 56, 89, 143
- Breton, André 53, 60
- Broch, Hermann 73f, 143
- Buber, Martin 55, 73, 76
- Bultmann, Rudolf 25, 30
- Camus, Albert 70–72
- Cato den äldre 151
- Chagall, Marc 60
- Chaplin, Charlie 67f
- Char, René 74
- Chrusjtjov, Nikita 100
- Coltrane, John 69
- Davis, Miles 69
- Derrida, Jacques 149
- Descartes, René 149
- Dewey, John 127, 129
- Dickinson, Emily 74
- Dix, Otto 23
- Dreyfus, Alfred 75
- Dylan, Bob 141
- Döblin, Alfred 23f, 52
- Ehrenburg, Ilya 100
- Eichmann, Adolf 130–134, 155
- Einstein, Albert 49
- Eisenhower, Dwight D. 124

- Eliot, T.S. 39, 74  
 Ellison, Ralph 125  
 Éluard, Paul 70  
 Engels, Friedrich 93, 95  
 Ernst, Max 60  
 Fanon, Frantz 146  
 Faulkner, William 74, 156  
 Feuerbach, Ludwig 95  
 Fichte, Johann Gottlieb 153  
 Franklin, Benjamin 113  
 Freud, Sigmund 45, 49  
 Fry, Varian 60  
 Feuchtwanger, Lion 60  
 Garaudy, Roger 70  
 Goethe, Johann Wolfgang von 20f  
 Golding, William 128  
 Gouges, Olympe de 115  
 Grey, John 38  
 Gropius, Walter 23  
 Grosz, George 23, 47  
 Grumach, Ernst 22  
 Guardini, Romano 24, 30  
 Habermas, Jürgen 108f, 118  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 22, 53, 94f, 153  
 Heidegger, Martin 8, 25-30, 35-37, 39, 42, 46, 50, 77f, 106f, 116, 149f, 153f  
 Heine, Heinrich 43, 49, 67, 73  
 Hesse, Hermann 41  
 Hitler, Adolf 49f, 58, 132  
 Homeros 20  
 Horkheimer, Max 45, 52, 79, 89  
 Husserl, Edmund 28, 39, 149  
 Hölderlin, Friedrich 21, 78  
 Jaspers, Gertrud 73  
 Jaspers, Karl 28-30, 33, 37, 42-44, 46, 50, 72-74, 77, 90, 96f, 103, 132, 143, 147  
 Jefferson, Thomas 123  
 Johnson, Andrew 123  
 Jonas, Hans 27, 30, 91  
 Kádár, János 102  
 Kafka, Franz 47, 49, 67, 72-74, 91  
 Kandinsky, Vasilij 41  
 Kant, Immanuel 14, 21, 91, 121, 131, 149f, 152-155  
 Kazin, Alfred 91  
 Kerouac, Jack 91  
 Kierkegaard, Søren 21f, 30, 32  
 King, Martin Luther 141f  
 Klee, Paul 41, 61  
 Klint, Hilma af 41  
 Kojève, Alexandre 53  
 Kopernikus, Nikolaus 137  
 Lacan, Jacques 53  
 Lasker-Schüler, Else 52  
 Lazare, Bernard 75  
 Lenin, Vladimir 19, 38, 57, 97, 146  
 Lessing, Gotthold Ephraim 114, 121f, 155  
 Liebknecht, Karl 17  
 Locke, John 110  
 Lowell, Robert 91  
 Lukács, Georg 45f

*Personregister*

- Luther, Martin 34  
Luxemburg, Rosa 17f, 57, 67, 143, 159  
Lyotard, Jean-François 149, 157  
Löwenthal, Leo 45  
Löwith, Karl 27  
Machiavelli, Niccolò 144, 159  
Magnes, Judah 76  
Malevitj, Kazimir 41  
Mann, Heinrich 52, 60  
Mann, Thomas 52, 89  
Mannheim, Karl 46  
Marcuse, Herbert 27, 45, 52  
Martinson, Harry 106  
Marx, Karl 38f, 45, 49, 53, 93–97, 110f, 137f, 158  
McCarthy, Mary 91, 150, 156  
Malenkov, Georgij 100  
Melville, Herman 74  
Mendelssohn, Anne 22, 27, 52  
Mendelssohn Bartholdy, Felix 22  
Mendelssohn, Moses 22  
Merleau-Ponty, Maurice 53  
Mussolini, Benito 18  
Nietzsche, Friedrich 78, 94  
Nygren, Anders 34  
Parks, Rosa 115  
Pascal, Blaise 30  
Paulus 25  
Picasso, Pablo 70  
Platon 8, 20f, 25f, 31, 78, 94, 149f  
Plotinos 31  
Pollock, Friedrich 45  
Pollock, Jackson 69  
Proust, Marcel 73f  
Ranke, Leopold von 94  
Remarque, Erich Maria 49  
Riefenstahl, Leni 56  
Rilke, Rainer Maria 21, 39–41  
Robespierre, Maximilien de 138  
Rosenzweig, Franz 73  
Roth, Joseph 52  
Rothko, Mark 69  
Sapfo 20  
Sartre, Jean-Paul 53, 70–72, 146  
Schiller, Friedrich 20f  
Schlegel, August Wilhelm 42  
Schlegel, Friedrich 42  
Schleiermacher, Friedrich 42  
Scholem, Gershom 56, 73, 133f  
Shakespeare, William 74, 151  
Sokrates 147, 149–151, 155  
Spartakus 17  
Stalin, Josef 19, 57, 86, 97, 100f  
Günther Stern, se Günther Anders  
Södergran, Edith 41  
Thunberg, Greta 115  
Tieck, Ludwig 42  
Tillich, Paul 46, 91  
Tingsten, Herbert 92  
Tocqueville, Alexis de 95  
Trilling, Diana 91  
Trilling, Lionel 91  
Trump, Donald 9  
Tucholsky, Kurt 49

HANNAH ARENDT

- Varnhagen, August 43  
Varnhagen, Rahel 42–46, 51, 55, 67  
Washington, George 123  
Weber, Max 45f  
Weil, Éric 52  
Weil, Kurt 38  
Wilhelm II 16  
Yeats, William Butler 74  
Zhukov, Georgij 100  
Zweig, Stefan 52, 72