

Hannah Arendts *Människans villkor*

Anders Burman

En vårdag för något år sedan åkte jag tunnelbana i Stockholm djupt försjunken i läsningen av Hannah Arendts *Människans villkor*. Då tåget stannade till vid Slussen tittade jag upp och råkade se en tjej i tjuugoårsåldern med en svart tygväska på vilken loggan för Kungliga Tekniska högskolan stod tryckt tillsammans med texten ”The future is too important to be left to men”. Texten – som jag senare har förstått är en del av KTH:s satsning för att få fler kvinnor och icke-binära att studera teknologi – framstår som lika fyndig som budskapet är angeläget. Ja, det finns ingen som helst anledning att enbart män ska ha möjlighet att avgöra hur framtiden ska utvecklas.

När jag satt där på tunnelbanan erinrade jag mig att jag hade läst någonting liknande i boken som jag hade i knät. Jag bläddrade tillbaka till förordet, och mycket riktigt, där konstaterade Arendt att människans möjligheter att förändra sin framtid och rent av förstöra allt organiskt liv på jorden är ”en politisk fråga av högsta rang”. Omedelbart tillade hon att frågan av precis den anledningen inte får ”överlåtas åt professionella vetenskapsmän eller åt professionella politiker”.¹ I kontrast till ledningen vid KTH uppfattade Arendt – som knappast kan karakteriseras som en feminist i samtida mening – det inte som något större problem att det är så förhållandevis få kvinnor som arbetar inom teknik och naturvetenskap. Vad hon däremot såg som ett akut problem var att dessa professioner, oavsett deras kön, har för mycket inflytande över mänsklighetens framtid. Frågan om vår gemensamma framtid ska de lika lite som professionella politiker ha något monopol på, utan den måste engagera många fler människor, inklusive humanister och samhällsvetare. Något liknande kan idag sägas om den eskalerande krisen för miljön och klimatet. Även om det är nödvändigt att lyssna på forskarna och vetenskapsmännen, som Greta Thunberg med en dåres envishet fortsätter att upprepa, bör de avgörande besluten inte överlåtas till dem. Mänsklighetens framtid är en angelägenhet för oss alla.

1 Hannah Arendt, *Människans villkor. Vita activa*, övers. Joakim Retzlaff (Göteborg: Daidalos, 1998), s. 28.

I sina egna texter – skrivna under nästan ett halvt sekel från slutet av 1920-talet till 1975, då hon dog i en hjärtattack i New York sextionio år gammal – tvekade Arendt inte om att ta sig an de riktigt stora existentiella och politiska frågorna. Det gäller inte minst för *Människans villkor* som först och främst handlar om de grundläggande mänskliga betingelserna och vad vi egentligen gör när vi är verksamma och aktiva, men som också aktualiserar många andra politiska teman och frågeställningar, rörande till exempel frihetens politiska betydelse, arbetarrörelsens roll i den moderna historien och relationen mellan det privata, det sociala och det offentliga.

Jürgen Habermas har påpekat att *Människans villkor* är Arendts centrala filosofiska verk.² Fem år efter dess publicering 1958 – då hon dessutom hade gett ut böcker som *Mellan det förflutna och framtiden: Åtta övningar i politiska tänkande* (1961), *Den banala ondskan: Eichmann i Jerusalem* (1963) och *Om revolutionen* (1963) – förklarade Arendt i en berömd intervju med Günter Gaus att hon hade lämnat filosofin bakom sig och numera betraktade sig själv som en politisk teoretiker.³ Det står klart att *Människans villkor* har en helt annan filosofisk tyngd än de senare böckerna, men det hindrar inte att det också är hennes viktigaste politisk-teoretiska verk. Många framträdande teman i hennes tänkande strålar samman här i skarven mellan filosofi och politisk teori.

Sedan *Människans villkor* publicerades för drygt sextio år sedan har den fått status av att vara en modern klassiker inom inte bara den kontinentala filosofin utan också den politiska teorin. I själva verket har det under efterkrigstiden skrivits få verk som varit lika inflytelserika inom det politisk-teoretiska fältet och dess påverkan har under de senaste decennierna kraftigt tilltagit. I den här essän ska några centrala teman, problematiker och frågeställningar i *Människans villkor* liksom i Arendts politiska tänkande generellt lyftas fram, kontextualiseras och analyseras. Men först finns det skäl att säga något om vem Arendt var och hennes långt ifrån spikraka väg till den aktuella boken.

Mellan filosofi och politisk teori

Uppvuxen i Immanuel Kants hemstad Königsberg (dagens Kaliningrad) kom Arendt att studera vid flera framstående tyska universitet innan hon redan som tjugotvåring disputerade på en avhandling om Augustinus kärleksbegrepp, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, 1928. Underrubriken *Versuch einer philosophischen Interpretation* visar att det är fråga om en filosofisk snarare än teologisk utläggning. Från olika delar av kyrkofaderns omfattande verk analyserar Arendt här tre olika kärlekskonceptioner: en form av kärlek som

2 Jürgen Habermas, "Maktbegreppet hos Hannah Arendt", övers. Timo Menke, i Anders Burman (red.), *Att läsa Arendt* (Hägersten: Tankekraft, 2017), s. 102.

3 Hannah Arendt, "Samtal med Günter Gaus", övers. Timo Menke, i Arendt, *Rätten till rättigheter. Politiska texter*, red. Anders Burman (Hägersten: Tankekraft, 2017), s. 45.

är riktad mot världen, en annan som är orienterad mot Gud och en tredje som med utgångspunkt i den gudomliga kärleken riktas mot människans nästa.⁴ Både den filosofihistoriska orienteringen och viljan till distinktioner, att urskilja det ena från det andra för att förstå saker och ting bättre, är någonting som kom att följa Arendt genom hela hennes fortsatta författarskap. På det stora hela fick avhandlingen – som publicerades 1929 – ett positivt bemötande och till och med en uppskattande recension på svenska skriven av teologen Anders Nygren. Det är fråga om ”ett ypperligt arbete” konstaterade han om Arendts försök att ”rekonstruera det inre sammanhanget i Augustinus’ kärleksåskådning”.⁵

Avhandlingen lades fram vid universitetet i Heidelberg med Karl Jaspers som handledare. Jaspers som var en av Arendts absolut viktigaste lärare och som kom att förbli en nära vän till henne hade en ovanlig bredd i sin forskning som sträckte sig från studiet av paranoia och andra mentalsjukdomar till existensfilosofiska och filosofihistoriska teman. Vid sidan av Jaspers tog hon avgörande intryck av Martin Heidegger. När hon ett par år tidigare studerade för Heidegger vid universitetet i Freiburg hade han ännu inte publicerat sitt första stora verk, *Vara och tid*, men han hade redan ett rykte om sig att stå för någonting nytt inom den samtida filosofin, med en produktiv återgång till den klassiska filosofin och därmed de grundläggande ontologiska och existentiella frågorna. Det var en approach som Arendt fascinerades av och kom att ta till sig. Långt senare påpekade hon att det var Heidegger som lärde henne att tänka passionerat.⁶

Efter disputationen bosatte sig Arendt i Berlin med föresatsen att skriva sin så kallade Habilitationsschrift om den judiska salongsvärdinnan Rahel Varnhagen. Till stora delar färdigställdes boken under trettioalets första år men den kom att publiceras först 1957.⁷ Något som bidrog till att hon inte slutförde den helt redan på trettioalet var Adolf Hitlers och nazisternas maktövertagande som påbörjades i januari 1933. Liksom för många andra blev detta för Arendt en livsavgörande händelse. Hon hade vuxit upp i en sekulär judisk familj men aldrig haft någon särskilt stark judisk identitet. Allt förändrades nu. Genom att bli utpekad och angripen som jude blev hon inte bara medveten om sin judiskhet utan kände sig också tvingad att försvara sig som jude.⁸ Snart blev

4 Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, red. Ludger Lütkehaus (Berlin: Philo, 2003).

5 Anders Nygren, ”Amor proximi hos Augustinus”, *Teologisk tidskrift* nr 3, 1932, s. 267. Se vidare Anders Burman, ”Jag älskar: jag vill att du ska finnas. Arendt, Augustinus och kärleken”, i John Björkman, Victoria Fareld & Anna Källén (red.), *Eros, philia, agape. Kärlekens kulturhistoria* (Lund: Ellerströms, 2020), s. 181–193.

6 Hannah Arendt, ”Heidegger at Eighty”, i Arendt, *Thinking without a Banister. Essays in Understanding*, red. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 1994), s. 419–431.

7 Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin*, red. Barbara Hahn, *Kritische Gesamtausgabe*, band 2 (Göttingen: Wallstein, 2021).

8 Arendt, ”Samtal med Günter Gaus”, s. 57.

det allt svårare för henne att vara kvar i Tyskland och i likhet med många andra judiska intellektuella valde hon att gå i exil till Paris. Där stannade hon under återstående delen av trettioalet och skrev då förhållandevis lite men var desto mer politiskt aktiv. Under denna period av politiskt uppvaknande engagerade hon sig bland annat i organisationen Youth Aliyah (på tyska Jugend-Alijah) som arbetade med att rädda judiska barn från Tyskland och Östeuropa till Palestina. I samband med att tyskarna invaderade Frankrike flydde Arendt och hennes man, Heinrich Blücher, vidare från Europa till USA, där de kom att leva resten av sina liv, till största delen i New York. Det faktum att Arendt fråntogs sitt tyska medborgarskap 1937 och blev medborgare i USA först 1951 innebär att hon var statslös under hela fyrtioalet, en erfarenhet som hon bland annat beskrev i artikeln "Vi flyktingar" från 1943.⁹

I USA medarbetade Arendt i olika tyska exiltidskrifter och efterhand började hon också skriva i amerikanska tidskrifter. Många av de teman som hon uppehöll sig vid i sina artiklar under fyrtioalet – rörande sådant som fascismen och nazismen, antisemitismen och den så kallade judefrågan, krisen för nationalstaten och de mänskliga rättigheterna – förde hon samman i *Totalitarismens ursprung*. Det var med den magistrala studien från 1951 som hon fick sitt stora genombrott. Boken utkom i både en amerikansk och en engelsk utgåva, den senare med titeln *The Burden of Our Time*, och snart översattes den också till tyska och franska. Praktisk taget överallt blev den väl mottagen och Arendt blev även internationellt en aktad intellektuell.

Totalitarismens ursprung består av tre huvudsakliga delar som handlar om antisemitismen, imperialismen respektive totalitarismen. På samma sätt som den moderna antisemitismen skiljer sig från den äldre formen av judehat – som är lika uråldrig som kristendomen – är den imperialism som växte fram under senare delen av 1800-talet någonting annat än den gamla kolonialismen. Framför allt var antisemitismen och imperialismen betydligt brutalare än deras respektive föregångare, och ännu värre blev det när de båda fogades samman i 1900-talets totalitära rörelser. Uppbackad av massrörelser och med en hemlig polis, koncentrationsläger och en aggressiv utrikespolitik skiljer sig totalitarismen från tidigare former av tyranni. Det tydligaste exemplet på den moderna typen av totalitarism utgörs av nazismen, som större delen av *Totalitarismens ursprung* ägnas åt, men i viss utsträckning behandlar den även den sovjetiska stalinismen. När boken publicerades var det bara den senare totalitarismvarianten som fortfarande var en realitet, men efter Stalins död 1953 skedde en successiv avtotalisering också där. Det hindrar inte, som Arendt befarade, att totalitära lösningar faktiskt kom att överleva de utpräglade totalitära regimernas fall.¹⁰

9 Hannah Arendt, "Vi flyktingar", övers. Annika Ruth Persson, i Arendt, *Rätten till rättigheter*, s. 70–82.

10 Hannah Arendt, *Totalitarismens ursprung*, övers. Jim Jakobsson (Göteborg: Daidalos, 2016), s. 576.

Under åren närmast efter publiceringen av *Totalitarismens ursprung* arbetade Arendt med ett par olika större projekt, bland annat en fördjupning av de totalitära inslagen i marxismen, men den slutfördes aldrig. Det gjorde inte heller en annan planerad bok med arbetstiteln "Einführung in der Politik" som var tänkt som en politisk-teoretisk motsvarighet till Jaspers i samtiden uppmärksammade introduktionsbok till filosofin, *Einführung in die Philosophie*. Från dessa båda oavslutade projekt finns dock mycket material bevarat som till stora delar har getts ut postumt, däribland i form av ett nyligen publicerat band – med den tvåspråkiga titeln *The Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buchs* – i den sedan några år tillbaka pågående kritiska utgåvan av Arendts samlade skrifter.¹¹ Vissa teman från den tilltänkta politiska introduktionsboken kom även att arbetas in i *Människans villkor* från 1958.

La condition humaine

På liknande sätt som Arendt i *Totalitarismens ursprung* undersökte vad som hade gått så fruktansvärt fel i hennes hemland under 1930- och 1940-talen kom hon i början av sextioalet att reflektera över onskans problem med utgångspunkt i rättegången mot Adolf Eichmann och fundera över relationen mellan makt och våld i samband med studentupproren vid slutet av samma decennium.¹² Med tanke på att hon som både filosof och historiker på ett sådant vis brukade ta avstamp i olika samtida problem framstår den aktuella politiska situationen i *Människans villkor* som förvånansvärt otydligt framskrivnen.

Med några undantag lyser kontexten med kalla kriget med sin frånvaro i *Människans villkor*. Ett av undantagen är att Sputnik nämns i förordet, där det faktum uppmärksammas "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".¹³ Men det är typiskt för boken att Arendt i stället för att koppla den ryska satelliten från 1957 till det aktuella världspolitiska läget – med de båda supermakterna som stod mot varandra, USA och Sovjetunionen med deras respektive allierade – knyter den till den betydligt vidare problematiken rörande mänsklighetens villkor och den moderna människans försök att fly sin fångenskap på jorden.

Rörelsen ut i rymden har en parallell i det samtida sökandet inåt, framhåller Arendt vidare, med klyvningen av atomkärnorna och "försöken att skapa liv i ett provrör och genom konstgjord befruktning avla fram övermänniskor eller

11 Hannah Arendt, *The Modern Challenge to Tradition. Fragmente eines Buchs*, red. Barbara Hahn & James McFarland, *Kritische Gesamtausgabe*, band 6 (Göttingen: Wallstein, 2018).

12 Hannah Arendt, *Den banala onskan. Eichmann i Jerusalem*, övers. Barbro Lundgren & Ingemar Lundgren (Göteborg: Daidalos, 2005); *Om våld*, övers. Sven Hallén (Göteborg: Daidalos, 2008).

13 Arendt, *Människans villkor*, s. 25.

genetiskt 'förbättra' människans uppenbarelse och funktioner".¹⁴ Allt som allt har vi på så sätt att göra med en dubbel flykt för människan "från jorden och ut i universum och från världen in i jaget".¹⁵ Den dubbelsidiga rörelsen mot det okända – utåt och inåt – kan beskrivas som kulmen på ett successivt förfrämligande för människan under den nya tiden. Samtidigt representerar denna kulmination någonting nytt i mänsklighetens historia. I själva verket var detta ögonblicket då "en ny tid utbröt för mänskligheten", och det är mot den bakgrunden som Arendt vill företa en förnyad idéhistorisk, filosofisk och politisk-teoretisk reflektion över våra mänskliga villkor liksom "spåra förfrämmandet under den nya tiden, närmare bestämt den dubbla flykten från jorden och ut i universum och från världen in i jaget, tillbaka till dess ursprung."¹⁶

Utifrån den samtida horisonten handlar det kort sagt om människans villkor i stort eller kanske snarare det mänskliga i allmänhet. Det engelska originalet av *Människans villkor* heter *The Human Condition*, utan någon människa i singular. För Arendt var människan i singular en abstraktion. I verkligheten finns människor bara i plural, och Arendt talar om den mänskliga pluralitetens villkor preciserade som "livet självt och jorden, nativitet och mortalitet, världslighet och pluralitet".¹⁷

Samtidigt understryker hon att "villkor" i det här sammanhanget är någonting annat än människan natur. Vi kan inte veta något, eller i alla fall inte särskilt mycket, om människans natur eller hennes väsen, utan det Arendt intresserar sig för är människans grundvillkor och betingelser. Detta kan sägas vara ett politiskt och existensfilosofiskt tema i Heideggers efterföljd. I *Vara och tid* talar hennes forna lärare om människans existentialer i betydelsen "tillvarons varakarakter",¹⁸ och Arendts resonemang om människors villkor påminner onekligen om denna typ av existentialer men på samma gång vidgar hon den filosofiska analysen genom att ta upp inte bara de ontologiska grundvillkoren utan också sådant som människor skapar själva och som de sedan måste förhålla sig till. Förutom de naturgivna levnadsförhållandena intresserar Arendt sig för de föränderliga förhållanden som människor själva har skapat och ständigt fortsätter att skapa. "La condition humaine, människans betingning i stort, omfattar mycket mer än de villkor under vilka människan har fått livet på jorden givet", konstaterar hon. "Människor är betingade varelser emedan allt de kommer i kontakt med omedelbart blir en betingelse för deras existens."¹⁹

14 Arendt, *Människans villkor*, s. 28.

15 Arendt, *Människans villkor*, s. 32.

16 Arendt, *Människans villkor*, s. 32.

17 Arendt, *Människans villkor*, s. 38. Se även Hannah Arendt, "Vad är politik?", övers. Anders Burman, i *Arendt, Rätten till rättigheter*, s. 99ff.

18 Martin Heidegger, *Vara och tid*, övers. Jim Jakobsson (Göteborg: Daidalos, 2013), s. 62.

19 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 Theodor W. Adorno kritiserade Heidegger för.²⁰ Det hindrar inte att hon har mycket klara uppfattningar om hur saker och ting bör förstås. I sina texter talar hon med stor auktoritet samtidigt som hon är och förblir provande. Denna kombination av stränghet och flexibilitet, av ett absolut tilltal och en granskande nyfikenhet, är en starkt bidragande orsak till att det är så stimulerande att ta del av Arendts texter. Som läsare håller man långt ifrån alltid med, men det är hela tiden intressant och engagerande. Det gäller inte minst för *Människans villkor*, som i likhet med andra klassiker är väl värd att läsa och läsa om och läsa om igen.

Det politiska, det offentliga och det aktiva livet

Varken i *Människans villkor* eller någon annanstans skriver Arendt särskilt mycket om vardagliga politiska verksamheter i parlament eller på övernationell eller lokal nivå, utan som så många andra teoretiker i den kontinentala traditionen är hon primärt upptagen av diverse revolutionära och extraordinära politiska händelser. Även om hon till skillnad från Carl Schmitt eller nutida politiska teoretiker som Chantal Mouffe och Pierre Rosanvallon inte gör någon systematisk distinktion mellan politik och det politiska är det tydligt att hon framför allt intresserar sig för det politiska i vid betydelse.

Det kan då också noteras att hon i detta hänseende ligger närmare Rosanvallon än Schmitt och Mouffe. Medan de båda senare lyfter fram den antagonistiska dimensionen som avgörande inom det politiska – radikalhögerteoretikern Schmitt på mellannationell nivå och postmarxisten Mouffe mellan olika klassrelaterade intressen – framställer den franske historikern det politiska deskriptivt snarare än normativt. Det som utmärker det politiska är, som han uppfattar det, att det omfattar många frågor, teman och problem som går utöver den politiska verksamheten i snävare mening. Som ett sådant fält står det politiska enligt Rosanvallon för ”både en modalitet för den gemensamma existensen och en form för det kollektiva handlandet som implicit skiljer sig från politikens funktionssätt”.²¹ Arendt formulerade sig aldrig på det sättet, men Rosanvallons beskrivning passar ändå in på hennes politiska tänkande och redan utifrån detta kan två saker konstateras: för det första att hon var upptagen av att förstå det politiska som en vidare kategori än politik, för det andra att hon snarare än att fokusera på den antagonistiska, uteslutande logiken som Schmitt och senare

20 Theodor W. Adorno, *Egentlighetsjargongen. Till den tyska ideologin*, övers. Lars Bjurman (Stockholm & Stehag: Symposion, 1996).

21 Pierre Rosanvallon, *Demokratin som problem*, övers. Oskar Söderlind (Hägersten: Tankekraft, 2009), s. 18. Se även Carl Schmitt, *Det politiska som begrepp*, övers. Svenja Hums (Göteborg: Daidalos, 2019) och Chantal Mouffe, *Om det politiska*, övers. Oskar Söderlind (Hägersten: Tankekraft, 2008).

Mouffe gör intresserade sig för den mellanmänskliga problematiken: vi med dem i stället för vi mot dem. Det hindrar inte att det finns en agonistisk (till skillnad från antagonistisk) dimension i hennes politiska tänkande, inte minst så som det kommer till uttryck i *Människans villkor*.²²

Underrubriken till den svenska översättningen av *Människans villkor* är *Vita activa*. Det senare uttrycket förekommer inte i titeln till originalet men däremot utgör det huvudtiteln på den tyska utgåvan, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, som publicerades 1960. *Vita activa* som helt enkelt betyder det aktiva livet var ett centralt begrepp i den antika filosofin i allmänhet och hos Aristoteles i synnerhet. I början av sin bok hänvisar Arendt till den välkända utläggningen av människans tre huvudsakliga levnadssätt i *Den nikomachiska etiken*. Det handlar om olika sätt som den fria mannen kan välja att leva sitt liv på, det vill säga tre olika former av *bios* (till skillnad från *zoe*, det nakna livet): att ägna sig åt och avnjuta det sköna, att engagera sig i det politiska livet eller att filosofera och kontempera sanningen.²³ Det sistnämnda levnadssättet, *vita contemplativa*, skulle Arendt återkomma till långt senare i den ofullbordade *The Life of the Mind*, men i *Människans villkor* är det *vita activa* som står i centrum.²⁴ Huvudfrågan gäller helt enkelt vad det innebär att leva ett sådant aktivt liv.

Den klassiskt grekiska motsvarigheten till det latinska *vita activa* är *bios politikos*. I litteraturen behandlas de ofta som helt utbytbara men Arendt understryker 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 som står i centrum i Arendts undersökning – en vidare kategori som förutom politiskt handlade också innefattar arbete och tillverkning. För grekerna var arbete och tillverkning inget som anstod en fri man. Sådana verksamheter tänktes höra till nödvändighetens rike till skillnad från politiken och handlandet där den mänskliga friheten på ett suveränt sätt kunde komma till uttryck och manifesteras.

I den medeltida latinska världen skedde det däremot en uppvärdering av både arbetet och tillverkningen. I Guds och skapelsens namn kom även den typen av mer mödosamma verksamheter att betraktas som fullvärdiga mänskliga aktiviteter. Då kretsade praktiskt taget allt kring Gud, och kyrkan satte också upp ramarna för det intellektuella samtalet varför det inte fanns någon autonom offentlig sfär.

Helt annorlunda hade det då förhållit sig under antiken. Romarna talade om staten som *res publica*, den offentliga saken eller den allmänna angelägenheten, och redan för grekerna hade handlandet och politiken varit intimt

22 Se vidare Bonnie Honig, "Mot en agonistisk feminism. Hannah Arendt och identitetspolitiken", övers. Anders Burman, i Burman (red.), *Att läsa Arendt*, s. 157–185.

23 Aristoteles, *Den nikomachiska etiken*, övers. Märten Ringbom, 3 uppl. (Göteborg: Daidalos, 2012).

24 Hannah Arendt, *The Life of the Mind* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1981).

förbundna med offentligheten. Precis som Habermas kom att göra i sin ett par år senare publicerade *Borgerlig offentlighet* (1962) understryker författaren till *Människans villkor* att det offentliga måste förstås i relation till det privata, och när hon förklarar relationen mellan de båda begreppen går hon i likhet med den tyske filosofen tillbaka till antiken och uppdelningen mellan *polis* och *oikos*.²⁵ I hushållet, *oikos*, ingick män, kvinnor och barn men också slavar som Aristoteles definierade som levande verktyg. Till skillnad från de andra grupperna i samhället hade de fria männen – det vill säga medborgarna – dessutom möjlighet att leva ett offentligt liv i stadsstaten. Där och bara där tänktes de mellanmännsliga relationerna vara utpräglat 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.”²⁶

Förutom att stå för något som är gemensamt till skillnad från det privata, varvid det privata var kopplat till ens egendom, betecknade det offentliga sådant som är synligt och hörbart för allmänheten – detta är något som Arendt betonar mycket starkare än Habermas. Hon visar att både *polis* och politiken förknippades med ljus medan *oikos* kopplades samman med mörker. I den upplysta offentlighetens ljus kan vi framträda som unika individer och detta kan vi bara göra tillsammans med andra människor. Arendt framhåller att vi också behöver ha en privat sfär att dra oss tillbaka till och vila i. Ett liv helt i offentligheten vore inte önskvärt för någon.

Med utgångspunkt i den i antiken förankrade distinktionen mellan det offentliga och det privata framställer Arendt den tidigmoderna uppkomsten av det sociala som någonting högst problematiskt. Framväxten och utvecklingen av det sociala innebar, som hon betraktar det, att hushållets logik flyttades från *oikos* till det offentliga rummet. Torget som ursprungligen var en politisk sfär förvandlades därigenom till en marknadsplats. På en sådan varumarknad uppträder människor först och främst som producenter och konsumenter, inte 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”.²⁷

Det sociala, som Arendt förknippar med 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

25 Jämför Jürgen Habermas, *Borgerlig offentlighet. Kategorierna "privat" och "offentligt" i det moderna samhället*, övers. Joachim Retzlaff, 4 uppl. (Lund: Arkiv, 2003).

26 Arendt, *Människans villkor*, s. 62.

27 Arendt, *Människans villkor*, s. 68.

och det privata successivt luckrats upp – en tendens som bara tilltagit sedan *Människan villkor* publicerades – har politikens egenart i mångt och mycket gått förlorad. Uppenbarligen är detta en utveckling som Arendt beklagar.

Arbetets börda och konsumtionssamhällets ohållbarhet

Den största delen av *Människans villkor* utgörs av en filosofisk och idéhistorisk utläggning av det som Arendt inom ramen för *vita activa* lyfter fram som människans tre huvudsakliga verksamhetsformer, nämligen arbete, tillverkning och handlande. Distinktionen mellan arbete och tillverkning (på engelska *labor* respektive *work*, på tyska *Arbeiten* respektive *Herstellen*, på franska *travailler* respektive *ouvrer*) är för Arendt av grundläggande betydelse, men hon gör gällande att nästan alla tidigare filosofer och författare missat eller underlåtit sig att göra den. I och för sig var redan John Locke ute efter någonting liknande när han i *Andra avhandlingen om styrelseskicket* skilde mellan människans kroppsliga arbete och hennes händers verk,²⁸ 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 är enligt Arendt lika adekvat och träffande som den mellan arbete och tillverkning.

Även Marx, som Arendt annars lyfter fram som tidernas viktigaste arbetsteoretiker, blandar på ett olyckligt sätt samman de båda verksamheterna. Detta leder till, som Arendt uppfattar det, att en fundamental motsägelse genomsyrar hela hans politiska tänkande. På samma gång som han framställer arbetet som en ”evig naturnödvändighet” och den mest produktiva av alla mänskliga verksamheter tänker han sig att den socialistiska revolutionen kommer att leda till att människor befrias från arbetet. Det resonemanget går helt enkelt inte ihop. Dock mildrar Arendt kritiken något genom att påpeka att den typen av flagranta motsägelser bara finns hos första rangens tänkare.

För Arendt står det klart att det mödosamma kroppsliga arbetet har att göra med människans biologiska sida och utgör en del av naturen. Till skillnad från Marx – eller för den delen redan Hegel som betraktade arbete som hämmat begär med en bildande förmåga – menar Arendt att det i arbetet inte finns något som helst kultiverande eller frigörande, utan på den mest basala nivån handlar det om fundamentala livsnödvändigheter och därmed också om livets börda.²⁹ Det ofta rytmiskt utförda arbetet är något som måste upprepas i ett

28 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.

29 G. W. F. Hegel, *Andens fenomenologi*, övers. Brian Manning Delaney & Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2008), s. 173.

ständigt pågående kretslopp. Det kommer sig av att det som arbetet resulterar i saknar beständighet och konsumeras eller försvinner med nästan en gång. På sätt och vis kan arbete och konsumtion sägas höra till en och samma rörelse och utgöra två moment i en förtärande process.

Utifrån ett sådant perspektiv kan Arendt inte annat än förkasta och fördöma det moderna konsumtionssamhället. Den typ av människor som tvingas eller väljer att lägga ner största delen av sin tid åt arbete medan de ägnar den lilla tid de har över åt konsumtion benämner hon *animal laborans*. Deras kortsiktiga och njutningsinriktade sätt att leva leder till ett i grunden ohållbart samhälle. Som Arendt tillspetsat formulerar det: ”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 dem komplicerade processen annars skulle ändå i en plötslig katastrof.”³⁰

Konsumtionssamhället är enligt Arendt ingen naturnödvändighet, men det är svårare för att inte säga omöjligt att helt komma undan och befria människorna som kollektiv från arbetets börda. Det kommer sig av att arbetet är en del av människans grundvillkor. I och för sig uppmärksammar Arendt vad hon kallar ”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 det skulle kunna ändra på ”den biologiska livsprocessens förtärande karaktär”.³¹ Den syn på arbetet och konsumtionssamhället som kommer till uttryck här kan framstå som konservativ, men den rymmer likväl en vass kritik av det sätt att leva som under senare decennier allt tydligare visat sig vara helt ohållbart, inte minst utifrån ett ekologiskt perspektiv.

Tillverkandet av en värld

Den andra formen av aktivt liv som behandlas i *Människans villkor*, det vill säga tillverkningen, är något som går utöver det naturliga och som i något avseende faktiskt skapar den värld i vilken vi lever. Det är i alla fall så Arendt uttrycker det utifrån sin heideggerianskt färgade 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.”³²

30 Arendt, *Människans villkor*, s. 183f.

31 Arendt, *Människans villkor*, s. 180.

32 Arendt, *Människans villkor*, s. 184.

Inte heller här är det fråga om någon absolut varaktighet men det står ändå för en helt annan hållbarhet än arbetet. Om arbetet producerar förbrukningsartiklar som snabbt konsumeras skapar tillverkningen bruksföremål och det är genom sådana föremål som det mänskliga livet stabiliseras. Samtidigt finns det en destruktiv sida också av tillverkningen såtillvida att den med nödvändighet förstör naturen till skillnad från arbetet som snarare är en del av naturen.

På samma sätt som Arendt väljer att personifiera den cykliska, ständigt pågående arbetsprocessen i idealtypen *animal laborans* talar hon i samband med tillverkningen om *homo faber*. I sin tillverkningsprocess utgår denna världens skapare från en modell och använder sig av sina händer liksom av olika redskap och instrument för att nå det uppsatta målet. Arendt citerar Benjamin Franklins definition av människan som en *toolmaking animal* och noterar att det synsättet är lika typiskt för den moderna tiden som Aristoteles bestämning av människan som en politisk varelse, *zoon politikon*, var för den antika grekiska.

Efterhand har redskapen och instrumentet utvecklats, och Arendts egen samtid präglades i hög grad av maskinerna. Det står klart att de har blivit en integrerad del av vår generella betingelse. Om ångmaskinen var själva drivkraften i den industriella revolutionen innebar elektriciteten och elektrifieringen nästa avgörande steg i den moderna tidens tekniska utveckling. Nu står vi åter inför en ny fas konstaterar Arendt med hänvisning till kärnenergin. Inom kort kommer den stora utmaningen bestå i, förutspår hon, "att i det dagliga livet på jorden hantera energier och krafter som annars endast förekommer utanför jorden, i universum."³³ I dagsläget är det omöjligt att förutsäga hur detta kommer att sluta. Möjligheterna är enorma, men detsamma kan sägas om riskerna och farorna. Bombningarna av Hiroshima och Nagasaki hade trots allt skett bara tretton år före publiceringen av *Människans villkor*. Kärnkraftsolyckorna i Harrisburg och Tjernobyl låg ännu decennier bort. *Homo faber* som skapar världen kan också förstöra den.

Överhuvudtaget kännetecknas *homo faber* av en snäv mål-medel-rationallitet och ett instrumentellt tänkande, vilket utmynnar i en reifierad och utilitaristisk världsåskådning där allt värderas utifrån ett kortsiktigt nyttoperspektiv. Ett överhängande problem, som Arendt uppfattar det, är att *homo faber* med sitt starka fokus på nyttan med allting är oförmögen att förstå saker och tings mening. Med den tyske upplysningsfilosofen Gotthold Ephraim Lessing frågar Arendt om vad som egentligen är nyttan med nyttan. Det är en fråga som den konsekventa utilitaristiska *homo faber* inte kan besvara på något övertygande sätt.

33 Arendt, *Människans villkor*, s. 203.

Den politiska verksamheten par excellence

Arendt beskriver *homo faber* precis som *animal laborans* som en i grunden icke politisk varelse. Eller rättare sagt: medan den förra är apolitisk är den senare antipolitiskt. Det politiska är däremot utmärkande för den tredje aktivitetens formen, handlandet. Det är i själva verket ”den politiska verksamheten par excellence” och ”utspelas direkt mellan människor utan något tings eller någon materias förmedling”.³⁴ Här distanserar vi oss ytterligare från den natur som arbetet är en del av och som tillverkningen gör våld på. Handlandet är inte bara den minst naturbundna utan också den minst materiella av de aktivitetsformer som undersöks i *Människans villkor*.

Det förtjänar att noteras att Arendt inte använder någon samlade idealtypisk beteckning för handlande människor och som annars hade fungerat som en motsvarighet till *animal laborans* och *homo faber*. Att hon väljer att inte göra det kommer sig rimligen av att handlandet är en utpräglad pluralistisk företeelse och att hon inte vill enhetliggöra och homogenisera det. Genom handlandet som till sin karaktär är unikt visar vi vilka vi är. Detta är en central poäng för Arendt: det är hennes handlingar tillsammans med hennes tal som ådagalägger vem, inte bara vad, en människa är. Detta kan bara göras inför och tillsammans med andra. I det avseendet förutsätter handlande och politik – återigen till skillnad från arbete och tillverkning – närvaron av andra människor. Arendt använder en vacker bild för att förklara politikens mellanmänskliga karaktär: ”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.”³⁵

På vissa ställen i *Mänsklighetens villkor* talar Arendt om handlande på ett vardagligt sätt. Till exempel kan hon säga att en människa strängt taget inte behöver arbeta eller tillverka något själv, utan det kan hon låta andra göra åt sig, men däremot skulle ett ”liv utan tal och handlande” inte vara något ”liv alls utan ett livslångt utdraget döende”.³⁶ Vid andra tillfällen utgår hon från ett mer exklusivt handlingsbegrepp, där genuint handlande framstår som något extraordinärt. Hon ger inte så många konkreta exempel på detta i boken, men på en kollektiv nivå skulle man kunna tänka på revolutionära skeenden som den amerikanska revolutionen 1776 eller Ungernrevolten 1956, medan det på individuell nivå kan exemplifieras med sådant Olympe de Gouges författande av deklARATIONEN om kvinnans rättigheter 1791 eller när Rosa Parks vägrade lämna sin sittplats åt en vit man på en buss i Alabama 1955 – eller varför inte när Greta Thunberg inledde sin skolstrejk i augusti 2018.

34 Arendt, *Människans villkor*, s. 33.

35 Arendt, *Människans villkor*, s. 85.

36 Arendt, *Människans villkor*, s. 239.

Den distinktion mellan två olika handlingsbegrepp som antyds här görs inte explicit av Arendt själv men den skulle kunna synliggöras genom att den senare typen beskrivs som politiska handlingar och händelser i kontrast till handlingen i allmänhet. Det är först och främst de extraordinära handlingarna som sätter igång olika processer som ingen riktigt kan veta var de kommer att sluta. På så sätt står den formen av handlingar för en ny början, och Arendt lyfter uttryckligen fram kopplingen mellan den politiska händelsen och nativiteten. Liksom varje nyfödd människa står för något helt nytt representerar en viss typ av handlingar en ny början. Arendts politiska filosofi i födelsens och det nys tecken kan kontrasteras mot den upptagenhet vid döden som utmärker Heideggers och många andra existensfilosofers ångestupptagna tänkande. Arendt delar allvaret med dem, men samtidigt är hon mycket mer hoppfull.

Drömmen om någonting annat

Något år innan Arendt slutförde *Människans villkor* upplevde hon själv – om än på avstånd – något som hon tolkade som en genuin politisk händelse, nämligen Ungernrevolten hösten 1956. Hon blev lika överraskad som alla andra över att vanliga ungerska människor reste sig mot den sovjetiska överhögheten. Revolten, eller revolutionen som Arendt föredrog att kalla den, slogs snart ner men de tolv dagar under vilken den pågick innehöll, som hon uppfattade det, ”mer historia än de tolv åren som gått sedan röda armén ’befriande’ landet från det nazistiska herraväldet”.³⁷ Under den korta men intensiva revolutionen frigjordes häpnadsväckande politiska energier som bland annat tog sig uttryck i att en mängd råd skapades runt i landet. Vid sidan av så kallade revolutionsråd uppstod råd för arbetare, studenter, konstnärer, militärer, ämbetsmän och så vidare. Upproret misslyckades men Arendt lyfter ändå fram det som en politisk händelse i traditionen från den amerikanska revolutionen 180 år tidigare och just rådstanken utformades här på ett osedvanligt innovativt sätt.

När Arendt som hastigast berör den ungerska revolutionen i *Människans villkor* skriver hon att den utmärktes av att där inte fanns någon skillnad mellan arbetarna och de övriga delarna av folket, men också att ”idén om ett parlament som grundade sig på råd och inte på partier” då för första gången ”blev ett krav som framfördes av ett helt folk.”³⁸ När man läser denna och liknande passager som förekommer på diverse ställen i Arendts verk är det bara att beklaga att hon aldrig utvecklade någon mer systematisk teori om det rådssystem till vilken hon uppenbarligen ställde väldigt höga förhoppningar

37 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2 uppl. (Cleveland & New York: Meridian, 1958), s. 480. Om Arendt och Ungernrevolten, se vidare Anders Burman, ”Hannah Arendts femtiotal. Totalitarismen, det politiska och Ungernrevolten”, i Anders Burman & Bosse Holmqvist (red.), *Det lyckliga femtiotalet. Sexualitet, politik och motstånd* (Stockholm & Höör: Symposion, 2019), s 151–165.

38 Arendt, *Människans villkor*, s. 295.

som ett dynamiskt och gräsrotsförankrat alternativ till det partisystem som har en inneboende tendens att byråkratiseras och toppstyras.

I samband med den fragmentariska utläggningen av rådstanken i *Människans villkor* kommer Arendt också in på den moderna arbetarrörelsen. En anmärkningsvärd mening i det sammanhanget lyder: "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 skall återhämta sig."³⁹ Den politiska kraft inom arbetarrörelsen som här manifesterades hotas dock ständigt att kväsas av fackföreningsrörelsens intressekamp, som inte alls är revolutionär, menar Arendt, utan som snarare hör ihop med det sociala. Även om hon hyllar dess politiska kamp kommer hon till slutsatsen att också arbetarrörelsen i allt väsentligt har blivit en del av det byråkratiska etablissemanget. Trots alla fördelar som detta har inneburit för arbetarnas sociala liv tyckts Arendt vara av uppfattningen att ett huvudproblem består i att de successivt har integrerats i samhället, vilket lett till att rörelsen förlorat sin exceptionella politiska betydelse.

Detta är bara ett exempel på hur politiskt handlande under senare tid haft allt svårare att göra sig gällande. Nästan överallt har det sociala tagit över och då tenderar den genuina politiken att försvinna. I viss mån har handlandet ersatts av tillverkning, men av de tre verksamhetsformer som undersöks i *Människans villkor* är det till syvende och sist ändå inte tillverkningen som har gått segrande fram, utan det är i stället arbetet. Vi har alla blivit vad Arendt kallar *jobholders*. Det gäller allt från arbetare till politiska ledare. Att den finns en positiv sida av denna egalitära tendens är inget som Arendt väljer att uppmärksamma, utan hon koncentrerar sig på hur det sociala, konsumtionssamhället och arbets-samhället har smält samman i ett konformistiskt samhälle av *jobholders*. Om det fortfarande finns något undantag från detta sociala mönster så utgörs det av ett litet antal *Dichter und Denker*, "vilka redan av det skälet står utanför samhället".⁴⁰

I allt väsentligt intog Arendt själv en outsiderposition och det var utifrån en sådan som hon skeptiskt och kritiskt bedömde samtidens sociala och politiska förhållanden. I just det hänseendet kan *Människans villkor* i likhet med Habermas *Borgerlig offentlighet* läsas som en lätt nostalgisk förfallshistoria: något som idealiseras och framställs som väldigt positivt – det vill säga en levande och handlingsinriktad politisk offentlighet – har kraftigt reducerats eller till och med helt gått förlorat.⁴¹

39 Arendt, *Människans villkor*, s. 291.

40 Arendt, *Människans villkor*, s. 30f.

41 Jämför Seyla Benhabib, "Hannah Arendt och berättandets försonande kraft", övers. Anders Burman, i Burman (red.), *Att läsa Arendt*, s. 23.

Samtidigt måste det då framhållas att Arendt i polemik med alla föreställningar om historiens nödvändighet och den enda vägens politik insisterade på att framtiden är radikalt öppen. Även om det moderna samhället inte alls utvecklades på det sätt som hon ville se slutade hon aldrig tro på att en annan värld är möjlig. För henne levde också i de mörkaste av tider hoppet och drömmen om någonting annat, och vid läsningen av *Människans villkor* påminns vi om att vi lite oftare borde fundera och reflektera över vilket samhälle vi egentligen vill leva i, så att inte den avgörande frågan om vår gemensamma framtid överläts till vetenskapsmännen och de professionella politikerna.