

know about borders. Such questions need answers that are connected with states and sovereignty.

In all, Pettersson's dissertation is an original, coherent and well conducted work. As discussed above, the work utilises the chosen theoretical frame to better understand the investigated empirical case, and in so doing provides us with new insights and even ways forward regarding this very particular case at the Norwegian-Russian border. What I did, however, find surprising was the apparent contradiction between the announced scope of the study, borders, and the indisposition by Pettersson to engage with the prominent border studies literature, which undoubtedly would have a lot to give for this work. Certainly, borders are about politics, but not only that. One of the main reasons behind continued persistence of state borders has to do with their intertwined essence that includes also much subtle social and cultural factors. Even if the question is about a dissertation of *political science*, it is these entwined traces – ever so evident in the studies case – that would have enriched the analysis greatly. Indeed, starting the analysis from the border – rather than the broader processes that may transcend it – our gaze tends to the almost automatically tuned for the differences, rather than any potential factors that might glue the two sides together.

The second, apparent drawback of the work is its blunt one-sidedness. The study sets out to investigate a binational border area and specifically a bilateral agreement – but does that exclusively only from the Norwegian perspective. While I understand the need to narrow down the topic and all the additional requirements that conducting research on both sides of the border would have necessitated, I find it ungrounded that the Russian perspective was left completely out of the analysis and the reasons behind this decision was not explained to the reader. While a completely balanced approach might have been unrealistic, even unnecessary, to attain, even a brief discussion on the situation on, and

the perspective from, the Russian side would have balanced the work greatly. Despite these critical remarks, Pettersson's dissertation provides an important contribution to how we can understand the contemporary dynamics at this very particular border, which is – as she states – not only a territorial and administrative boundary between two states, but also a political and symbolic boundary between two opposing world systems.

Jussi Laine är docent vid Östra Finlands universitet.
E-post: jussi.laine@uef.fi

Benhabib, Seyla, 2018. *Exile, Statelessness, and Migration – Playing Chess with History From Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. New Jersey: Princeton University Press.

Anmälan av Helen Lindberg

Stefan Zweig skrev en gång: "My literary work was burned to ashes in the same land where my books made friends of millions of readers. And so I belong nowhere and everywhere am a stranger, a guest at best." (Zweig 1943:6). 2016 skriver Dragana Kaurin att: "The most important part of being a refugee is being a good loser; it's the only way to survive this. You learn to lose your nationality, your home to strangers with bigger guns, your father to mental illness, one aunt to genocide, and another to nationalism and ignorance. You learn to lose your kids, friends, dreams, neighbors, loves, diplomas, careers, photo albums, home movies, schools, museums, histories, landmarks, limbs, teeth, eyesight, sense of safety, sanity, and your sense of belonging in the world." (Kaurin 2016).

Stefan Zweigs och Dragana Kaurins föreställning om en tillvaro som utkastad, i ett tillstånd av att ha förlorat precis allt, till och med känslan av tillhörighet till världen, finns i mitt

bakhuvud när jag börjar läsa Seyla Benhabibs *Exile, Statelessness, and Migration*. Dragana Kaurin flydde som barn med sin familj i mitten av 90-talet från Sarajevo, Stefan Zweig var utkastad från Tyskland in i ett politiskt och socialt mellanrum, ett medborgerligt tomrum i likhet med de judiskt intellektuella i exil bl.a. Hanna Arendt, Walter Benjamin, Theodor Adorno, Albert Hirschman, Isaiah Berlin och Judith Shklar som Seyla Benhabib har samlat ihop i denna nya antologi. Arendt frågade sig en gång i sin essäsamling *Men In Dark Times*, i vilken utsträckning vi har skyldigheter till världen även om vi har blivit förskjutna från den eller själva valt att dra oss tillbaka ifrån den. Hennes uppfattning var att om vi drar oss undan i inre exil till ett alternativt privat liv och därmed undanber oss skyldigheter gentemot det offentliga, oavsett hur omänsklig denna verklighet är, då gör vi oss själva också politiskt irrelevanta (Arendt 1968). Liksom Arendt gjorde i *Men In Dark Times*, väljer Benhabib här att sätta samman en samling av essäer och artiklar skrivna över nästan tio år om utvalda tänkare visserligen tillhörandes en judisk intellektuell elit, men som i övrigt sinsemellan är väldigt olika förenade i "mörka tider", dvs. den universella erfarenheten av exil, av statslöshet och av migrering. Benhabib berättar inledningsvis att antalet internationella migranter, dvs. personer som lever i ett annat land än där de var födda år 2015 beräknades till cirka 244 miljoner människor över hela världen. Migration har ökat i sådan omfattning att flyktingströmmar nu uppnått sådana krisnivåer vi senast såg efter andra världskrigets slut. Enligt en rapport från UNHCR befinner sig en av tretton individer i världen i ett tillstånd av att vara tvångsförflyttade pga. krig konflikt ekonomiska katastrofer eller miljökatastrofer.

Så långt förser Benhabib oss med en angelägen inramning till bokens relevans och narrativ och hon utforskar utifrån fyra olika men förbundna teman om (1) judisk identitet och annanhet, (2) sorti, protest och lojalitet, (3) legalitet och legitimitet i liberala demokratier

och (4) pluralism och problemet med moraliskt omdöme. Dessa fyra teman och de intellektuella som adresserar dem, framförallt Hannah Arendt, Walter Benjamin och Judith Shklar har Benhabib arbetat med under nästan hela sitt verksamma liv så därför är valet av teman och intellektuella heller ingalunda förvånande. Det är också min främsta invändning mot denna rigorösa men något spretiga samlingsvolym. Kapitlen som är skrivna över flera år och redan publicerade som föreläsningar eller i diverse tidskrifter integreras löst och enbart hjälpligt genom att Benhabib väver dem samman med hjälp av ett par grundläggande frågor: hur hanterar tänkarna det s.k. Weimarsyndromet vilket jag återkommer till strax, och hur hanterar de Max Webers utmaning kring skillnaden mellan samvetets etik och ansvarets etik, dvs. den existentiella värdepluralismens grund? Jag kommer att fokusera på några utvalda kapitel som genomsyras av Moritz Goldsteins antagande från "The German-Jewish Parnassus" 1912. Essän handlar om judars grundläggande svårighet i ett alltmer antisemitiskt Europa där en judisk offentlig sfär snart inte längre existerar. Goldstein riktar sig till den sekulära juden som inte längtar till Sion (Palestina på den tiden) och är född in i en västeuropeisk kultur men samtidigt också förskjuten och förföljd av densamma. Goldstein säger: "We, who escaped from the ghetto, we, the happy-unhappy children of West European culture, we the eternal half-others, we, the excluded and homeless, we can't do anything with this new option" (Goldstein citerad i Benhabib 2018: 17). Föreställningen om den västeuropeiske sekulära juden som "evigt halvt-annan" återkommer senare i Hannah Arendts uppfattning om den sekulära juden som en "självmédveten *pariah*", en som inte vill låtas sig assimileras in i det större samhället och bli en "*parvenu*" (etablerad uppkomling). Vad jag ser som den grundläggande fråga Benhabib ställer i boken och som ramar in narrativet, är: *vilka egenskaper måste den demokratiska offentliga sfären ha om den ska kunna*

erbjuda de "evigt halva-andra", de marginaliserade och hemlösa en röst och en fristad? Hennes eget svar är tilltro till kantiansk omdömesförmåga, *jurisgenerativitet* och demokratisk iteration, antaganden jag återkommer till strax. De judiska intellektuella i exil har som Benhabib visar i sin bok, var och en sitt eget svar på den frågan.

På temat pluralism och moraliskt omdöme består kapitel fyra, "Whose Trial? Adolf Eichmann's or Hannah Arendt's? – The Eichmann controversy revisited", av den tidigare publicerade diskussionen om Hannah Arendt i den utdragna kontroversen om Arendts förståelse av Adolf Eichmann och ondskans banalitet. Benhabib diskuterar här bl.a. de avslöjanden som Bettina Stangneth gjorde om Eichmann i sin bok *Eichmann vor Jerusalem* (Eichmann före Jerusalem), utifrån de så kallade *Argentina Papers* skrivna av den holländske nazistiska journalisten William Sassen (ja, far till Saskia Sassen) och som var baserade på tidigare aldrig publicerade intervjuer med Eichmann. Benhabibs tes är att Arendt inte hade tagit del av det materialet och således inte kunde begäras ha den insikten i Eichmanns djupt antisemitiska nazistiska föreställningsvärld. Benhabib menar, och här håller jag med henne, att Arendts förståelse, om än otillräcklig utifrån Stangneths senare avslöjanden, är både historiefunktionalistisk, dvs. att institutioner och funktioner i den nazistiska byråkratin orsakade holocaust och den är ideologibaserad. Eichmann var enligt Arendt inte dum, men han var *tanklös*, vilket har en alldeles särskild betydelse i Arendts samhällsfilosofi där *tänkande* är en avgörande aktivitet för att vara fullt ut mänskliga i en politisk gemenskap (se *Life of the Mind*, etc.). Benhabib menar att om du använder det tyska språket och utgår ifrån de specifika filosofiska antaganden och kontext som Arendt gör, så skulle inte Arendt ha ändrat sin uppfattning om Eichmann som i grunden banal och tanklös, även om hon hade tagit del av all den nya informationen om Eichmanns djupa antisemitism som Stangneth för fram.

Det var inte på grund av att Eichmann inte var förmögen till rationellt kalkylerande som han inte kunde tänka, utan just *på grund av* att han inte var kapabel att *tänka självständigt* och i den kantianska meningen samtidigt utifrån andras synpunkt i en slags *förstorad mentalitet*, bortom de mest rasistiska antisemitiska klichéerna. *Just därför* att han var djupt och självimmuniserande antisemit, och *endast därför* att han var det, var Eichmann ideologiskt villkorat tanklös och banal, inte *trots* att han var fanatiskt antisemitisk. Benhabib menar att även Stangneths egna resonemang öppnar upp för denna förståelse av Arendts tes om Eichmanns personlighet och den banala ondskan. Genom att citera Arendt i en passage: "The longer one listened to him, the more obvious it became that his inability to speak as closely connected with his inability to think, namely, to think from the standpoint of someone else" (Benhabib, s. 71) vill Benhabib visa hur Arendts tes om tanklöshet utan tvekan är Kantiansk och genom det också hur frikopplad Arendt därmed är från Heideggers tes om vad som är tänkande och tanklöshet, vilka båda i Heideggers filosofi är kopplade till i vilken mån vi är knutna till det han kallar Varat (*Being*). Arendt menade att Eichmanns tanklöshet bestod i en oförmåga att tänka självständigt och bortom ideologiskt villkorade föreställningar. Det finns ett samband mellan tänkande, omdöme och moraliskt handlande och utifrån detta menar Arendt att det inte är ondskan som i sig är banal, utan det är kvaliteten på våra medvetanden och karaktären hos förövarna som är banal och tanklös. Finns det en koppling mellan vår förmåga att tänka och samvete frågar sig Arendt men svarar själv aldrig riktigt på frågan, den är fortfarande öppen. Benhabib lyckas övertygande återge Arendts antagande om att Eichmann inte tänkte självständigt utanför partiet och ledaren, och att han hade svårt att tänka utifrån andras ståndpunkt eftersom de var "andrafierade". Eichmann hade av ideologiska skäl beslutat att judar är fiender, eller *den andre*. Dehumanisering,

vilket gör oss oförmögna att tänka utifrån andras ståndpunkt och dogmatiskt rigida osjälvständiga ideologiska föreställningar gör oss tanklösa. Eichmann var således tanklös.

Benhabib argumenterar övertygande för att Arendts tes om den banala ondskan är ett komplement till vår förståelse om förintelsen snarare än att utgöra ett beklagligt felaktigt misstag. Ett av de viktigaste bidragen med boken är därför för mig att visa hur en historiefunktionalistisk syn kan förenas med en ideologibaserad förståelse för att få en så god förståelse och förklaring som möjligt till hur det kom sig att så många vanliga människor deltog aktivt i förintelsen. Benhabib uppmanar oss att fråga: *Under vilka sociala och politiska omständigheter slutar människan att tänka? Vilka slags institutioner och praktiker behövs för att människan skall kunna bygga en inkluderande politisk gemenskap även när tiderna är mörka och oddsen är emot oss?*

På temat legalitet och legitimitet i liberala demokratier diskuterar Benhabib i kapitel sju, "Legalism and Paradoxes in Judith Shklar's Work", Judith Shklars legalism och dess paradoxer. Shklar flydde från Litauen under andra världskriget tillsammans med sina föräldrar och efter en kort period i Sverige bosatte de sig i Kanada. Shklar tillbringade större delen av sitt yrkesverksamma liv vid Harvard och där följde hon och läste med stor noggrannhet, i likhet med Arendt, utskriften från Nürnbergrättegångarna. För både Shklar och Arendt var byggandet av politiska och rättsliga institutioner så som en rättsstat det som kunde tygla och stabilisera människans handlingar och garantera individen de grundläggande rättigheter som krävs för inkludering i en politisk gemenskap. Benhabib visar på ett tydligt sätt hur Arendts republikanism med betoning på aktiva autonoma medborgare underskattar legalismens betydelse och hur Shklar är medveten om begränsningen av och riskerna med rigid legalism, dvs. det hon beskriver som "the ethical attitude that holds that moral conduct to be a matter of

rule following, and moral relationships to consist of duties and rights determined by rules", och hur det inte kan ersätta medborgares engagemang i den politiska offentligheten. Benhabib lyfter fram hur Shklar mot slutet av sitt liv kom att intressera sig för frågor om moraliska skyldigheter och exil och svårigheten med distinktionen mellan att gå exil och att vara på flykt. "The dreadful reality of our world is that no one wants to accept this huge exiled population. What they need is a place to go, and these are increasingly hard to find" (Shklar citerad i Benhabib 2018: 143). I likhet med Arendt betonar Shklar den fundamentala betydelsen av medborgarskap och rättigheter för den som är i exil därför att medborgarskap är det mest effektiva sättet att tämja politisk lojalitet. Benhabib konstaterar att Shklar växlar mellan empatiskt medlidande och hård bister realism inför migrationsströmmar och flyktingens situation. Denna ambivalens tillskriver Benhabib Shklars egna erfarenheter av att ha varit på flykt vilka troligen framtvingade stark vilja till intellektuell självständighet och längtan till legalismens opartiskhet och kan även förklara varför frågor om rädsla, grymhet, exil och marginalisering kom att dominera intellektuellt i Shklars alltför korta liv.

På temat exil som sorti och protest och frågan om lojalitet finner vi kapitel åtta "Exile and Social Science" om Albert Hirschman. Benhabib pekar här på parallella idéer hos Hirschman och Shklar. Exempelvis menar Benhabib att Hirschmans "sorti" som rationell handling är närbesläktat med Shklars "skyldighet" som en rationell lagstyrd handling. Konflikt uppstår när den rationella lagstyrda handlingen kolliderar med andra icke-valda anknytningar som har medföljande skyldigheter. Lojalitet betecknar för både Shklar och Hirschman en affektiv anknytning till en social grupp (Shklar) och till och med till varumärken (Hirschman). Hirschmans "sorti, protest eller lojalitet" handlar i grunden om att förflytta sig över gränser, migrera och Benhabib beskriver hur Hirschman många

gångar flydde, migrerade och rörde sig mellan många landsgränser under mellankrigstid och andra världskriget och till och med deltog i det spanska inbördeskriget under några månader. Hirschman flydde eller gick i exil så småningom från Frankrike till USA. Vi kan tillsammans med Benhabib här fundera på om det var Hirschmans personliga upplevelser av både självvald och icke vald sorti, av flykt och krig som gjorde att han mot slutet av sitt liv beklagade en alltmer dogmatisk samhällsvetenskap bestående av "number crunchers" och paradigm wiolders" medan den politiska och sociala världen utanför våra universitet är fylld av bittra och hotande konflikter.

I kapitel nio, "Isaiah Berlin – A Judaism Between Decisionism and Pluralism", diskuterar Benhabib hur Isaiah Berlins brottades med att försvara och utveckla sin liberala värdepluralism i relation till Max Webers existentiella värdepluralism. Till skillnad från Weber valde Berlin att hysa stor tilltro till rättsstaten och den fria marknaden och till hur den "mänskliga horisonten" möjliggör gemensamma värden över tid och rum. Benhabib menar här att Berlins optimism delvis kan tillskrivas det så kallade "Weimar-syndromet", dvs. för judiska tänkare i exil under Weimarperioden dominerade den brännande frågan: hur kan vi försvara konstitutionella republiker intellektuellt och institutionellt i en tid av värdepluralism och klasskonflikt? Här betonade Arendt och Shklar till skillnad från Berlin istället betydelsen av social jämlikhet och institutioner så som konstitutionen för lagbundna rättigheter och rättvisa. I kapitlet framstår Berlins tilltro till människans gemensamma horisont som något naiv och kanske snarare en förhoppning som fötts fram ur hans egna svåra erfarenheter som judisk flykting i mellankrigstidens Europa.

Benhabib avslutar boken med att hävda att vi nu återigen lever i en tid av Republikens kris (läs: USA) som närmar sig Weimar-liknade tider vad gäller ojämlikhet och politisk oro och där politisk partilojalitet är mycket starkt och påminner om Carl Schmitts

beskrivning av det politiska som en antagonistisk vän-fienderelation. Flyktingkrisen har avslöjat inte bara Europas lerfötter utan också ett försvagat isolationistiskt USA på den globala arenan. Flyktingen och tvångsförflyttade migranter har blivit de evigt halvt-andra. Jag är överens med Benhabib om att det i våra tider inget hopp och förtvivlan att återvända till dessa intellektuella giganter i exil, till dessa emigrerade och/eller förskjutna för de visar oss att det är möjligt att övervinna katastrofer och starta om på nytt och framförallt att vi kan bygga hållbara institutioner på ruinerna av de gamla. Givetvis kan och kanske till och med bör vi minnas historien och känna en sund rädsla tillsammans med Shklar, därför att idag ser vi hur det land som tog emot och gav en fristad åt de flesta av bokens tänkare stänger sina gränser. Men Benhabib visar oss i sin antologi hur dessa av våra främsta intellektuella, var och en på sitt sätt, såg hur hopp inte bara kan utan också måste segra över rädsla. Därför vill jag låta Albert Camus avsluta med att låta sitt alter ego som är på tillfälligt återbesök till sin gårdags värld säga några ord till oss. Camus som också var en emigrerad intellektuell i exil, en förskjuten evigt halvt-annan vars erfarenhet av att ha förlorat sin plats i världen präglade hans livsverk sade en gång:

"I had always known that the ruins of Tipasa were younger than our new constructions or our bomb damage. There the world began over again every day in an ever new light. O light! This is the cry of all the characters of ancient drama brought face to face with their fate. This last resort was ours, too, and I knew it now. In the middle of winter I at last discovered that there was in me an invincible summer." (Camus 1955/1983: 202).

REFERENSER:

- Arendt, Hannah, 1968/1993. *Men In Dark Times*. New York: Harvest Book.
- Camus, Albert, 1955/1983. "Return to Tipasa", i *The Myth of Sisophis and Other Essays*. New York: Vintage International.

Kaurin, Dragana, 2016. "How to be a good loser – A guide to being a refugee", i Huffington Post, 2016-05-20, hämtad 2019-01-03, https://www.huffingtonpost.com/entry/how-to-be-a-good-loser-a-_b_10067150.

Zweig, Stefan, 1943/1947. *The World of Yesterday*. London: Cassell & Company Ltd.

Helen Lindberg är lektor i statskunskap, Uppsala universitet.
E-post: helen.lindberg@statsvet.uu.se

Eatwell, Roger & Goodwin, Matthew J., 2018. *National Populism. The Revolt Against Liberal Democracy*. London: Pelican Books.

Anmälan av Anders Sannerstedt

De två brittiska statsvetarna Roger Eatwell (University of Bath) och Matthew Goodwin (University of Kent) har skrivit en fyllig bok om den våg av nationalistisk populism som dragit fram över stora delar av Europa och nu även USA. Boken är tänkt för en bredare läsekrets än enbart statsvetare, vilket framgår redan av publiceringen i pocketformat på Pelican Books. Forskning om populism är just nu en tillväxtindustri, men den här boken sticker ut: den ger en ganska kritisk analys av samhällsutvecklingen i Europa, och den andas förståelse för populismen. Bokens huvudsyfte är att ge en analys av de långsiktiga orsakerna till populismens framväxt. Det handlar då inte om vad som ibland kallas för utbudsförklaringar (jfr Arzheimer 2017: 2), alltså en analys av de olika partierna och rörelserna, deras program, propaganda, organisering, agerande och ledarskap. I stället fokuserar boken på efterfrågeförklaringar, alltså vilka faktorer som gör att betydande grupper väljare anammar den nationalistiska populismens budskap. En stor del av författarnas intresse riktas mot två av de fem politiska kraftmätningar där populismen inte bara haft framgång utan faktiskt segrat: valet av Donald J

Trump till USA:s president samt den brittiska folkomröstningen om Brexit (de andra tre fallen är då Italien, Polen och Ungern).

Kärt barn har många namn: högerextremism, högerpopulism, högerradikalism, nyfascism, främlingsfientlighet, rasism, kulturrasism, ultranationalism är några av de benämningar som olika forskare använt. Eatwell och Goodwin avvisar de flesta av dessa etiketter. Några är direkt felaktiga. Fascism används ofta i den politiska debatten (även av ledande politiker) som ett ganska innehållslöst invektiv. Författarna diskuterar utförligt vad som skiljer dagens populism från fascismen, inte bara synen på demokratin utan också bl.a. fascismens ideal om en ny människa. (Eatwell har tidigare forskat om mellankrigstidens fascism.) Författarna betonar med rätta att det grekiska partiet Gyllene gryning skiljer sig från de andra partier boken behandlar, genom att vara "openly neo-Nazi and extremist" (sid 68). Visserligen talar redan bokens titel om en revolt mot den liberala demokratin, men författarna är snabba med att betona att revolten avser vissa aspekter av den liberala demokratin – de syftar då främst på det elitstyre som utvecklats i den västliga demokratin och "the way in which elites have become more and more insulated from the lives and concerns of ordinary people" (s. xii).

Författarna stannar för uttrycket nationell eller nationalistisk populism som benämning på de aktuella rörelserna. De definierar då populism på ett sätt som är gängse bland statsvetare: en så kallad tunn ideologi vars bärande idéer är: "1) an attempt to make the popular will heard and acted on; 2) the call to defend the interests of the plain, ordinary people; and 3) the desire to replace corrupt and distant elites", med tillägget att kampen mot etablissemangen är moralisk och ska bedrivas demokratiskt, inte våldsamt. Med denna definition avvisar de idén att populism bara skulle vara en fråga om retorik eller kampanjstil. I den svenska debatten används ju ofta ordet populism som ett skällsord med betydelsen "populär men ogenomtänkt",