

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 3 2013 | ÅRGÅNG 17

Bokförlaget THALES

I »SECRETS OF EUROPEAN RESPONSIBILITY», en tolkning av den tjeckiske filosofen och medborgarrättsaktivisten Jan Patočkas ansvarsbegrepp, hävdar Jacques Derrida (2008) att ansvarstagande (beslut, handling, *praxis*) alltid sträcker sig bortom varje tematisk eller begreppslig bestämning. För att ta ansvar är det omvänt nödvändigt att svara för vad det betyder att vara ansvarig. Som ett svar på denna tankegång ska jag här närma mig förhållandet mellan ansvar och skuld. Min fråga gäller ansvar rörande sådant man inte själv är direkt skyldig till men ändå har deltagit i genom att tillhöra en viss grupp eller kultur. I den internationella filosofiska litteraturen hör den frågan till en omfattande debatt som går under namnet »kollektivt ansvar» (*collective responsibility*). Liksom den individualistiska motsvarigheten »personligt ansvar» syftar »kollektivt ansvar» på den moraliska skuld som kan tillskrivas agenter, i det här fallet hela kollektiv (organisationer, nationer och etniska grupper, men även tillfälliga mobbar och folksamlingar). Många har uttryckt skepsis angående kollektivt ansvar på grunderna att ett kollektiv, som saknar »medvetande», inte kan anses handla avsiktligt och därmed inte kan likställas med en moraliskt ansvarig individ.¹ Men det finns också de som på olika grunder försvarar konstruktionen kollektivt ansvar som teoretiskt rimlig och praktiskt värdefull. Till de mest intressanta bidragen hör enligt min mening de som ifrågasätter den kantska moralfilosofi som ofta ligger till grund för skeptikernas argument och istället framhåller grupperns förmåga att orsaka skada just i kraft av att utgöra ett kollektiv och i kraft av gruppens särskilda organisation.²

Den filosofiska debatten om kollektivt ansvar uppstod historiskt ur de diskussioner som fördes efter andra världskriget avseende den nazistiska regimens folkmord och brott mot mänskligheten. En central fråga gällde huruvida det är rimligt att hålla alla tyskar ansvariga för koncentrationslägeroffrens död. Hannah Arendt,

som bidrog till denna tidiga debatt, betraktar det som orimligt och avvisar vad hon kallar »kollektiv skuld». Däremot argumenterar hon för så kallat »universellt ansvar». Mitt syfte är här att undersöka innebörden av detta universella ansvarsbegrepp. Jag kommer i första hand att vända mig till Arendts essä »Organized Guilt and Universal Responsibility» från 1945, där universellt ansvar något skissartat förstås som den politiska motsvarigheten till skam. I ett jämförande perspektiv kommer jag även att lyfta fram Karl Jaspers definitioner av »skuld», vilka han formulerade i en föreläsningsserie vid universitetet i Heidelberg strax efter krigsslutet, samt några passager ur Arendts och Jaspers brevväxling från åren 1945 och 1946. I breven, där de två författarna kommenterar varandras texter, kan man skönja en oenighet avseende betydelsen av internationell solidaritet, vilken griper in i frågan om universellt ansvar. I det sammanhanget är Patočkas idé om ansvar i termer av »de skakades solidaritet» belysande. Denna idé härrör ur hans historiefilosofiska reflektioner över vittnesskildringar från första världskriget.

1. Kollektiv vs organiserad skuld

EN VANLIG UPPFATTNING är att den kontinentala filosofin inte nämnvärt befattar sig med frågor om ansvar i betydelsen »ansvarsskyldighet» (*accountability*).³ Istället för att reflektera kring på vilka grunder en enskild individ – eller en grupp – kan hållas moraliskt ansvarig för sina handlingar ägnar man sig åt frågor som rör den etiska situationens ontologiska villkor. Denna uppfattning är till viss del befogad, åtminstone när det gäller den klassiska fenomenologin. Transcendentala frågor om »subjektet» och dess autonomi anses exempelvis metodologiskt föregå frågor som angår fördelningen av skuld och ansvar.⁴

Arendts arbete komplicerar antagandet om bristen på överväganden om ansvarsskyldighet inom den fenomenologiska traditionen. Hennes politiska och moralfilosofiska essäer, rapporten från rättegången mot Adolf Eichmann 1961, föreläsningarna om Kants politiska skrifter samt det postumt utgivna verket *The Life of the Mind* är alla försök att komma tillrätta med frågor om individuell skuld,

moralisk såväl som juridisk. Samtidigt betraktar hon samvetet (det »splittrade jagets» inre dialog) snarare än en fri autonom vilja som det personliga omdömet villkor. Som svar på en konkret historisk händelse, totalitarismen och dess brott, inbegriper Arendts tidiga arbete dessutom frågor om innebörden av ansvar i situationer där det inte finns några »synliga bevis på individuell skuld», som hon skriver, och där traditionella måttstockar och kategorier för moraliskt omdöme har brutit samman (Arendt 1994, s. 125). En avgörande text i det sammanhanget är essän »Organized Guilt and Universal Responsibility». Den publicerades 1945 i den amerikanska tidskriften *Jewish Frontier*, översattes och gavs under Jaspers försorg ut i den tyska tidskriften *Die Wandlung* året därpå.

I essän, vars omedelbara kontext är situationen i Tyskland strax efter krigsslutet, argumenterar Arendt mot idén om kollektiv skuld (*collective guilt*), som är den term hon använder och som här måste förstås som närmast synonym med begreppet »kollektivt ansvar». Hennes position befinner sig nära de klassiska metodologiska individualismen. Exempelvis anser Max Weber (1983) att kollektivt ansvar saknar mening både därför att vi inte kan avgränsa genuint kollektiva handlingar, till skillnad från identiska handlingar av många individer, och därför att grupper, till skillnad från de individer som tillhör dem, inte kan tänka som grupp eller formulera den sortens avsikter som normalt anses vara nödvändiga för handlingar. Oavsett om den är kriminell eller moralisk, skriver Arendt (1994), är skulden alltid individuell och angår faktiska brott eller handlingar: vad någon verkligen gjorde. Det moderna fenomenet kollektiv skuld har däremot som politiskt villkor den »organiserade skuld» som den nazistiska regimen invecklade alla tyska invånare i och enligt vilken alla antingen var offer eller förövare (jfr Arendt 1968). Efter kriget överstämde de allierade felaktigt denna organiserade skuld till den ödesdigra hypotesen om »kollektiv skuld», enligt vilken alla tyskar skulle vara skyldiga till Förintelsen. Enligt Arendt innebär denna hypotes i själva verket en seger för den nationalsocialistiska propagandan. »Det är den nazistiska politiska strategins huvudsakliga tes att det inte råder någon skillnad mellan nazister och tyskar; att folket står enat bakom

regeringen och att hoppet om att finna en del av befolkningen som är ideologiskt obesmittad är en ›ren illusion›» (s. 121).

En implikation av denna propagandistiska »tes om assimilation», som Arendt kallar den, är att det inte heller går att göra åtskillnader ifråga om skuld. Där alla är skyldiga är ingen skyldig, som hon uttrycker det på flera ställen i sina texter. Efterkrigstidens omedelbara problem, skriver hon 1945, är varken att bevisa det självklara: att tyskarna inte alltid har varit potentiella nazister, eller det omöjliga: »att alla tyskar härbärgerar nazistiska åsikter». Det är istället att »utstå prövningen att konfrontera ett folk inom vilket de gränser som skiljer kriminella från normala personer, skyldiga från oskyldiga, har suddats ut» (s. 125). I den här situationen är definitioner av de som bär ansvar eller bestraffandet av »krigsförbrytare» till föga hjälp, hävdar hon vidare.⁵ Sådana definitioner är bara tillämpliga på dem som både tog på sig ansvaret för och producerade de systematiska brotten – »och ändå märkligt nog ändå inte går att finna på listorna över krigsförbrytare» (s. 125). Som Arendt ser det kommer antalet ansvariga *och* skyldiga att vara lågt. Däremot kommer det att finnas »många som bär ansvar utan att visa synliga tecken på skuld» och »många som har blivit skyldiga utan att bära något som helst ansvar» (s. 125). Den fråga hennes essä kretsar kring är hur skuldfrågan kan avgöras då »ett helt folk» togs i anspråk för det »administrativa massmordets omfattande maskineri» (s. 126). Arendt använder ännu inte begreppet »folkmord», som myntades 1943 av juristen och historikern Raphaël Lemkin (2008) för att beteckna förstörelsen av en nation eller en etnisk grupp, fysiskt såväl som kulturellt.⁶ Hon förstår nazismens systematiska massmord som den yttersta konsekvensen av »de rasteorier och andra moderna ideologier som predikar den starkes rätt» (s. 126). När hon reflekterar över de motiv som fick människor att »fungera som kuggar i massmördar-maskineriet» spårar existensfilosofen Arendt »karaktäristiska personligheter» och »historiska typer». Som jag tolkar henne ska dessa uppfattas som uttryck för en viss historisk mentalitet eller tidsanda. Den historiska typ som särskilt intresserar henne 1945 är det tidiga 1900-talets version av den tyske »borgaren» (*Bürger, bourgeois*).

Rent allmänt har borgaren »alla yttre drag av aktningvärdighet» och den gode familjefaderns vanor – han bedrar inte sin fru och försöker ängsligt säkra en anständig framtid för sina barn (s. 127). Under trycket av det tidiga 1900-talets kaotiska ekonomiska villkor förvandlades dock denne moderne familjefar, som främst bekymrar sig om trygghet, till en »ofrivillig äventyrare» som trots strävsamhet och omsorg »aldrig kunde vara säker på vad morgondagen skulle ge» (s. 128). Det var Heinrich Himmlers sataniska geni, anser Arendt, som upptäckte att en sådan man inte enbart var beredd att offra »sin övertygelse, sin heder och sin mänskliga värdighet», utan kunde göra »bokstavligen vad som helst» då den egna familjen var hotad. Enda villkoret var att han skulle vara befriad från ansvar för sina handlingar. Familjefaderns förvandling från en ansvarsfull samhällsmedlem med intresse för det offentliga livet till en »borgare» som främst upptas av sin privata existens är ett internationellt modernt fenomen. Inte desto mindre hävdar Arendt att denna »nya typ av funktionär» åtnjöt särskilt fördelaktiga villkor i Tyskland: »[k]nappt något annat land i den occidentala kulturen var så föga genomsyrat av det civila beteendets klassiska dygder» och »[i] inget annat land spelade privatlivet och privata beräkningar en sådan viktig roll» (s. 130).

Arendts analys bör naturligtvis nyanseras i ljuset av senare historisk och socioekonomisk forskning.⁷ Inom ramen för hennes essä syftar den till att förstå bevekelsegrunderna hos det stora antal »oansvariga medansvariga» som »fortsatte att sympatisera med Hitler så länge det var möjligt, som bidrog till att han kom till makten och som applåderade honom i Tyskland och i det övriga Europa» (s. 125). Att hon med andra ord inte är ute efter att fördela kollektiv skuld blir tydligt då Arendt för in frågan om universellt ansvar. Hennes replik till dem som efter kriget uttryckte skamkänslor över att vara tyskar är: »jag skäms över att vara människa» (s. 131). Konstruktionen universellt ansvar är istället ett försök att tematisera politiskt vad hon i etiska termer kallar »elementär skam» (*elemental shame*). Denna tankegång utvecklas inte närmare men det är tydligt att skammen rör den mänskliga tillvaron som

sådan; den aktualiserar ett ansvar som inte nödvändigtvis kan förbindas med särskilda handlingar.

2. Skam, metafysisk skuld och politisk solidaritet

I *The Mask of Shame* menar Léon Wurmser (1981) att skuld ur ett psykoanalytiskt perspektiv måste förstås i förhållande till ett komplext system av ideala handlingar. Skuldkänslor uppträder förenklat när vi av fri vilja överträder någon av de inre och yttre gränser som detta system upprätthåller. Till skillnad från skulden, som är »lokal» eller avgränsad, är skammen »global» i betydelsen att den inte rör en specifik handling som i bästa fall kan rättas till, utan ett misslyckande som är omöjligt att reparera. Skam avser hela jagets oförmåga att leva upp till ett jagideal (*ideal self*).⁸

Arendt själv hade inte mycket till övers varken för psykoanalysen eller för psykologiska förklaringar över huvud taget. Ändå belyser Wurmser beskrivning hennes idé om den elementära skammen. Det handlar i båda fallen om ett oreparerbart misslyckande som är förbundet med passivitet snarare än aktivitet. Skam ligger i den meningen nära Jaspers begrepp »metafysisk skuld», som han presenterade i den föreläsningsserie som 1946 publicerades under titeln *Die Schuldfrage*. Här argumenterar Jaspers för att alla tyskar är »undantagslöst förpliktigade» att sätta sig in i skuldfrågan och dra lärdom av detta förståelsearbete. Vad som står på spel hos honom är precis som hos Arendt (och Kant) frågan om mänsklig värdighet. Tyskarna är först och främst »människor» och inte »tyskar», som han skriver i de inledande anmärkningarna, och kan därför inte förhålla sig ligkiltiga inför den övriga världens omdöme (Jaspers 2001, s. 22). Vad Jaspers kallar »skuldmedvetande» – och av vilket förståelse utgör ett moment – är i själva verket nödvändigt för ett medvetande som rymmer »solidaritet och medansvar» (s. 114–115).

Jaspers skiljer mellan kriminell, politisk, moralisk och metafysisk skuld. Dessa begrepp är nära förbundna; konsekvenserna av de »verkligheter» vart och ett manifesterar framträder också i de övriga sfärer. Enligt Jaspers något schematiska beskrivning (som jag endast har utrymme att kort återge här) angår den kriminella skul-

den brott vilka definieras som »handlingar som kan bevisas objektivt» och som bryter mot otvetydiga lagar (s. 25). Politisk skuld aktualiserar frågan om kollektivt ansvar, eftersom den enligt Jaspers syftar på »handlingar begångna av statsmän och en stats medborgare som grupp» och resulterar i att »jag (som individ, *min anm.*) får bära konsekvenserna av den stat vars makt regerar över mig och under vars ordning jag lever» (s. 25). I den här meningen är »[v]ar och en medansvarig för sättet han eller hon regeras» (s. 25). Till skillnad från den politiska skulden handlar den moraliska skulden om mitt individuella ansvar för mina egna handlingar, vilket enligt Jaspers inbegriper »utförandet av politiska och militäriska order» (s. 25). Liksom ett brott förblir ett brott även då det var beordrat, påpekar han, förblir varje enskild handling avhängig det moraliska omdömet.

Med begreppet »metafysisk skuld», slutligen, avser Jaspers »en solidaritet mellan människor i egenskap av mänskliga varelser som gör var och en medansvarig för varje fel och varje orättvisa i världen, särskilt för brott begångna i ens egen närvaro eller med den egna vetskapen» (s. 26). Om moralisk skuld rör mitt ansvar för vad jag *gjorde* rör metafysisk skuld mitt ansvar för vad jag *inte gjorde* eller, som Jaspers uttrycker det, för den mänskliga solidaritetens misslyckande i en radikal mening. »Om jag var närvarande då andra mördades utan att riskera mitt eget liv för att hindra det», som i ett extremt men för sammanhanget aktuellt exempel, »känner jag mig skyldig på ett sätt som inte på ett adekvat sätt kan begreppsliggöras juridiskt, politiskt eller moraliskt. Att jag lever efter en sådan händelse tynger mig som en outplånlig skuld.» (s. 26)

Jaspers och Arendt tycks dock inte vara eniga avseende skammens eller den metafysiska skuldens politiska motsvarighet. Den individuella erfarenheten av skam, fortsätter Arendt i artikeln från 1945, är vad som återstår av vår »internationella solidaritet» efter medvetenheten om lägrens fasa och denna erfarenhet saknar ännu ett adekvat politiskt uttryck (Arendt 1994, s. 131). De anteckningar hon förde om försoning på 1950-talet, vill jag föreslå, närmar sig dock ett sådant uttryck. Här skiljer hon först mellan försoningen

och förlåtelsen. Försoningen är en sorts återblickande förståelse och ett försök att acceptera det förflutna som det var, även om det finns handlingar vilka aldrig borde ha ägt rum som hon skriver med en hänvisning till Immanuel Kant (Arendt 2002, s. 7).⁹ Förlåtelsen försöker istället åstadkomma det omöjliga, nämligen att göra det gjorda ogjort. Enligt Arendt etablerar försoningen politiskt sett ett nytt solidaritetsbegrepp. Detta kontrasterar hon mot det kristna solidaritetsbegrepp ur vilket både förlåtelsen och hämnden springer och vilket har sin grund i en fundamental misstro mot den mänskliga naturen («vi är alla syndare»). Till skillnad från den kristna syndens solidaritet, som föregår förlåtelsen, är den politiska solidariteten försoningens »produkt» (s. 6). Den politiska solidariteten förutsätter med andra ord handlande människor, och människor som möjligen handlar orätt, men inte förgiftade [*vergifteten*] människor.

3. De skakades solidaritet

ARENDS OCH JASPERS brevväxling under åren 1945–46 utgör en tidig kommentar till de texter jag här har diskuterat. De allra första breven utväxlas i Tyskland 1926. Korrespondensen upphör 1933, med undantag av några korta brev 1936, och återupptas först 1945. Jaspers och hans hustru Gertrude befinner sig då i Heidelberg. Arendt är sedan 1941 bosatt i New York, dit hon och hennes man Heinrich Blücher har flytt från Frankrike. De inledande breven är gripande tidsdokument och vittnar om paret Jaspers svåra praktiska umbäranden (från november 1945 och några år framåt sände Arendt regelbundet matpaket och mediciner). Men de innehåller också ett filosofiskt och politiskt samtal som kom att pågå till Jaspers död 1969.

I december 1945 mottar Jaspers ett antal essäer av Arendt »om det tyska problemet» samt »om tysk skuld». I juni 1946 meddelar Jaspers att hans föreläsningar i frågan har publicerats och lovar förmedla kopior. Arendt återkommer efter sommaren och har då gått igenom Jaspers bok »om och om igen i tankarna». Både hon och Blücher uppskattar klargörandet av en psykologisk situation som är

svår att överblicka på avstånd. Ändå har detta instämmande »gränser och tillägg». Ett sådant rör den konkreta innebörden av försörjning, som här artikuleras i termer av politiskt ansvar. Utöver »acceptansen av nederlag och av de konsekvenser som följer av det» måste detta ansvar åtföljas av »ett positivt politiskt uttalande om avsikter riktade till offren, och om gottgörelser» (Arendt-Jaspers 1992, s. 53). Arendts kritiska anmärkningar handlar för det första om Jaspers definition av »den nazistiska policyn som ett brott», vilken hon finner tvivelaktig. Enligt henne sprängde dessa brott lagens gränser och det är vad som konstituerar deras monstrositet (s. 54). Som hon också skriver »är vi helt enkelt inte utrustade, på en politisk nivå, att hantera en skuld som befinner sig bortom brott och oskuld, bortom godhet och dygd.» Hon kallar detta den »avgrund» som öppnades upp så tidigt som 1933. Kategorin »metafysisk skuld», anser Arendt vidare, omfattar inte bara bristen på »absolut solidaritet» – något Jaspers formulerar som ett »outplånligt anspråk bortom moraliskt meningsfull plikt» – utan också bristen på »den solidaritet som är republikens politiska grund» (s. 54).

I oktober 1946 anländer Jaspers svar. Han instämmer i kravet på en positiv deklARATION om avsikter riktade till offren, men är oenig rörande begreppsliggörandet av de nazistiska brotten. Skuld som överskrider all juridisk skuld antar oundvikligen »ett drag av ›storhet» – av satanisk storhet [...]» (s. 62). Enligt honom måste dessa saker tvärtom betraktas »i deras totala banalitet, i deras prosaiska trivialitet», därför att det är vad som mest av allt kännetecknar dem.¹⁰ I själva verket, konstaterar han, är de nazistiska brotten ett ämne för psykologin, sociologin, psykopatologin och juridiken men däremot inte för teologin och filosofin. Den andra invändningen av intresse här rör begreppet solidaritet. Solidaritet, menar Jaspers, är en politisk fråga som ska uppfattas skild från ämnet metafysisk skuld. Vidare är kravet på politisk solidaritet enligt honom endast giltigt »där man kan bero på samarbetet hos en majoritet av befolkningen»; den utvecklar sig ur »summan av de liv som levs tillsammans» (s. 63). Att döma av Arendts inte särskilt uttömmande svar instämmer hon bara delvis:

Jag finner det du säger om mina tankar på »bortom brott och oskuld» avseende det nazisterna gjorde endast halvt övertygande, det vill säga, jag inser fullständigt att på det sätt jag hittills uttryckt detta kommer jag farligt nära den »sataniska storhet» vilken jag, liksom du, fullständigt avvisar. [...] Vad som ligger bakom alltihopa är kanske bara att individuella mänskliga var-
 elser inte dödade andra individuella varelser av mänskliga skäl, utan att det gjordes ett organiserat försök att utplåna det mänskliga som sådant (s. 69).

Till frågan om solidaritet återkommer Arendt inte i det här samtalet. Min hypotes är att hon inte var klar i fråga om var hon stod samt att den solidaritet hon förstår som försoningens produkt i anteckningarna 1950 inte är politisk i meningen att den, som hos Jaspers, avser nationens kollektiva ansvar, utan universell i en historisk betydelse. Vad innebär det? Det innebär att solidaritet har att göra med var och ens sätt att förstå sig själv och sitt historiska ansvar. Historien är för Arendt inte en »överindividuell» process eller utveckling, utan – enligt den metafor hon använder – en väv av mänskliga handlingar, vilka kännetecknas av oförutsägbarhet. Ur det perspektivet har ansvar att göra med en historisk förutsägbarhet som endast kan skapas ömsesidigt genom löften och överenskomelser, politiska avtal, konstitutioner och institutioner.

Frågan om den mer exakta innebörden av Arendts universella ansvarsbegrepp kvarstår tills vidare. Som jag här har antytt bör det dock tolkas i linje med den solidaritet hon menar är den historiska försoningens resultat. Om universellt ansvar innebär en historisk (snarare än metafysisk) solidaritet som uppstår efter medvetenheten om den radikala ondskan människor är kapabla till kan den vidare formuleras i termer av vad Patočka har kallat »de skakades solidaritet». Detta begrepp har två huvudsakliga källor. Den första är den historiefilosofiska tankegång om livet betraktat som »problematiskt», vilken ligger till grund för Patočkas ansvarsbegrepp. Den andra är hans tolkning av första världskrigets så kallade »frontfarenhet».

Inspirerad av bland annat Arendts analys av det verksamma livet (*vita activa*) i *Människans villkor* argumenterar Patočka (2006) för att livet förstått som »problematiskt» uppstod med det grekiska *polis*, som på ett unikt sätt etablerade en sfär där människor kunde handla fritt och självreflekterande; där de kunde »sörja för själen» i en etisk-politisk mening. Den grekiska omsorgen om själen vidareutvecklades senare inom den judisk-kristna religionens ram i termer av individuellt ansvar. Patočkas eget »historiska» ansvarsbegrepp bygger vidare på båda dessa traditioner och syftar på avgörande beslut som bryter mot en viss epoks givna normer för att återigen förstå livet som etiskt och politiskt problematiskt. När det gäller den så kallade »fronterfarenheten» utgår han från 1900-talets krig och närmare bestämt från vittnesskildringar av första världskrigets frontlinje. De här skildringarna, hämtade från Ernst Jünger och Teilhard de Chardin, saknar inte en viss romantisering av »fronten» och »kriget», och befinner sig därför på avstånd från Arendts oförsonliga inställning till det nazistiska massvåldets »ärelösa utplåning» (för att tala med Kant). Trots det råder ett visst släktskap mellan hennes och Patočkas solidaritetsbegrepp.

Med »dagens» och »nattens» metaforik – där dagen representerar en fred som i grunden förutsätter krig och som blundar för nattens genomgripande erfarenhet – utvecklar Patočka idén om en solidaritet »bland dem som blivit skakade i sin tro på ›dagen›, ›livet› och ›freden›» (Patočka 2002, s. 184). Han beskriver denna solidaritet som en form av omvändelse, vars resultat är ett historiskt ansvarstagande och en förpliktelse. »De skakades solidaritet kan säga ›nej› till sådana åtgärder för mobilisering som skänker krigstillståndet permanent varaktighet. [...] Den kan och måste skapa en andlig auktoritet, bli en andlig kraft som kunde driva den krigande världen till vissa begränsningar och på så sätt omöjliggöra vissa handlingar.»

→

Ulrika Björk är fil. dr i teoretisk filosofi och vik. lektor vid Södertörns högskola

Noter

- 1 Se t.ex. Narveson 2002.
- 2 Se t.ex. Smiley 2010.
- 3 Jfr Raffoul 2010.
- 4 Ett undantag är Émmanuel Levinas, som ur sitt specifika fenomenologiska perspektiv utforskar den etiska erfarenheten av »den andre». Se vidare Levinas 1961.
- 5 Arendt skrev sin artikel innan krigsrättegångarna i Nürnberg började hållas i november 1945.
- 6 Lemkins arbete, som motiverades av både Förintelsen och det Armeniska folkmordet 1915, ledde till bildandet och antagandet av FN:s folkmordskonvention 1948.
- 7 Se t.ex. Aly 2009.
- 8 Inom den psykoanalytiska teoribildningen består jagidealen av en uppsättning värderingar mot vilka individen strävar. Upplevelsen av skam hänför sig till spänningen mellan jaget och den önskade självbild som jagidealen representerar och är förbunden med misslyckande (Sigrell 2005, s. 163–164).
- 9 Närmare bestämt har hon i åtanke artikel 6 i Första avdelningen ur *Om den eviga freden*, där Kant avvisar sådana »fientliga handlingar» i krigstillstånd »som måste göra ett ömsidigt förtroende i fredstillstånd omöjligt» (Kant 2005, s. 53).
- 10 Denna kommentar är anmärkningsvärd med tanke på att Arendt senare kom att mynta begreppet »den banala ondskan» i sin rapport från Eichmannrättegången.

Referenser

- ALY, GÖTZ (2009) *Hitlers folkstat. Rån, raskrig och nationell socialism*, (övers. Svenja Hums), Göteborg: Daidalos.
- ARENDT, HANNAH (1968) »Humanity in Dark Times: Thoughts on Lessing», (övers. till engelskan av Clara och Richard Winston), *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace & Company, s. 3–31.
- ARENDT, HANNAH (1994) »Organized Guilt and Universal Responsibility» i: *Essays in Human Understanding 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York: Schocken Books, s. 121–132.
- ARENDT, HANNAH (2002) *Denktagebuch 1950 bis 1973*. Erster Band, red. Ursula Ludz & Ingeborg Nordmann, München: Piper.
- ARENDT, HANNAH & JASPERS, KARL (1992) *Correspondence 1926–1969* (övers. till engelskan av Robert och Rita Kimber), New York: Harcourt Brace & Company.
- DERRIDA, JACQUES (2008) »Secrets of European Responsibility» i: *The Gift of Death and Literature in Secret* (övers. till engelskan av Davis Wills), Chicago & London: Chicago University Press, s. 3–35.
- JASPERS, KARL (2001) *The Question of German Guilt* (övers. till engelskan av E. B. Ashton), New York: Fordham University Press.
- KANT, IMMANUEL (2005) *Om den eviga freden. En filosofisk skiss* (övers. Alf W. Johansson), Stockholm: Norstedts Akademiska Förlag.
- LEMKIN, RAPHAËL (2008) *Axis Rule of Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*, Clark, N.J.: The Lawbook Exchange, Ltd.
- LEVINAS, ÉMMANUEL (1961) *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff: Haag.

- NARVESON, JAN (2002) »Collective Responsibility», *Journal of Ethics*, vol. 6, nr 2, s. 179–198.
- PATOČKA, JAN (2006) *Kätterska essäer om historiens filosofi*, Göteborg: Daidalos.
- RAFFOUL, FRANÇOIS (2010) *The Origins of Responsibility*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- SIGRELL, BO (2005) *Narcissism. Ett psykodynamiskt perspektiv*, Stockholm: Natur och Kultur.
- SMILEY, MARION (2010) »From Moral Agency to Collective Wrongs: Rethinking Collective Moral Responsibility», *Journal of Law and Policy*, vol. 19, nr 1, s. 171–202.
- WEBER, MAX (1983) *Ekonomi och samhälle: förståelsesociologins grunder 1* (övers. Agne Lundquist), Lund: Argo.
- WURMSER, LÉON (1981) *The Mask of Shame*, Baltimore & London: The John Hopkins University Press.