

*Hannah Arendt*

## Vidgade horisonter

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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