

”Det förflutna kastar inget ljus över framtiden...” Hannah Arendt och traditionens problematik

ANDERS BURMAN

Wirklich, ich lebe in finsternen Zeiten! Hannah Arendt använde denna rad från Berthold Brechts dikt ”An die Nachgeborenen” för att karakterisera den tid i vilken hon själv levde.¹ Erfarenheterna från andra världskriget, nazismen, förintelsen och totalitarismen gjorde att hon upplevde samtiden som ond och mörk. I linje med detta var hon också skeptisk för att inte säga direkt avfärdande till allt tal om mänskliga framsteg. ”Det är mot den mänskliga värdigheten att tro på framsteg”, utbrast hon rentav i sina sena föreläsningar om Immanuel Kants politiska filosofi.² Passagen citeras av Sven-Olov Wallenstein i en artikel där han på ett klagande vis jämför Arendts Kantläsningar med Jean-François Lyotards.³ Han visar att det inte alls förhåller sig så enkelt, vilket emellanåt antytts i den tidigare forskningen, som att Arendt rätt och slätt tolkar Kant på ett typiskt modernt sätt medan Lyotards läsning skulle vara lika entydigt postmodern. Problematiken är betydligt mer komplex än så. Delvis förklarar Wallenstein skillnaderna mellan läsningarna med att de båda tänkarna utgår från olika förståelser av den filosofisk-politiska fantasin och därmed från olika förhållningssätt till traditionen.

Att det finns skiljaktigheter mellan Arendt och Lyotard hindrar inte att det också finns sådant som förenar. Förutom att båda ständigt återkom till Kant som den första moderna filosofen kan man till exempel lyfta fram att Arendt långt före författaren till *Det postmoderna tillståndet* riktade en djuplodande kritik mot alla former av stora berättelser om att förnuftet eller friheten skulle vara på väg att förverkligas i historien, låt vara att hon inte talade om det i exakt sådana termer. Precis som Lyotard var hon förvissad om att det inte finns

¹ Bertolt Brecht, ”An die Nachgeborenen”, *Gesammelte Werke*, vol. 4 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967), s. 722. Arnold Ljungdahl översätter raden som ”I sanning: jag lever i onda tider!” Bertolt Brecht, *Dikter 1918–1956* (Stockholm: Bonniers, 1964), s. 99. Arendt lånade uttrycket *finsternen Zeiten* – som hon själv översatte till engelska som *dark times* – till rubriken till sin essäsamling *Men in Dark Times* (New York: Harcourt Brace & Company, 1968), s. viii, där en av essäerna för övrigt handlar om Brecht.

² Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, red. Ronald Beiner (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), s. 77.

³ Sven-Olov Wallenstein, ”Arendt och Lyotard som läsare av Kant”, *Konsten att handla – konsten att tänka: Hannah Arendt om det politiska*, red. Ulrika Björk & Anders Burman (Stockholm: Axl Books, 2011), s. 212.

någon övergripande historisk nödvändighet och att framtiden är radikalt öppen. Hon återkom ofta till att vi egentligen kan veta väldigt lite om vad som kommer att ske i framtiden. Det gäller i synnerhet inom politikens område där följderna av de handlingar vi utför är oförutsägbara och står bortom vår kontroll.⁴

På ett avsevärt mer genomgripande sätt än Lyotard var Arendt dock en historiskt orienterad tänkare. I många av sina viktigaste verk, med *Totalitarismens ursprung* som det första och främsta exemplet, ägnade hon sig åt en sorts aktualitetshistoria där det förgångna används för att belysa i samtiden debatterade frågor och akuta problem. På samma gång underströk hon att de gemensamma banden till det förflutna allvarligt har försvagats under den moderna tiden. Vi har helt enkelt allt svårare att lära av historien. Ett av hennes favoritcitat som hon ofta återkom till var Alexis de Tocquevilles uppgivna ord mot slutet av *Om demokratin i Amerika*: ”Det förflutna kastar inget ljus över framtiden, och det mänskliga intellektet trevar fram i mörker.”⁵ Denna insikt kopplade Arendt samman med en vidare diskussion om traditionens förändrade betydelse. Att förstå vilken roll som traditionen har spelat i historien och vilken status den har i samtiden var för henne en central politisk och filosofisk fråga. Därför framstår det inte som orimligt att som Lyotard påstå att traditionen (tillsammans med de i forskningen betydligt mer uppmärksammade kategorierna natalitet och omdöme) fungerade som ett slags grundmotiv och organiserande begrepp i Arendts tänkande.⁶

När Wallenstein i nämnda artikel behandlar den text där Lyotard mest utförligt diskuterar Arendt, ”Survivant” från 1989, noterar han att det är ”lite överraskande” att den franske filosofen primärt förbinder den här aktuella traditionstematiken med analysen av totalitarismen i hennes magistrala verk från 1951.⁷ Där för hon ett resonemang om att totalitarismen är ett typiskt modernt fenomen som kunde utvecklas först efter att vi hade förlorat banden

⁴ Hannah Arendt, *Människans villkor: Vita Activa*, övers. Joachim Retzlaff (Göteborg: Daidalos, 1998), s. 317 et passim.

⁵ Hannah Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden: Åtta övningar i politiskt tänkande*, övers. Annika Ruth Persson (Göteborg: Daidalos, 2004), s. 27. Alexis de Tocqueville, *Om demokratin i Amerika*, övers. Ervin Rosenberg (Stockholm: Atlantis, 1997), bok 2, s. 424–425.

⁶ Jean-François Lyotard, ”Survivant”, *Lectures d'enfance* (Paris: Galilée, 1991), s. 59–93, i synnerhet s. 67. Texten presenterades först som ett föredrag vid Goethe-Institutet i Paris 1988 och trycktes i Miguel Abensour m.fl., *Ontologie et politique: Hannah Arendt* (Paris: Éditions Tierce, 1989).

⁷ Wallenstein, ”Arendt och Lyotard som läsare av Kant”, s. 224.

till traditionen. Som Wallenstein formulerar det försöker ”de totalitära politiska systemen fylla tomrummet med en perverterad auktoritär kultur”.⁸ På så sätt innebar totalitarismens uppkomst det definitiva brottet med traditionen.⁹ Och det finns inget som helst sätt att komma tillbaka till det som har varit. Vi är fast i det som Arendt i det synnerligen pessimistiska förordet till *Totalitarismens ursprung* kallar ”det bistra nuet”:

Vi har inte längre råd att bara ta fasta på det som var bra i det förflutna och kalla det för vårt arv, att avfärda det dåliga och bara betrakta det som en dödvikt som tiden av sig själv kommer att begrava i glömska. Den västerländska historiens underjordiska ström har till sist stigit upp till ytan och ifrågasatt vår traditions värdighet. Detta är den verklighet i vilken vi lever. Och detta är anledningen till det fåfänga i alla försök att undfly det bistra nuet genom nostalgisk längtan till ett ännu oskadat förflutet eller föregripandet av en lyckligare framtids glömska.¹⁰

Wallenstein preciserar inte på vilket sätt han menar att det är överraskande att Lyotard här i första hand hänvisar till *Totalitarismens ursprung*, men det är tydligt att det finns flera andra texter av Arendt som framstår som mer omedelbart relevanta i sammanhanget. Efter att hon hade färdigställt boken om totalitarismens ursprung påbörjade hon ett större projekt om Karl Marx och den politiska traditionen. Hon slutförde det aldrig men i samband med sitt under ett par år (1952–1954) intensivt pågående arbete skrev hon åtskilliga texter som på olika sätt kretsar kring traditionstematiken. Fragment, utkast, ofärdiga versioner och praktiskt taget helt klara texter som var avsedda att ingå i den tilltänkta boken har nyligen publicerats i *Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buchs* som den första utgivna delen av Arendts *Kritische Gesamtausgabe*.¹¹ När Lyotard författade sin artikel om Arendt hade han inte tillgång till hela detta rika källmaterial, men vissa av texterna

⁸ Ibid., s. 236.

⁹ Barbara Hahn & James McFarland, ”Anhang/Appendix”, i Hannah Arendt, *Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buchs, Kritische Gesamtausgabe*, vol. 6, red. Barbara Hahn & James McFarland (Göttingen: Wallstein, 2018), s. 848.

¹⁰ Hannah Arendt, *Totalitarismens ursprung*, övers. Jim Jakobson (Göteborg: Daidalos, 2016), s. 27.

¹¹ Hannah Arendt, *Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buchs*, i *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 6, red. Barbara Hahn & James McFarland (Göttingen: Wallstein, 2018). Se även Tama Weisman, *Hannah Arendt and Karl Marx: On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought* (Lanham: Lexington, 2014).

som hon skrev i anslutning till projektet var vid den tiden ändå enkelt åtkomliga. Det gäller inte minst ”Tradition and the Modern Age” som publicerades i *Partisan Review* 1954 och sedan trycktes om i essäsamlingen *Mellan det förflutna och framtiden* 1961 och som i koncentrerad form innehåller många av Arendts huvudtankar rörande traditionens problematik.¹²

Som så ofta när Arendt försöker förstå ett begrepp eller fenomen anlägger hon ett etymologiskt perspektiv i undersökningen av det i grunden romerska traditionsbegreppet. Ordet kommer från latinets *traditio* som betyder överlämnande. Det som överlämnas från den ena generationen till den andra är ett gemensamt arv i form av trosföreställningar, övertygelser, värderingar och konventioner. I överensstämmelse med detta förklarar Arendt att traditionen ”väljer ut och namnger, lämnar vidare och bevarar”.¹³ Genom en sådan konserverande selektionsmekanism som efterhand närmast framstod som överhistorisk skapades en levande kontinuitet med det förgångna. I det antika Rom handlade det bland annat om att bevara och överlämna kunskapen rörande grundandet av staden, den mytologiska berättelsen om Romulus och Remus, vilken hade status av att vara ett slags vittnesmål från förfäderna, det vill säga ”de som först hade bevittnat och åstadkommit det heliga grundandet och sedan genom sin auktoritet utvidgat det under seklens gång”.¹⁴

Som detta antyder tänks traditionen här vara nära besläktad med det likaledes 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”.¹⁵ 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 alla de inblandade människorna.

¹² Hannah Arendt, ”Tradition and the Modern Age”, *Partisan Review* 21, 1954, s. 53–75; ”Traditionen och den moderna tiden”, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 23–46. I Arendt, *Modern Challenge to Tradition*, s. 463–503 återges olika varianter av artikeln.

¹³ Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 11.

¹⁴ *Ibid.*, s. 137.

¹⁵ Hannah Arendt, ”From Hegel to Marx”, *The Promise of Politics*, red. Jerome Kohn (New York: Schocken, 2005), 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”, *Hannah Arendt: Key Concepts*, red. Patrick Hayden (Durham: Acumen, 2014), s. 138–152.

Den förmoderna världen var traditionell och auktoritetsorienterad i den här meningen. Men av olika anledningar försvagades både auktoriteten och traditionen i takt med det moderna samhällets fortskridande utveckling. Reformationen och protestantismen stod för en första utmaning och sedan följde den i vissa bemärkelser traditionsfientliga upplysningen, den allmänna sekulariseringen och sedermera även historismens försök att i det förgångna fastställa vad som egentligen har skett, *wie es eigentlich gewesen*. Allt som allt ledde detta till ett undergrävande av både auktoriteten och traditionen. Wallenstein påpekar att när auktoriteten befinner sig i kris breder tvivlet ut sig och ”traditionens tråd går förlorad (vilket inte står i motsats till att kunskapen om det förflutna kan öka)”.¹⁶

Det som gäller för traditionen i allmänhet – eller *the Great Tradition* som Arendt ibland talar om – är på det stora hela giltigt också för den mer specifika politiska tanketraditionen. Samtidigt har den senare sina egna utmärkande drag. Fastän traditionsbegreppet som sådant går tillbaka till romartiden menar Arendt att den politiska tanketraditionen började redan med Platon. Hans sätt att kontrastera filosofins strävan efter den eviga sanningen mot den bedrägliga politikens ständiga föränderlighet var och förblev länge helt dominerande inom den politiska filosofin. Den politiska tanketraditionen nådde enligt Arendt sin kulmen i och med Hegels filosofiska system ”som för första gången såg hela världshistorien som en enda kontinuerlig utveckling”.¹⁷ Samtidigt som kontinuitetstråden fungerande som det bärande elementet i det allomfattande systemet poängterade Hegel att världen förändras genom den historiska processen vilket i sig innebar en utmaning av traditionen, såtillvida att den tidigare uppfattats som närmast tidlös.¹⁸

I generationen efter Hegel invände Søren Kierkegaard att det inte finns någon plats för den enskilda människan i det hegelska systemet, och ytterligare några decennier senare försökte Friedrich Nietzsche med sin perspektivistiskt ifrågasättande filosofi med dess genomgripande omvärdering av alla värden göra upp med hela det idealistiska helhetstänkandet från Platon till Hegel. I texten om traditionen och den moderna tiden uppmärksammar Arendt kort både Kierkegaard och Nietzsche, men det avgörande brottet menar hon att Marx stod för.

¹⁶ Wallenstein, ”Arendt och Lyotard som läsare av Kant”, s. 236.

¹⁷ Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 110.

¹⁸ Arendt, ”Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953–1975*, red. Jerome Kohn (New York: Schocken, 2018), s. 11.

Efter att ha konstaterat att Marx ”inställning till det politiska tänkandets tradition var medvetet rebellisk” urskiljer Arendt tre aspekter av hans tänkande som framstår som särskilt viktiga i sammanhanget, nämligen hans syn på arbetet, våldet och filosofins uppgift.¹⁹ Vad gäller förståelsen av arbetet citerar hon ett uttalande av Friedrich Engels: ”Arbetet skapade människan.” Här kan vi bortse från hennes tvärsäkra men långt ifrån självklara påstående att Engels ”tvärtom vad vissa Marx-forskare ofta hävdar vanligen återgav Marx tänkande adekvat och koncist”.²⁰ Dock förtjänar det att noteras, vilket Arendt däremot inte uppmärksammar, att Marx i sin syn på arbetet i hög grad följde Hegel. I *De ekonomisk-filosofiska manuskripten* skrev Marx själv att Hegel mycket väl fattade ”arbetets väsen” och förstod att människan är resultatet av sitt eget arbete.²¹ Hur som helst är huvudpoängen för Marx, som Arendt framhåller, att det är arbetet, inte Gud, som skapade människan, det vill säga att hon skapar sig själv, liksom att det är arbetet snarare än förnuftet som är hennes *differentia specifica*, vilket innebär att hon i stället för att vara ett *animal rationale* bör förstås som ett *animal laborans*, där det genom hela den ditintills varande filosofihistorien föraktade arbetet utgör hennes förnämsta attribut. Denna syn på arbetet kritiserade Arendt förvisso i *Människans villkor*, främst för att Marx inte förmådde skilja mellan arbete och tillverkning.²² Det hindrar inte att hans framlyftande av arbetets roll i människans självskapande utveckling var något som tydligt bröt med den klassiska politiska tanke-traditionen.

Den andra punkten där Marx avvek från traditionen gäller synen på våldet. Långt fram i första volymen av *Kapitalet* heter det i en berömd passage: ”Våldet är födelsehjälpen åt varje gammalt samhälle, som går havande

¹⁹ Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 27. I ”Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought” återkommer uppräknigen 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. Jfr de olika utkasterna till och versionerna av ”Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought” i Arendt, *Modern Challenge to Tradition*, s. 245–436.

²⁰ 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 Arendt, *Modern Challenge to Tradition*, s. 89–93. Sven-Eric Liedman har övertygande visat på skillnaderna mellan Marx och Engels, senast i *Karl Marx: En biografi* (Stockholm: Bonniers, 2015).

²¹ Karl Marx, ”Ur De ekonomisk-filosofiska manuskripten”, *Människans frigörelse*, red. och övers. Sven-Eric Liedman (Göteborg: Daidalos, 1995), s. 126.

²² Arendt, *Människans villkor*, s. 128.

med ett nytt.”²³ Arendt tar detta och andra uttalanden av Marx som intäkt för att han inte bara idealiserade våldet utan också gick emot den alltsedan antiken dominerande uppfattningen om att medan ”vi” utmärker oss genom vårt förnuft och vår talförmåga styrs ”barbarerna” av våld. Av detta drar hon slutsatsen att det i Marx glorifiering av våldet ingår ”ett mer specifikt förnekande av *logos*”.²⁴ Hon noterar också att han samtidigt upphävde demarkationslinjen mellan handling och våld, som för henne är fråga om två helt olika saker, bland annat genom att våldet i motsats till handlingen är utpräglat instrumentellt.²⁵

För det tredje, slutligen, förde Marx fram en ny syn på filosofins uppgift. Det centrala citatet av honom i den kontexten är den elfte tesen om Feuerbach: ”Filosoferna har bara *tolkat* världen på olika sätt, det gäller att *förändra* den.”²⁶ Filosofer bör följaktligen inte vara upptagna av frågor om någon evig sanning utan i stället rikta hela sin uppmärksamhet mot den konkreta värld i vilken vi lever. Samhällsförändrande praxis får på så sätt ersätta den filosofiska teorin och kontemplerationen. Det innebär att Marx inte bara vände upp och ner på Hegel. Det avgörande var att han inverterade ”den traditionella hierarkin mellan tanke och handling, mellan kontempleration och arbete och mellan filosofi och politik”.²⁷ Denna omkastning signalerade enligt Arendt slutet för hela det politiska tänkandets tradition:

Vår politiska tanketradition började när Platon upptäckte att det på något vis ingår i den filosofiska erfarenheten att man vänder sig bort från de mänskliga angelägenheternas gemensamma värld; den upphörde när det inte återstod något annat av denna erfarenhet än motsättningen mellan tänkande och handlande. Därmed berövades tänkandet all verklighet och handlandet allt förnuft, och båda delar blev meningslösa.²⁸

Mot denna bakgrund finns det till sist skäl att fråga hur det kan komma sig att Arendt själv trots allt fortsatte att försöka förstå vad handlandet och tänkandet egentligen är för något. Svaret är helt enkelt att det efter att de både begreppen hade förlorat sin mening genom den politiska tanketradi-

²³ Karl Marx, *Kapitalet. Kritik av den politiska ekonomin. Bok 1. Kapitalets produktionsprocess*, övers. Ivan Bohman, 3 uppl. (Lund: Cavefors, 1974), s. 661.

²⁴ Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 29.

²⁵ Om våldets instrumentella karaktär, se t.ex. Arendt, *Om våld*, s. 46f.

²⁶ Marx, ”Teser om Feuerbach”, *Människans frigörelse*, s. 129.

²⁷ Arendt, *Mellan det förflutna och framtiden*, s. 24.

²⁸ *Ibid.*, s. 31.

tionens sönderfall framstod för henne som viktigare än någonsin att reflektera över dem på nya sätt. Frågorna har med andra ord inte förlorat i aktualitet bara för att den tradition gentemot vilken man tidigare ställt dem blivit obsolet. Snarare förhåller det sig tvärtom.

Här finns det en intressant parallell till hur Arendt beskriver det allmänna tillstånd som uppstått efter det successiva söndervittrandet av *the Great Tradition*. Å ena sidan har detta generellt sett lett till en större osäkerhet. Inte för inte talar Arendt om den ”förvirring och hjälplöshet som följde i efterdyningarna av traditionens undergång, en förvirring som vi än idag lever i”.²⁹ Å andra sidan har traditionens upplösning inneburit en befrielse, inte minst i avseende på vårt förhållande till det förflutna som vi nu kan betrakta, förstå och bearbeta 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 öppna sig för oss med oväntad friskhet och berättiga saker för oss som ingen förut har haft öron för att höra.³⁰

Vad Arendt försökte göra genom hela sitt författarskap eller åtminstone från och med *Totalitarismens ursprung*, skulle man kunna hävda, var att ta fasta på de öppningar som uppstått och utifrån valda delar av det förflutna och med oväntade konstellationer bortom den traditionella kontinuitetsprincipen berätta historier som vi tidigare inte hört. I detta arbete var hon starkt påverkad av Walter Benjamin, som hon var nära vän med under 1930-talet. Hon beskrev hans sätt att bedriva historisk forskning på, vilket centerades kring vad han själv kallade tankefragment, som ett slags pärlfiske, där historikern plockar upp gömda skatter från det förgångna och lyfter upp dem till samtidens yta där de laddas med ny mening.³¹ Det var någonting sådant som hon själv ägnade sig åt i sina många historiska undersökningar.

På så sätt handlade det för Arendt, som Wallenstein sammanfattar det hela, om ”att söka och synliggöra, mer än foga samman fenomenen i ett överordnat

²⁹ Ibid., s. 24.

³⁰ Ibid., s. 104.

³¹ Se Hannah Arendt, ”Walter Benjamin”, *Men in Dark Times*, s. 153–206. Det är framför allt Seyla Benhabib som undersökt Arendts förståelse av historikern som en pärlfiskare. Se Benhabib, ”Hannah Arendt och berättandets försonande kraft”, *Att läsa Arendt*, red. och övers. Anders Burman (Hägersten: Tankekraft, 2017), s. 21–42.

narrativ”. Han lägger till att hon i detta såg ”en etisk potential, men utan att hänvisa till det universella, ett motstånd mot det rådande tillståndet, som ska grundas i namn av det förflutna exemplets partikularitet.”³² Det är en träffande karakteristik av Arendts säregna historieberättande. Utan någon tro på en ännu giltig kontinuerlig tradition insisterade hon ändå på värdet av att fortsätta att berätta och att på nya sätt ta sig an det förflutna och reflektera över dess betydelse för samtiden.

Tiderna är förvisso mörka, idag liksom under Arendts livstid, men vad hon påminner oss om är att det trots allt går att göra motstånd. Det sätt på vilket hon själv valde att göra detta var att utifrån samtidens problem urskilja mönster i det som har varit och fördjupa vår förståelse av människans villkor och det samhälle i vilket vi lever. Samtidigt som vi bör komma ihåg att det förflutna inte kastar något ljus över framtiden är detta intellektuella motståndsarbete någonting vi fortfarande kan inspireras och stärkas av idag.

³² Wallenstein, ”Arendt och Lyotard som läsare av Kant”, s. 230.