

Det etiske selv som vilje og kærlighed

– Romerbrevet læst gennem Hannah Arendt

*Lektor i filosofi, ph.d. Anne Marie Pahuus
Aarhus Universitet*

Abstract: This study examines Paul's concept of the will through Hannah Arendt's phenomenological perspective. In *The Life of the Mind*, Arendt identifies Paul not only as a founder of Christianity but as the first to articulate volition as an experience. She considers volition as the most reflective of the mind's three faculties: thinking, willing, and judging, which together constitute the life of the mind. Arendt suggests that the mind's reflexivity is less about self-orientation and more about being directed toward the "web" of human relationships, forming the "subjective in-between" (Arendt 1958, 183) that binds us together, even in solitude. Just as with the world of things, the presence of others influences thinking, willing, and judging, which sustains our moral imagination and reminds us of our shared existence. Drawing on Augustine's concept of natality and Paul's idea of volition, Arendt proposes that the will transcends the moral choice between good and evil, providing freedom in the form of spontaneous action. This freedom is realized most fully in acts of forgiveness and in the process of understanding, which is essential to reconciliation.

Key words: Phenomenology of the will– St Paul's letter to the Romans – Love – Forgiveness – Reconciliation – Hannah Arendt – The Banality of Evil

Etikken og opgøret med det onde

Analysen af Paulus indgår i den gennemgang af viljen, som man finder i Hannah Arendts sidste hovedværk *The Life of the Mind* (Arendt 1978), på dansk *Åndens liv* (Arendt 2019b). Analysen indgår i værkets andet bind, der handler om viljen, hvor den første del behandler tænkningen. Arendt knytter vilje til det, hun kalder opdagelsen af det indre menneske og Paulusanalysen introduceres under overskriften viljens afmagt og herefter følger i bogen et afsnit om Augustin som den første egentlige viljesfilosof. Overordnet er Arendt interesseret i viljen som den mest reflekse sindsevne af de tre sindsevner, som hun forelæste om i de sidste år af sit liv, nemlig tænkning, vilje og dømmekraft. Målet var at finde frem til en type besindelse, eftertanke eller

refleksivitet af etisk og politisk værdi, der kunne udgøre en almenmenneskelig modstand over for det, hun i starten af 1960'erne havde kaldt det ondes banalitet hos naziforbryderen Adolf Eichmann. Hun beskrev ham som en person, der med et totalitært systems hjælp tilkæmpede sig en sindsrædsel overfladiskhed, hvor det ondes radikalitet i den totalitære ideologiske udgave ikke gav hele svaret, men hvor det ondes banalitet forstået som et hidtil uset moralsk svigt også forlangte en filosofisk gennemtænkning. Eichmann var for Arendt at se refleksionsløs i den betydning, at han holdt sin egen skyld, andel eller lod i andres lidelse ude i fantasiløshedens strakte arm.

Arendts etik kan således læses frem i de tekster, der er hendes fremstillinger af en filosofisk antropologi om både det handlende og det refleksive menneske, herunder det tænkende og villende menneske. Det er en etik, der springer ud af en tanke om, at vi er udleveret til andre i forhold til at blive et selv, der kan forsøge at forsones sig med verden, her gengivet fra bogen om *Det totalitære samfundssystems oprindelse*:

Denne blotte eksistens, altså alt det, som på mystisk vis er givet os ved fødslen, og som indbefatter formen på vores legemer og vores hjerners talenter, kan vi kun nogenlunde holde ud, hvis vi tilfældigt har det held at møde venskab, sympati eller den store og uberegnelige kærligheds nåde, som med Augustin siger: "*volo ut sis*" ("jeg vil, at du skal være"), uden at den kan give nogen særlig grund for en så ophøjet og enestående forsikring (Arendt 2019a, 310).

Denne kærligheds nåde dukker op igen og er integreret i Pauluslæsningen. Med til denne tanke om kærlighed og venskab som det, Arendt i *Promise of Politics* kalder "oaser", hvor man med hjertet rækker ud efter venskabet med et andet menneske (Arendt 2005c, 202) hører samtidig en anden etisk grundtanke, som også kan spores i Paulustolkningen, nemlig troen som en grænse eller begrænsning i forhold til at kunne begribe, at der er overhovedet er en verden til. Den verden, som man forbinder sig med, stiller store krav til forsoningen, når den rummer grænseløs og utilgivelig ondskab. Arendts svar er her den menneskelige bro til verden, som bibelsk beskrives med hjertet (Arendt 2005b, 322), men som hun også giver en mere moderne fortolkning som "imagination", dvs. forestillingsevne (sm. st.). Det er forestillingsevnen, vi bruger, både når vi slår bro til det ubegribelige og når vi forsøger at få bearbejdningens afstand til noget, der er så tæt på, at vi i fordomsfuldhed er hindret i at skelne klart (Arendt 2005b, 323). Arendt kalder det en kærlighed til verden, *amor mundi* (Arendt 2005c, 203), der giver os en adgang til en forståelse af

en verden, der er skabt af mennesker, som samtidig rummer de menneskelige grænsesituationer forstået som død og fødsel, dvs en verden, der rummer mennesker, der dør fra denne verden og mennesker, der endnu ikke er født til at skabe nye begyndelser i den (Arendt 2005c, 203). Det er en kærlighed til verden, som forholder sig til værens mysterium (Arendt 2019b, 304). Den forholder sig til grænserne for, hvilke spørgsmål et menneske kan stille i forhold til verden – og hvor kærligheden til verden er det eneste mulige svar på det tilsyneladende nihilistiske spørgsmål om, hvorfor der er noget snarere end ingenting (Arendt 2019c, 204). Dermed er man både ved verden (i kærligheden til den) samtidig med at man er trukket tilbage i en form for “oase”, der er et ikke-eskapistisk refleksionsrum. Det er ikke et sted for “afslapning”, siger Arendt, men verden som en livgivende kilde (Arendt 2019c, 203), et rum for en type refleksion, der hos Paulus har troens karakteristikum (Arendt 2019b, 303). Det indgår i den etiske mulighed for eftertanke forstået som muligheden for at stoppe op for at tænke eller at dømme på ny, dvs. ud fra ikke allerede velkendte kategorier (Arendt 2019c, 102). Derfra kan man også slå bremserne i. Man ved måske ikke, hvorfor man bremser sig selv, men man ved, at det er nødvendigt at stoppe op. Det betyder, at man ikke nødvendigvis positivt kan begrunde de moralske handlinger, som man opfatter som nødvendige, men i det mindste forstår man gennem kritisk tænkning, hvad man ikke kan få sig selv til at medvirke til. Det er således en etik, som er mest orienteret mod grænser og herunder imod at forhindre undladelsessynder eller forhindre medvirken til ondskab. Menneskets tænkning, vilje og dømmekraft kan skabe, mener Arendt, en form for moralsk tilbageholdenhed eller grænse – det er derfor en etik i den forstand, at refleksionen og troen giver rum for en fornyelse, der kan forhindre os i blindt at udføre skadelige handlinger eller følge ideologier, der med deres systematiske ødelæggende logik fører ind i det totalitære. Over for den ondskab, man så under Anden Verdenskrig kan en sådan refleksionens afstand udtrykke en modstand og skræk, der blot slår fast: “Dette skulle aldrig være sket.” (Arendt 1994, 763).

Positivt formuleret har denne grænsens etik rod i opdagelsen af det indre menneske. Grundtanken er her, at mennesket ikke kun er etisk forpligtet på verden gennem sine handlinger, men også etisk agerende over for andre, allerede i dannelsen af motiver for handling, nemlig i den billed- og metaforbårne rækkevidde, som mennesker formår at have i brugen af en etisk fantasi eller i etisk indlevelsels- og imaginat-ionsevne. Det er fantasi, der skal til, når vi etisk skal kunne medtænke den del af verden, som er fraværende eller usynlig, bl.a. fordi den rummer betydningen af fortidige hændelser, en uventet fremtid eller

mennesker som er på geografisk afstand, hvilket var tilfældet med jøderne i koncentrationslejrene, der var på fysisk afstand af Eichmann, som sad i det nazistiske hovedkvarter.

Arendts Paulusudlægning

Nu frem til analysen af Paulus' romerbrevstekst fra *Åndens liv*. Viljen i den paulinske fremstilling, skriver Arendt, er original ved, at ansvar og frihed opstår samtidigt. Det er ikke så meget et spørgsmål om, hvorvidt man er determineret i sit valg eller fri til at vælge, men mere et spørgsmål om, at viljen er en afsløring af et selv, der både rummer en kunnen og en villen. Viljen i Paulus' udgave, skriver Arendt, er ganske vist beslægtet med tidligere bud på viljen, men dog alligevel original. Den nye frihed med Paulus handler ikke om at være fri af ydre omstændigheders bindinger, men om at man som person oplever at være splittet og dermed være stillet i en situation, der fremtræder som en opgave for én. Det er en forståelse af frihed, der er fraværende hos "de antikke folk – det græske, det romerske og det hebraiske" (Arendt, 2019b, 300):

At loven ikke kan opfyldes, at viljen til at opfylde loven vækker endnu en vilje, viljen til at synde, og at den ene vilje aldrig findes uden den anden – derom handler Paulus Brev til Romerne (..) Det var erfaringen af et imperativ, der kræver *frivillig* underkastelse, der førte til opdagelsen af viljen, og iboende i denne erfaring var den vidunderlige frihed, som ingen af de antikke folk – det græske, det romerske eller det hebraiske – havde været bevidst om, nemlig at mennesket er i besiddelse af en evne, i kraft af hvilken – uafhængig af nødvendighed og tvang – det kan sige "Ja" eller "Nej" til, anerkende eller afvise det, der faktisk er givet, herunder sit eget selv og sin eksistens, og at denne evne kan bestemme, hvad det vil gøre (Arendt 2019b, 300-301).

Paulus' fortjeneste er det således at beskrive det selvforhold, der kan forstås som den refleksive tilslutning til eller afstand fra at gøre noget, som man selv har opstillet som en mulighed. Der er ikke to "viljer" eller vilje i to betydninger hos Paulus, indrømmer Arendt, der er to love for brugen af viljen, nemlig både som vilje til at synde og vilje til at opfylde loven. Vigtigst er det dog, at viljen til at synde er vores. Det er os selv, der handler ondt og ikke en fremmed magt, der overtager os og styrer os i en dæmonisk retning (Arendt 2019b, 304).

Arendt kunne vælge at stoppe ved Paulus' udpegning af synden og menneskets vilje til at synde eller at vælge det onde, men hendes svar på viljens problem rummer en interessant nøgle til forståelsen af det selv, der opstår i mellemrummet mellem de to love for viljen, syndens lov og den guddommelige lov. Samtidig med at man skal forholde sig til sig selv, dukker de andre mennesker, ens medmennesker op, idet man bliver sig selv bevidst som en person, der kan svigte. Den person, man selv er, dukker op som et problem, der kan kræve forsoning, fordi man kan se, at man selv kan komme til kort, alene med sin viljessvaghed.

Den viljestanke hos Paulus, som Arendt læser frem, er ikke en vilje, hvormed man "kan tage sig sammen". Det er ikke en splittelse eller fordobling af selvet, som den man kan finde i selvbeherskelsens form, hvor man prøver at skabe overensstemmelse mellem et "jeg vil" og et "jeg kan" ved at tage et fast greb om sig selv væk fra dovenskab eller det halvhjertede. Det er en viljestanke, der er tættere på livsmod eller opmærksomhed over for andre, hvormed man træder i karakter over for andre, der har brug for en – hvor man er åben for den etiske appel, som situationen rummer og dermed oplever en forsoning gennem f.eks. den skyld, man indser eller som man tager på sig eller bærer med sig (Arendt 2019b, 303).

Arendts filosofiske antropologi

Den filosofiske antropologi i Arendts sene værk om *Åndens liv* er helt i overensstemmelse med den, hun formulerer i *Menneskets vilkår* (Arendt, 2005b). Hun insisterer på, at frihed er at have adgang til en selvåbenbarende udveksling med andre i interaktion og dialog, dvs. enten gennem den direkte samtale eller gennem sproglig og tanke-mæssig dialog via det fælles sprog, vi bruger, når vi tænker. Det er ikke frihed og selvstændighed at ville styre og kontrollere noget ved at give det et individuelt og selvstændigt præg uafhængigt af andres mening eller indflydelse. Forskellen mellem selvåbenbarende udveksling og selvbeherskelsens kontrol er en forskel mellem en positiv og negativ magtudøvelse. Positiv magt opnås i et fællesskab, der er mægtigt eller som har fælles muligheder beroende på en fælles kunnen. Negativ magt eller herredømme er at ville opnå styrke, kontrol og selvstændighed, uanset om andre er med på de idéer til handling, som man har fået som isoleret individ. Vi kan godt forsøge at styre verden ud fra et tilsyneladende neutralt arkimedisk punkt, men dette sted findes ifølge Arendt ikke. Det er en fremmedgørende bevægelse væk fra os

selv, når vi tror, vi kan styre, uden at dem eller det, der styres derhen, er formende med i handlingen. Arendt kalder den midte, hvorfra der handles, for personens “daimon” i betydningen, at det er en del, der fremkaldes af eller åbenbares gennem samværet med andre. Det er den skytsånd, der sidder på ens ryg eller skulder og kigger frem på andre og er synlig for dem, man taler med (Arendt 2005b, 184). Hvis man ikke tør stole på det selv, der alene kaldes frem af samværet, bliver man optaget af at være forfatter til sit eget selv – og det er en illusion. Hvis man selv forsøger at beherske dette unikt menneskelige hos sig selv, glemmer man, siger Arendt, at “mennesket kun er herre over, men ikke verdens skaber” (Arendt 2019a, 237).

Fra den splittede vilje er det ganske vist oplagt at ty til en form for selvkontrol eller selvbeherskelse, idet man er klar over fristelsen i at gøre dét, som man ikke vil og ikke at gøre det, som man vil. Men svaret er *ikke* at undertrykke eller forcere en tilskyndelse hos sig selv. I stedet skal man se sin egen vaklen eller den indre splittelse som en erfaring, der kalder en anden erfaring frem, nemlig at det er muligt at vende sig udad og væk fra selvets kredsende forløb til en optagethed af den værdi eller den person, som man har i tankerne, eller som man mener at skyldte noget. I forpligtelsen på noget af værdi hos den anden genkalder man sig opgaven på en måde, der rummer en forbindelse til den person, man er. Splittelsen i selvet bliver dermed udgangspunkt eller omdrejningspunkt for en holdningsafklaring, en selvforståelse, hvor man ganske vist ofte ad negativ vej, men dog i en etisk forståelse, bliver klar over sit eget initiativ, begyndelse af noget nyt og frembringelse af forvandling i både ens eget og i andres liv. At kunne bibringe nyt gennem personens forvandling kalder Arendt for fødsel eller natalitet. Vi vender tilbage til natalitetstanken hos Arendt, når vi har opholdt os lidt yderligere ved Arendts Paulusanalyse. Jeg skal tage to betegnelser for det paulinske viljesbegreb med i analysen, nemlig det etiske viljes-selv og den gode vilje. Begge begreber er min udlægning af Arendts hensigt i hendes Paulusudlægning, og afspejler hverken Arendts eller Paulus’ eget ordvalg.

Det etiske viljes-selv hos Paulus

Arendt læser Paulus’ Romerbrev som opkomsten af et indre selv (Arendt 2019b, 305). Dette indre selv er oversat fra “inwardness” (Arendt 1978, 67) til inderlighed i den danske udgave af *Åndens liv*, men dét, som menes, er hvad jeg vil kalde et etisk viljes-selv. Hun beskriver et selv, der med en indre refleksion forholder sig til eller

gør andres virkelighed nærværende for sig selv. Der er ikke tale om inderlighed i betydningen det følelsesfulde eller det subjektivt udtrykkende. Det indre hos Arendt kan dermed bedre beskrives ud fra et viljeselement, som vi kan kalde den gode vilje. Det er den vilje, hvormed man i handling og det dertil hørende skøn forbinder sig på en forpligtende måde med andre mennesker, som man har et handlingsfællesskab med. Nogle gange er der sympati, hengivenhed og venskab, andre gange, og for det meste, er det blot politisk respekt, der bærer handlingsfællesskabet. Vilje betyder således her en forsættelighed i handlingen, hvor man har formet sin handling til mere end en automatisk reaktion på noget i omverdenen. Det er med andre ord en handling, som man står bag, og hvori der ligger en indbygget appel om, at andre også kan se den hensigt, der ligger i handlingen. En god vilje er en vilje, der viser sig i den hensigt, at den anden bliver fri i sit svar. Det er det samme som at sige, at den etiske handling rummer en appel eller et gensvar, hvori man tager imod den person, der er til stede i handlingen. Den gode vilje er en forudsætning for handlingsfrihed, både hos den, der tager initiativet og hos den, der skal svare på handlingen og komme med en respons. Når der frembryder nyt i den etiske relation mellem mennesker, sker det således på begge sider, både hos den, der tager initiativet med sin konkrete handling og hos den, som svarer på samme.

Med denne forståelse af viljen som den gode vilje kan man opfatte en person som ikke blot ansvarlig, men også som bestemt til udsyn eller vidde i sin tænkemåde. Dette kalder Arendt *sensus communis* og bruger ofte den franske "bon sens", engelsk "good sense" som oversættelse snarere end "common sense" (Arendt 1968a, 221).

Jeg mener, at det er dette, som Arendt er ude efter, når hun i begyndelsen af Åndens livs bind 2, dvs. før vi kommer frem til Paulus og under overskriften "Det nyes problem" peger på vilje som begyndelse. Hun skelner mellem viljens frihed på den ene side og handlingsfrihed på den anden side, mellem "friheden til at vælge mellem to eller flere ønskværdige objekter eller handlinger" (Arendt 2019b, 265) og "viljen som et redskab med henblik på fremtiden og som identisk med evnen til at begynde noget nyt" (sm.st.). Med sin udgave af viljens fænomenologi forsøger Arendt således at indfange en teologisk skabelsestanke, men forstået som den skabende handling muliggjort af den forandrede vilje. Der er imidlertid få uden for teologiske kredse, der har peget på det skabende i Arendts natalitetsbegreb, men læst filosofisk mener jeg, at man med Arendts Pauluslæsning får det selv frem i lyset, der er skabende i betydningen, at det er et selv, som er forvandlerende og forvandlet gennem andres nærvær.

Det historiske selv

Lad os gå lidt tættere på Arendts egen tekst igen og se på, hvordan hun udlægger Paulus' forståelse af menneskets viljesmæssige respons.

Viljen henvender sig altid til sig selv; når budet lyder "Du skal" svarer viljen: Du skal ville, som budet siger – og ikke åndløst udføre ordrer (Arendt 2019b, 301).

Parallelt hermed består menneskets frelse ikke i, at en guddommelig nåde mirakuløst fratager viljen dens mod-vilje. Tværtimod opleves nåden så meget desto større, når synden er til at tage at føle på, dvs. når man står i en situation, der udgør et vendepunkt og som er "historisk". Arendt beskriver Paulus' bidrag som en helt ny forståelse af, hvordan mennesket får historie eller lever med friheden. Paulus forlader tidens idé om det ydre menneske forstået som det at "den enkelte var tilfreds med at leve videre gennem sine efterkommere og stillede sig tilfreds med at dø gammel og 'mæt af dage'" (Arendt 2019b, 298) og sætter det indre menneskes historiske tilværelse i stedet:

I sit brev til romerne beskriver Paulus en indre erfaring, erfaringen af jeg-vil-og-jeg-kan-ikke. Denne erfaring, efterfulgt af erfaringen af Guds nåde, er overvældende. Han forklarer, hvad der skete med ham, og fortæller os, hvordan og hvorfor de to hændelser hænger sammen. I løbet af forklaringen udvikler han den første sammenhængende historieteori, en teori om, hvad historien i sidste ende går ud på, og han lægger grundlaget for den kristne lære (Arendt 2019b, 305).

Viljen kan ikke stræbe efter nåde. Det betyder, at det skabende eller handlingsfriheden ikke først og fremmest må forstås som en indsats, men må forstås som en "overvældende" erfaring, der giver anledning til tro.

Selvet og viljen, der hører dette selv til, kan således hos Paulus for en første betragtning forstås som kendetegnet af viljessvagheden og splittelsen, altså et selv, der ikke altid gør det, det vil. Men ved nærmere eftersyn dukker der af refleksionens indre selv et i positiv forstand afhængigt selv op, som forbinder sig med verden gennem troen og som kan blive mødt med en kærlighed, der ingen måde er med. Det er et positivt udgangspunkt, idet refleksionen opstår af en bevidsthed om, at man ikke altid formår at gøre det, som man gerne vil, og i stedet vender sig udad i en slags bevidsthed om en afhængighed af et nådigt blik på én. Dette nådige blik er Arendt af systematiske grunde interesseret i. Af tilskyndelsen til handling bliver man

på denne måde nemlig ført direkte til kærligheden eller nåden som den udefra kommende gave, der overhovedet sætter én i stand til at være handlende. Viljen peger for Arendt på det øjeblik, hvor afmagt afløses af tillid eller et mod til handling. Det er ikke hermed givet, hvad man bør gøre, men ens øjne åbnes for de mennesker, som man deler handlingsfællesskab med, og dermed åbnes der også for skønnen som handlingens grund og udgangspunkt. Dette skøn foregår i en subjektiv foregribelse af, hvad ens handlinger kan medføre i andres liv. På den måde hører skøn til sindslivet. Det er et liv, hvori man er alene forstået som eneansvarlig, og dog forbundet til andre ud fra det kærlige blik på én – et blik som man kan tage med sig og selv kaste på verden netop som en kærlighed til verden. Arendt skelner i sin analyse af Paulus' inderligheds- eller indre-selv-forståelse mellem den alenehed, hvori man kan opnå integritet og hvor man er forbundet til andre, og den ensomhed, hvor man er afsondret. Den skelnen har hun tidligere grundigt gennemgået i *Det totalitære samfundssystemets oprindelse* fra 1951 og her i et essay om forståelse fra 1954:

The great grace of companionship is that it redeems the two-in-one by making it individual. As individuals we need each other and become lonely if through some physical or some political accident we are robbed of company or companionship. Loneliness develops when man does not find companionship to save him from the dual nature of his solitude, or when man as an individual, in constant need of others for his individuality, is deserted or separated from others. In the latter case, he is all alone, forsaken even by the company of himself (Arendt 2005a, 358-359).

I analysen af Romerbrevet i *Åndens liv* dukker denne idé om menneskets indre selv som en måde at være i sit eget selskab på, op igen. Det er det selskab, der gør hele forskellen mellem alenehed og ensomhed som afsondrethed. Det indre opstår således først som den helhed, vi finder i aleneheden, idet vi forholder os til andre. Uden forholdet til andre ingen forståelse. At samle sig har at gøre med at blive forbundet med andre, hvorved vi som personer får den rettethed, der opstår i opmærksomheden over for andre. Vi har brug for forholdet til andre for, at den to-i-én, som vi fremstår som, bliver en form for identitet eller individualitet. Forholdet til andre afskaffer netop ikke det indre som en dobbelthed, men holder dette indre sammen.

Det ondes banalitet

Den umiddelbare solidaritet og forståelsen af viljen til handling var en del af Arendts forfatterskab i 1950'erne og ind i 1960'erne (og stadig tydelig i en tekst "Om vold" fra studenterrøprørets år 1968); men efter at hun havde fulgt retssagen mod nazisten Adolf Eichmann i 1961 blev hendes interesse forskudt til spørgsmålet om et indre livs vilje i betydningen en vilje til at forestille sig verden set fra den andens synsvinkel.

Mellem den sene Pauluslæsning og det tidlige arbejde om Augustin står således Anden Verdenskrig og erfaringen med ondskaben i både det, hun kaldte den radikale eller absolutte totalitære form, og den skræmmende grusomme banale form, som hun fandt hos Eichmann. Hun betragtede eftertanken som et egentligt alternativ til den form for ondskab, der handler om at gøre andre ondt i en så overfladisk brug af egen dømmekraft, at man holder andres virkelighed på effektiv afstand og påfører andre lidelser uden at opleve sig selv som ansvarlig herfor. På den afstand af verden ved man, hvad man gør, men samtidig kan man uden den indre bearbejdning af det fælles magt- og mulighedsrum risikere, at man slet ikke opfatter sig som forbundet med andre handlende individer. Lige så banal en person kan være i sin bornerte og onde fremfærd, lige så meget må man forstå det gode som det at kunne forholde sig til en virkelighed, der er fællesmenneskelig, og i hvilken man ved om, at man har lod og del i andres lykke og lidelse.

Arendts grundtanke er dermed, at det indre liv sker i en forbindelse med nogen. Dét at tænke på noget eller at have noget i sine tanker, betyder, som også fænomenologen Hans Lipps redegør for, at man både er ved dét, man tænker på, i den betydning, at man holder det i sin opmærksomhed, og at man samtidig ikke lader sig aflede fra sig selv. Man er altså i sine tanker og "hos sig selv" (Lipps 1941, 51) samtidig med, at man er ude ved dét, man tænker på.

Tilkæmpet ligegyldighed over for andre består i, at man ikke har sine medmennesker i tankerne, dvs. at man ikke opfatter sig som forbundet med dem. En person, hvis lykke og lidelse, man har indflydelse på, og hvis lykke og lidelse, man principielt har indsigt i, men som lader én kold, er en person, man ikke ser sig forpligtet overfor. Denne måde at være tankeløst ligeglad med andre mennesker på, samtidig med at man med sine handlinger bevidst er rettet mod at ændre de samme menneskers liv og bevidst påfører dem lidelse, er netop den form for ondskab, som Arendt benævner banal. Det ondes banalitet er fraværet af "den tænkende opmærksomhed":

Klicheer, faste vendinger, overholdelsen af konventionelle, standardiserede koder for udtryk og adfærd har den socialt anerkendte funktion, at de skærmer os mod virkeligheden, det vil sige mod det krav på vores tænkende opmærksomhed, som alle hændelser og kendsgerninger vækker ved deres blotte eksistens (Arendt 2019b, 44).

Den tænkende opmærksomhed, som fortrænges af den generaliserende omskrivning af virkeligheden, kalder Arendt også eftertanke i betydningen at kunne tænke efter, "to be able to test": "To be able to test is what we commonly call personality. Personality is the automatic result of this process; it has nothing to do with gifts and talents, it is thoughtfulness" (Arendt, 1965, 42). Eichmann undgår den form for eftertanke gennem en hårdt tilkæmpet sindsræddende overfladiskhed, som kræver meget ords kvalder, mange omskrivende generaliseringer, hvor han til sidst lykkes med at holde jødernes konkrete lidelser på afstand af sig selv og ude i tankemæssig strakt arm. Hans ondskab var desuden, påpeger Arendt, bakket op af et nazistisk system af såkaldte sprogregler og systematisk omskrivning af død og lemlæstelse.

Eichmann forsøgte altid kun at tale om flytninger og "jødeproblemet". Mange af hans klichéfyldte udsagn i retten blev af anklageren opfattet som desperate forsøg på at værge for sig ift. dødsdommen og erklære sig uskyldig. Arendt gik ud fra, at der var tale om en anden form for løgne fra Eichmanns side. Hun havde allerede under retssagen delvis adgang til de såkaldte Willem Sassen-papirer,¹ som var udskrifter af interviews, som Eichmann havde givet en del år før retssagen. Eichmann viste i disse interviews med sine mange ord og pralende udsagn om egen effektivitet og omhu, at han ingen forståelse havde af jøderne som medmennesker, og at han betragtede jødespørgsmålet som et klart spørgsmål om at skaffe alle jøder af vejen for at sikre et jødefrit Europa. Han så konkrete mennesker som elementer i den opgave, han havde, og han kunne endda finde på at sige i retten, at han og jøderne trak på samme hammel! Løgnene hos Eichmann var dermed ikke alene et udslag af, at han forsøgte at forklejne sin andel i forbrydelserne over for dommerne, men også og især et udslag af, at tanken om jøderne som medmennesker forsvandt i det bedrag, han opstillede for sig selv, allerede mens han udførte handlingerne.

I efterskriftet til bogen, der udkom efter at Arendt havde fulgt og berettet for en amerikansk avis fra retssagen, tilslutter hun sig dødsdommen over Eichmann ved at vise, hvordan forbrydelser mod menneskeheden netop er udtryk for at ville gøre sig til herre over, hvem

1. Willem Sassen (1918-2002) var en hollandsk journalist på det ekstreme højre, der gennemførte interviews med Eichmann i 1950'erne, dvs. i årene inden han blev fanget og stillet for retten i Jerusalem i 1961-62.

der har ret til at leve. Hun formulerer det som en retfærdighed, der ville “være trådt klarere frem, hvis dommerne havde vovet at tale til den tiltalte på nogenlunde følgende måde”:

De har ført en masseordspolitik ud i livet og derfor aktivt støttet denne. For politik er ikke barneleg. I politik er lydighed og støtte det samme. Og ligesom De støttede og førte en politik om, at man ikke ville dele jorden med det jødiske folk og folket fra en række andre nationer, ud i livet – som om De og Deres overordnede havde ret til at bestemme, hvem der skulle bebo verden, og hvem der ikke skulle – kender vi for ret, at ingen, intet medlem af menneskeracen kan forventes at skulle ville dele jorden med Dem. Derfor, og kun derfor, skal De hænges (Arendt, 2008, 319-320).

Eichmann var skyldig i millioner af jøders død, men hele vejen igennem lod han som om, at jøderne ikke var en del af en fælles virkelighed. Han lod som om, at han ingen handlingsfrihed havde, men blot var nødt til at følge ordrer. I et sidste brev skrevet to dage før hængningen den 31. maj 1962 formulerer Eichmann det igen, sådan som han har gjort det under hele retssagen. Han kan ikke mobilisere nogen moralsk skyld eller anger, han “føler sig ikke skyldig”:

Jeg erklærer endnu en gang, som jeg allerede har gjort i retten: Jeg afskyr de grusomheder, der er begået mod jøderne, som de største forbrydelser, og jeg anser det for rimeligt, at gerningsmændene til sådanne grusomheder bør drages til ansvar nu og i fremtiden. Men grænsen skal trækkes mellem de ansvarlige ledere og de mennesker, der som jeg kun var ledelsesinstrumenter. Jeg var ikke en ansvarlig leder, så jeg føler mig ikke skyldig.²

Brugen af udtrykket “banal” om denne overfladiskhed er Arendts forsøg på at indfange dette effektive selvbedrag, hvor Eichmann bliver på overfladen ved konstant at omskrive virkeligheden i generaliserende vendinger. Da hun først får øje på dét, som hun i et brev til Karl Jaspers formulerer som *Niveau-losigkeit* og som et dybt latterligt træk

2. <https://www.spiegel.de/politik/ausland/holocaust-israel-veroeffentlicht-gnaden-gesuch-von-adolf-eichmann-a-1074106.html> “Ich erkläre nochmals wie bereits vor Gericht geschehen: ich verabscheue die an den Juden begangenen Gräuél als größte Verbrechen und halte es für gerecht, dass die Urheber solcher Gräuél jetzt und in Zukunft zur Verantwortung gezogen werden. Es ist dabei aber die Grenze zu ziehen zwischen den verantwortlichen Führern und den Personen, die, wie ich, lediglich Instrument der Führung sein mussten. Ich war kein verantwortlicher Führer und fühle mich daher nicht schuldig”.

hos Eichmann, blev hun i tvivl om man i forhold til ondskaben under Anden Verdenskrig overhovedet skulle tænke om den som en dyb eller radikal ondskab, eller om al ondskab i virkeligheden så godt som altid handler om at lukke øjnene for andre menneskers lidelser. Hun havde tidligere i totalitarismebogen udfoldet begreber om den radikale og den totale ondskab og heri set den omfattende, systematiske og ideologiske form for ondskab, som både kendetegnede nazismen og stalinismen som måder, hvorpå man ville meget mere end systemets fjender til livs, idet man gik til selve roden af det menneskelige og på ideologisk grundlag satte processer i gang, der førte til stadig mere omfattende folkemord. Hun opgav aldrig denne forståelse af det totalitære samfundssystem som et hidtil uset system for umenneskelighed, men supplerede beskrivelsen af ondskabens radikalitet med en beskrivelse af et enkelt menneskes medvirken, hvor ideologien tilsyneladende ikke spillede den altafgørende rolle. Skyld og ansvar for Eichmanns vedkommende skulle stadig afgøres i en retssags kontekst, men hun ønskede også at forstå den skyld, som Eichmann tilsyneladende lykkedes med at holde ude i strakt arm, og som filosofien snarere end juraen kan beskrive. Derfor begynder *Åndens liv* med den allerede citerede gengivelse af Eichmanns klichéfyldte sprogbrug og hele bogens anliggende må forstås som en beskrivelse af det sindsliv, der forbinder os med en verden af godt og ondt.

Natalitet hos Arendt

Spørgsmålet om fødsel forstået som initiativ i handling er som nævnt et kernebegreb for Arendt. Fødselstanken er med i hendes tænkning fra først til slut, fra Augustinbogen til *Åndens liv* og alt derimellem (især tydelig i totalitarismebogen fra 1951, i *Menneskets vilkår* kapitel 5, i bogen *Om revolution* og i *Lectures on Kant's Political Philosophy*). I Augustinbogens udlægning af den guddommelige nåde og kærlighed ser man allerede, hvordan Arendt kommer frem til modstillingen mellem død og fødsel som en modsætning mellem en livstrang, der er "til døden" og en livstrang, der kommer "fra fødslen", dvs. hvor man bliver mindet om sin egen fødthed og evne til at begynde nyt. Fødslen er her en bekræftelse af den person, man er, samtidig med at man helt og fuldt tilhører en anden, nemlig Gud, idet man har fået livet skænket med sin egen fødsel.

The decisive fact determining man as a conscious, remembering being is birth or "natality," that is, the fact that we have entered the world

through birth. The decisive fact determining man as a desiring being was death or mortality, the fact that we shall leave the world in death. Fear of death and inadequacy of life are the springs of desire. In contrast, gratitude for life having been given at all is the spring of remembrance, for a life is cherished even in misery (Arendt 2014, 51).

Since our expectations and desires are prompted by what we remember and guided by a previous knowledge, it is memory and not expectation (for instance, the expectation of death as in Heidegger's approach) that gives unity and wholeness to human existence [...] Only man, but no other mortal being, lives toward his ultimate origin while living toward the final boundary of death [...] By virtue of man's quest for his own being, the beginning and end of his life become exchangeable (Arendt 2014, 56-57)

I bogen *Det totalitære samfundssystems oprindelse* støder vi, som tidligere angivet, på dette igen og her viser Arendt, hvordan Augustin støtter sin forståelse af begyndelse eller initiativ på Paulus' forståelse af kærligheden (1 Kor.). Hun citerer Augustin for at have indført idéen om kærlighed som dét, at jeg vil, at den anden er, men uden nogensinde at angive præcist hvorfra hun har dette Augustincitat.³ Grundtanken er den, at vi alene kan begynde, og at vi kan tage et initiativ og stå ved os selv i den forstand, at vi ansvarligt forholder os som et selv over for andre i handling, hvis vi har mødt kærligheden først, idet vi her, som Arendt formulerer det, erfarer en ophøjet og enestående forsikring af den, vi er.

I handlingsforståelsen i *Menneskets vilkår* hører fødslen af det politiske menneske og forståelsen af fællesskabet som en helhed af unikke personer sammen. Det første kalder hun som sagt natalitet, og det andet kalder hun pluralitet. Natalitet er knyttet til handling, mens pluralitet er knyttet til samtalen. Handling er samtidig den begyndelse eller fødsel, som er allertydeligst i tilgivelseshandlingen, hvor man sætter den anden fri af fortidens handlinger. Fødslen består i, at man ikke hævner uretten, men skaber et liv, som ellers kunne være standset ved at være dømt til aldrig at kunne rumme fornyelsen igen. Pluraliteten knytter hun til det samtalende fællesskab, hvor den enkelte får mund og mæle og dermed kan formulere et unikt synspunkt

3. I Niels Grønkjær's bog om Hannah Arendt og kærlighed redegør han for, hvordan "Amo: Volo ut sis" faktisk er et udtryk, der dukker op i et privat (kæreste)brev sendt fra Heidegger til Arendt, og at Arendts heideggerske fortolkning af næstekærligheden ikke kan siges at overkomme modsætningsforholdet mellem den politiske fødsel eller natalitet på den ene side og den verdensløse, upolitiske kærlighed fra *Menneskets vilkår* på den anden side (Grønkjær 2024, 64-65).

eller perspektiv, og hvor den enkelte kan være ordholdende i den form, som vi kalder løfteafgivelsen. Hun trækker her som sagt dels på Augustins tanker om den begyndelse, det *initium*, som kommer ind i verden med mennesket, når hun definerer sit begreb om natalitet, og dels på den romerske tanke om at det at være i live er det samme som at være blandt mennesker “inter homines esse” (Arendt 2005b, 37).

Natalitet er fødsel forstået som initiativet, den begyndelse, som kun et menneske kan skabe med sine handlinger. Personen fødes med handlingen og ikke før. Ganske vist fødes det levende individ biologisk, men det holdnings- eller intentionalitetsdrevne menneske fødes i handling. Arendts bud på fødslen af et indre og grundlæggende politisk selv er samtidig et selv, som fødes ind i et fællesskab med andre handlende individer, dvs. ind i en pluralitet, en flerhed af sknelige og dog ligeværdige væsener. Forud for handlingen er der hos personen kun talenter, anlæg, muligheder, ligesom der kan ske utallige processer sat i gang af mangfoldige hændelser, men når initiativer tages af mennesker, som vil noget og kan stå bag deres handlinger og belægge dem med ord, så fødes der et helt nyt mulighedsrum, som rummer magt i en positiv og fælles forstand. Der sker med Arendts egne ord en åbenbaring af personens selv i handling (Arendt 2005b, 183-184). Heraf udspringer det som Arendt kalder et “moralkodeks”, der hviler på erfaringer i et fællesskab ud fra hvilke vi kan tilgive og love noget:

.. erfaringer, som ingen blot kan erfare i mødet med sig selv, men som tværtimod er fuldstændig baseret på tilstedeværelsen af andre mennesker. Og ligesom graden og måden, hvorpå man behersker sig selv, afgør ens herredømme over andre – sådan som man behersker sig selv, skal man beherske andre – vil erfaringen af tilgivelse og indfrie løfter afgøre, i hvilken grad og på hvilken måde vi er i stand til at tilgive os selv (Arendt 2005b, 238).

Arendt skelner visse steder meget nøje mellem tilgivelse og forsoning, f.eks. i den tidligere citerede artikel fra 1954 om “Forståelse og politik”, hvor hun fremhæver, at forståelsen og forsoningen herigenem er en længere proces, hvorimod tilgivelsen er en enkeltstående og enestående handling. Andre steder, som i det netop anførte citat, opererer hun med en idé om at tilgive sig selv – tæt på en form for forsoning med sig selv. Hun skal som allerede nævnt læses ud fra en ikke-systematiserende form for filosofi, der nuancerer gennem refleksioner eller “øvelser”. I samme bog og på samme sted, hvor hun skriver om at tilgive sig selv, dvs. i *Menneskets vilkår* (237-238), skriver hun nedenstående, hvoraf det fremgår, at man ikke kan tilgive sig selv

i streng forstand, dvs. at tilgivelse er noget, som man modtager fra andre – i pluraliteten. Uden pluraliteten ville vi aldrig, skriver hun:

være i stand til at beholde vores identitet; vi ville være hjælpeløst udleveret til mørket i menneskets hjerte, fanget i dets modsigelser og ligheder – et mørke, der kun kan brydes af det lys, der kastes over det offentlige rum i kraft af tilstedeværelsen af andre mennesker, der kan bekræfte identiteten mellem den, der lover, og den, der holder sine løfter. Begge evner [tilgivelsen og løftet] afhænger derfor af pluraliteten, af de andres tilstedeværelse og handling, eftersom ingen er i stand til at tilgive sig selv, og ingen føler sig forpligtet af løfter, man kun giver sig selv; at tilgive eller love noget i ensomhed eller isolation har ingen realitet; det er om at spille en rolle for sig selv (Arendt 2005b, 237).

I afslutningen skal jeg kort vende tilbage til, hvordan jeg mener, at det kan give mening at tale om at tilgive sig selv.

Den frihed, der ligger i et selvforhold, der kan rumme forsoningen, er ikke en frihed, som vindes ved at isolere sig fra andre, men netop en frihed eller frisættelse til et selv, som bliver til i forholdet til andre. Endelig fremgår det i Kantforelæsningerne (*Lectures on Kant's Political Philosophy*, Arendt 1992), at der ligger en slags fremkaldelse af den anden person, ikke alene som en, man handler direkte overfor, men også som den man gør nærværende og forpligtende nærværende i forestillingen eller fantasiens fremkaldelse. Det er hos Arendt især udfoldet ud fra Immanuel Kants begreb om “den udvidede tænkemåde” fra den tredje kritik, Kants Kritik af dømmekraften (§40). Den æstetiske dømmekraft rummer en umiddelbarhed som en bevæget begyndelse eller som en anmodning for en selv om at sortere i ens egen første æstetiske dom i forhold til, hvad der er privat, hvad der er fælles, hvad man ønsker at holde for sig selv som en fornemmelse og kun en privat fornemmelse, og hvad der er det almene indhold i den dom, man er i færd med at formulere. Dømmekraften som rundet af *sensus communis* er udtryk for et selv, der har forholdt sig til verden, og som har taget sin egen umiddelbare skelnen mellem det, man selv godt kan lide, og det man ikke bryder sig om, alvorligt. På den måde finder Arendt den samme dobbelthed i dømmekraften, som vi så, at Hans Lipps udpegede for tænkningens vedkommende. Man er både helt ved sig selv og ved den anden på én gang. Dømmekraften er for Arendt at se både subjektiv og intersubjektiv på samme tid. Man forholder sig til sin egen forståelse af andre, og når man får øje på det etisk set afgørende i en andens liv, er det i virkeligheden blot en ihukommelse af det liv, som man selv har fået, og som man lever ud

af. Fællesskabet med andre er en påmindelse om det væsentligste i ens eget liv.

Konklusion

Vi har set, at Paulus' spørgsmål om viljen og "hvorfør jeg nogle gange gør det onde, som jeg ikke vil, fremfor det gode som jeg vil" bearbejdes i Arendts etik, sådan som den er formuleret i bogen om *Åndens liv*.

Paulus er i denne filosofiske læsning nok formidler af en åbenbaret sandhed, men den filosofiske gennemtænkning, som her er forsøgt gennem Arendt, har ledt os frem til en filosofi om det etiske selv, der på én og samme gang kommer til sig selv i forholdet til andre og tager sig selv op i en forståelse af egne handlinger i lyset af, om de er gode i den andens liv.

Den systematiske pointe hos Paulus er, at vi gennem forståelsen af viljens selv får et nyt blik på den, vi selv er. Det nye blik rummer dels en forsoning, dels tilgivelse og dermed en mulighed for moralsk integritet i den form, der hos Paulus kaldes retfærdighed (*dikaiosyne/ δικαιοσύνη*). Det betyder, at vi bliver i stand til at skelne mellem synd og nåde, mellem syndens lov og Guds lov. "For vel fandtes der synd i verden før loven, men synd kan ikke opregnes, når der ikke er nogen lov" (Rom 5,13). Men der er tale om mere end blot en dom i betydning intellektuelt at kunne skelne mellem godt og ondt. Dommen begynder med en bekræftelse af vores fødtthed. Med denne kærlighedens genopretning eller nåde får vi foræret et mod til eller en tillid til, at det er muligt at tage det som Arendt kalder "et skridt ud i offentligheden", dvs. at blive i stand til at leve fremad i tillid til verden (Arendt 1968b). Hos Paulus kaldes dette retfærdighedens gave (Rom 5,17).⁴

Arendt er som allerede nævnt ganske klar over, at tilgivelse ikke er noget, man kan give sig selv, da det er en gerning, som andre udøver og dermed en gave, vi modtager. Men med sin udlægning af forsoningen som en proces kan man imidlertid godt ud fra Arendt tænke om forsoning som noget, der opstår i et indre selv, endda selvom man ikke modtager tilgivelse fra dem, som man har gjort noget forkert

4. Det ville være værd ikke blot som her at undersøge forbindelsen mellem viljes- og kærlighedsbegrebet i Arendts Paulus-forståelse, men også at gå videre til netop spørgsmålet om retfærdighed. Det levner denne artikel dog ikke plads til. Tak til Eve-Marie Becker for læsning af et udkast til denne artikel og for opfordringen til at gå videre i retning af retfærdigheden.

over for. Der er da tale om refleksion som evnen til at føle moralsk skyld. Man konfronteres med sin skyld og sin skam og erkender, at man handlede forkert, og derved bliver man sig bevidst om, at man aldrig igen vil svigte på den måde, man her svigtede. Det må være det positive, som Arendt ser i den moralske skyld eller i samvittigheden og som gør, at man gennem refleksionen kan genfinde modet til at tage et skridt ud i offentligheden.

De etiske muligheder i Romerbrevet ligger dermed dels i den (selv) kritiske refleksivitet, dels i den særlige vilje, hvormed man 'vil' i betydningen, at man siger ja til et andet menneske med alt, hvad det rummer (udtrykt i ordene *volo ut sis*). Dermed får man mulighed for tilgivelse og for selvaccept som en måde, hvorpå man siger ja til forholdet til andre gennem en forsoning med sig selv.

I tilgivelse og forsoning drejer det sig ikke om beherskelse, men om indfrielse eller om at læne sig ind med handling og ord i det menneskelige fællesskab, hvori både en selv og andre åbenbares som personer, der har vilje.

Litteratur

- Arendt, Hannah. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1963. *Eichmann in Jerusalem*. New York: The Viking Press/Penguin Publishing Group.
- Arendt, Hannah. 1965. *Some Questions of Moral Philosophy*. Library of Congress (n.d.) Hannah Arendt Papers: Subject File, 1949-1975; Courses; New School for Social Research, New York, N.Y. <http://hdl.loc.gov/loc/mss/ms001004.mss11056.00978>.
- Arendt, Hannah 1968a. *Between Past and Future*. New York: The Viking Press/Penguin Publishing Group.
- Arendt, Hannah 1968b. *Men in Dark Times*. New York: The Viking Press/Penguin Publishing Group.
- Arendt, Hannah. 1978. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah. 1992. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. (udg. R. Beiner). Chicago: The University of Chicago Press.

- Arendt, Hannah. 1994. "Some Questions of Moral Philosophy". *Social Research*, 61(4): 739–764.
- Arendt, Hannah. 2005a. *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah. 2005b. *Menneskets vilkår*. Oversat af C. Dahl. København: Gyldendal.
- Arendt, Hannah. 2005c. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah. 2008. *Eichmann i Jerusalem – En rapport om ondskabens banalitet*. Oversat af M. Frese. København: Gyldendal.
- Arendt, Hannah. 2014. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 2019a. *Totalitarismens oprindelse I-III*. Oversat af P. Borch. Aarhus: Klim.
- Arendt, Hannah. 2019b. *Åndens liv*. Oversat af J. Wrang. Aarhus: Klim.
- Badiou, Alain. 1997. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris: PUF.
- Becker, Eve-Marie (2019). "Das introspektive Ich des Paulus nach Phil 1–3: Ein Entwurf." *New Testament Studies* 65: 310-331.
- Gaita, Raimond. 2002. *A Common Humanity – Thinking about Love and Truth and Justice*. New York/London: Routledge.
- Gleichauf, Ingeborg. 2021. *Hannah Arendt und Karl Jaspers: Geschichte einer einzigartigen Freundschaft*. Weimar: Böhlau Verlag.
- Gregersen, Niels Henrik. 2021. *Ind i fællesskabet – En samtidsteologi om gudsriget og det evige liv*. København: Eksistensen.
- Grønkjær, Niels. 2024. *Hannah Arendt og kærligheden. En religionsfilosofisk kritik*. København: Eksistensen.
- Haagerup, Anders. 2024. "Apostlen og geniet: Romerbrevets kærlighedsbegreb i Kjerlighedens Gjærninger." *Dansk Teologisk Tidsskrift* 87: 217-232.
- Karlsen, Mads Peter. 2010. "Alain Badiou's Paulus-læsning." *Dansk Teologisk Tidsskrift* 73(1): 56–77.
- Larsen, Kasper Bro. 2012. "Paulus' lovprisningstale til kærligheden (1 Kor 13)" – et prisme i Første Korintherbrev." I *Den store fortælling: Festskrift til Geert Hallböck*, red. Søren Holst og Christina Petterson, 103-118. København: Eksistensen.

- Larsen, Kasper Bro, og Troels Engberg-Pedersen. 2022. *Paulusevangeliet – Nye perspektiver på Romerbrevet*. København: Eksistensen.
- Løgstrup, Knud Ejler. 1956. *Den etiske fordring*. København: Gyldendal.
- Mattingly, Cheryl. 2022. "The Gift: An Imagistic Critical Phenomenology". I *Imagistic Care: Growing Old in a Precarious World*, red. Cheryl Mattingly, and Lone Grøn, 31-58. New York: Fordham Scholarship Online.
- May, Simon. 2011. *Love: A History*. New Haven: Yale University Press.
- May, Simon. 2019. *Love: A New Understanding of an Ancient Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Müller, Mogens. 2023. *Kommentar til Romerbrevet. Dansk kommentar til Det Nye Testamente 7*. København: Eksistensen.
- Pahuus, Anne Marie. 2006. *Hannah Arendt*. København: Eksistensen.
- Pahuus, Mogens. 2024. *Tænkningsens filosofi*. 1. udg. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag.
- Lipps, Hans. 1976-1977. *Werke in fünf Bände*. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann Verlag
- Young-Bruehl, Elizabeth. 1982. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven: Yale University Press.
- Zahavi, Dan. 2016. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.
- Wischmeyer, Oda. 2012. *Paulus: Leben – Umwelt – Werk – Briefe* (2nd revised and expanded edition). Stuttgart: UTB.