

Den antipolitiske kærlighed hos Hannah Arendt

En religionsfilosofisk udlægning af centrale tanker hos
Arendt og Hegel

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

Om Niels Grønkjær: *Hannah Arendt og kærligheden – En religionsfilosofisk kritik*, (København: Eksistensen 2024).

Abstract: Niels Grønkjær's *Hannah Arendt og kærligheden* explores Hannah Arendt's conception of love and its philosophical implications in relation to her political thought. Grønkjær highlights the tension in Arendt's thinking, particularly her separation of love from the public sphere and her reluctance to see love as a foundation for political action. While he critiques Arendt's apolitical stance on love, he contrasts her views with Hegel's, arguing that Hegel's concept of reconciliation offers a more integrated vision of personal and communal love. Grønkjær also examines Arendt's relationship with Martin Heidegger, suggesting that it contributed to her philosophical distance from Hegelian ideals. This tension, he argues, underscores Arendt's commitment to plurality but leaves open questions about how love might shape political life within her broader philosophical framework.

Key words: Hannah Arendt – Love – Hegel – Heidegger – Augustine

Indledning

Niels Grønkjær har længe haft interessen for Hannah Arendts tænkning, i hvert fald siden *Det nye menneske* fra 2017, men med denne seneste bog fra 2024 får vi en religionsfilosofisk kritik med Arendt som omdrejningspunkt. Kritikken er sammenlignelig med den religionsfilosofiske læsning af Hegel ud fra kærligheden, som Jørgen K. Bukdahl udarbejdede i løbet af 1970'erne og som blev udgivet i bogform på forlaget Philosophia i 1996. Der viser Bukdahl med sin gennemgang af Geiststrukturen forstået ud fra kærligheden, at

ånd og frihed hos Hegel forenes i kærligheden på en måde, der kan udgøre et alternativ til oplevelsen af fremmedgørelse. Det er denne af Bukdahl præsenterede hegelske forsoningstanke, hvor kærlighed giver både frihed og ånd en plads i verden, som Grønkjærs religionsfilosofiske kritik af Arendt trækker på. Med den kærlighedsfigur i tankerne undersøger han baggrunden for Arendts begreb om den a-politiske og antipolitiske kærlighed.¹

Bogen om Arendt begynder og slutter med Hegel

Grønkjær tager udgangspunkt i Hegels forståelse af kærlighed og ånd. Herudfra ser han nærmere på Arendts unge år, hvor hendes filosofi blevet præget af Heidegger, inklusive hendes afhandling om kærlighedstanken hos Augustin. Kærlighedstankens udvikling i Arendts forskellige hovedværker udgør derefter bogens tema, dog sådan, at der netop er tale om en kritik, hvor Grønkjær vender tilbage til Hegel for der at finde grundlaget for en sammensmeltning mellem Gudsforhold og menneskeligt fællesliv. Det er en virkeliggjort kærlighed eller det som Grønkjær med Augustin (Grønkjær 2024: 55²) og med Grundtvig (167) kalder: “Caritas influerer cupiditas” (167). Grundlæggende mener Grønkjær nemlig, at Hegels kærlighedsforståelse udkonkurrerer Arendts. Hegel ser kærligheden både som dét, der grundlægger den enkeltes frihed og det, der livet igennem har muligheden for at befri os på et fællesskabsplan gennem en “syndstilgivelse” (154), der kan overvinde samfundsmæssige modsætninger, forskelligheder og konflikter. Grønkjær trækker som nævnt på Jørgen K. Bukdahls læsning af Hegel (Bukdahl 1996), hvor Bukdahl peger på venskabet med Hölderlin, når Hegel “i forhold til den fremmedgørelsesproblematik” (Bukdahl 1996, 24), han kommer fra, udpeger den erfaring, hvor

... sådan noget som *kærlighed* (og overhovedet participation i et sprogligt-socialt fællesskab, et “åndeligt” fællesskab) kan forbinde hen over ikke blot forskelligheder, men også modsætninger (Bukdahl 1996, 25).

Derved blev Hegels blikretning ændret med kærligheden, skriver Bukdahl,

1. Jeg vil gerne takke min reviewer og redaktionen for gode kommentarer og forslag. Ansvar for artiklen i dens endelige form er selvsagt mit.

2. I det følgende gælder sidehenvisningen Grønkjærs 2024-bog, hvis der alene er angivet et sidetal

... så han kunne tænke sig forbindelser, der eksisterede nede under, bag ved fremmedgørelsen mellem individ og individ og mellem individ og miljø. Det fremmede, det undertrykkende er *som fremmed* en levende del af en helhed. Fremmedgørelse, spaltning er en fase i, et "moment" i et fællesskab. Gør man sig dette bevidst, transformeres situationen til noget man kan akceptere og dermed føle sig hjemme i (Bukdahl 1996, 25 – bogens egen stavemåde af acceptere).

I forlængelse af Bukdahl, skriver Grønkjær på følgende måde:

Hegel sætter alt ind på, at vi – trods alle forskelle, modsætninger og konflikter – kan se os hjemme i verden. Virkelig hjemme i verden bliver vi først, hvis vi i tilegnelse af de livsmuligheder, som kunst, religion og filosofi artikulere, "forstår, at der dybest set ikke er noget fremmed i verden" (Grønkjær 2024, 144).

Det som er fremmed, skriver Bukdahl således i sin læsning af Hegel, viser sig gennem åndens erkendelse af det at høre med i helheden, og dermed er det kun tilsyneladende fremmed for os.

Den indre forbindelse mellem Geist og erkendelse fremgår da også klart ved bestemmelsen af ånd som frihed. Erkendelse er assimilation af det fremmede. Det er muligt, fordi det fremmede ret beset ikke er ånden fremmed, men en del af den helhed, ånden er (Bukdahl 1996, 41).

Det er den samme helende eller integrerende kærlighed, som Grønkjær er på sporet af. Kærligheden er at forstå som en grundfigur i vores tilværelsestolkning, hvor den danner udgangspunkt for det skabende og forvandlende i verden. Hos Bukdahl beskrives denne Geistforståelse ud fra kærlighed som en modsætning til en anden lige så grundlæggende, men radikalt anderledes praktisk fremstillingsform (*poiesis*), der ligger i arbejdet. Arbejdet er modsat kærligheden en potentielt fremmedgørende bevægelse. Arbejdets fremmedgørelse er ikke et tema for Grønkjærs bog om Arendt.

Temaet for Grønkjær er Arendts beskrivelse af kærligheden som antipolitisk. Heroverfor vil Grønkjær vise den samfundsmæssige relevans af Hegels forståelse af den personlige og den samfundsmæssige forsoning, hvori kærligheden bygger bro eller forsoner, der hvor afstanden og fremmedgørelsen truer.

I bogen danner Arendts tænkning mere end afsæt for endnu en fremhævelse af Hegels tanker i Grønkjærs forfatterskab. Hans bog om Arendt er skrevet ud fra en fascination af og interesse for Arendts

liv, inklusive den betydning Martin Heidegger fik for hende, såvel i liv som i værk.

Den hegelske kærlighedstanke ville imidlertid ifølge Grønkjær kunne have bragt hende endnu længere i forståelsen af det politiskes muligheder. Hun kunne f.eks. med en kristen kærlighedstanke have givet plads til en syndstilgivelse, der havde bragt hende ud over det tilgivelsesbegreb, hun selv formulerer og som er "*durch und durch* en menneskelig handling" (110). Ifølge Grønkjær ender Arendt "med at fundere tilgivelseshandlingen i et universelt kantiansk princip om humanitet" (121). Det betyder, at "næstekærlighedsbuddet overhovedet ikke tilkendes nogen betydning for den moderne politiske lighedsidé" (119) hos hende.

Denne udlægning af Arendts politiske tænkning er jeg ikke helt enig i, som det vil fremgå af det følgende. Men Grønkjærs kritik af Arendt rummer imidlertid også en loyal indføring i, hvorfor Arendt placerer både kærligheden og gode gerninger i det før-politiske. Grundlæggende er disse, altså kærligheden og godheden, måder at være selvforglemmende optaget af den anden person og vedkommandes behov på. Det betyder dels, at kærligheden lidenskabeligt forleder de elskende til at forsvinde væk fra verden i kærlighedens opslugthed, dels at kærligheden som uselvsk optagethed af den anden har bedst af ikke at blive udbasuneret eller skiltet med. Kærligheden rummer for Arendt ikke en retning mod eller kommunikation til verden, den er unikt knyttet til relationen og kan ikke, undtagen som respekt, genfindes på samfunds niveau. Med Hegel i ryggen er det nu det, som Grønkjær i sin bog forsøger at råde bod på. Han vil atter bringe det personlige og det politiske tættere sammen, uanset om det sker med eller mod Arendt.

Århundredets filosofiske kærlighedshistorie

Grønkjær begynder som nævnt med Hegel og går dernæst over til det, han kalder Arendts første kærlighed, nemlig den 18-19-årige Hannahs forhold til sin ældre lærer Martin Heidegger og den indflydelse, som forholdet til ham fik på hendes tænkning. I et "Efterspil" til bogen vender han tilbage til denne Arendts første kærlighed.

Med bogen bidrager Grønkjær således også med en fortolkning af en af filosofihistoriens mest berømte affærer og efterfølgende brud, hvor de fleste har taget Arendts parti; det samme gør Grønkjær og dermed er kritikken af den "verdensløse" kærlighed også Grønkjærs kritik af Heidegger. Hvordan Heidegger svigtede Arendt personligt,

er allerede beskrevet, bl.a. af Rüdiger Safranski i en bog fra 1998 om Heidegger; men Grønkjær gør mere end at tilslutte sig Safranskis udlægning ved at tage klart parti for Hannah Arendt imod en Heidegger, der tilsyneladende bl.a. gjorde hvad han kunne for at forhindre, at Arendt fik mulighed for at blive filosofisk midtpunkt i Tyskland i årene efter krigen. Grønkjær går i interessante filosofihistoriske og personalhistoriske detaljer, bl.a. ved at pege et brev ud, som Heidegger skriver til Arendt d. 13. maj 1925 (Grønkjær 2024, 37), dvs. et halvt år efter, at hun som 18-årig var begyndt at gå til hans forelæsninger i Marburg. Heidegger takker Arendt for hendes breve, som har taget ham med "ind i din kærlighed – elskede", som der står (Arendt & Heidegger 2024, 28). At få kærligheden givet betyder, siger Heidegger,

... at være skubbet ind i den allermest egne eksistens. Augustin siger et sted, at *Amo vil sige volo*, ut sis: Jeg elsker dig – jeg ønsker, du skal være til som denne, du er (Arendt & Heidegger 1924, 28).

Disse ord fra Heidegger er mest af alt, hvad Grønkjær kalder en "effektiv scorereplik" (Grønkjær 2024, 37) i øvrigt genbrugt af Heidegger i et kærlighedsbrev til Elisabeth Blochmann (s.st.). Grønkjær viser da, hvordan disse ord, tilsyneladende fra Augustin, dukker op igen hos Arendt flere gange, bl.a. i hendes afsluttende universitetsafhandling om Augustin og i bogen om det totalitære samfundssystem udgivet i USA i 1951. Dog forbliver det uklart, skriver Grønkjær, hvad det er Arendt har imod kærligheden eller i hvilken forstand, politik og kærlighed er hinandens modsætninger. På den ene side kan det politiske, forstået som universel lighed, stå i modsætning til kærlighed, der som erotik og venskab sætter den elskede højere end andre, dvs. politisk og universel lighed står her i modsætning til forkærligheden, som fremhæver det særlige hos den anden. På den anden side kan kærlighed som næstekærlighed være den kærlighed, der stiller alle lige. Da er det mindre tydeligt, at det politiskes modsætning skulle være kærligheden.

Grønkjær sporer hos Arendt en politikforståelse, hvori hun forstår "den politiske idé om universel lighed tænkt adskilt fra næstekærlighedens idé om universel lighed" (Grønkjær 2024, 45-46) og samtidig mener han, at Arendt ikke i tilstrækkelig grad gennemfører en skelnen mellem forkærlighed og næstekærlighed. Grønkjær er skeptisk over for Heideggers brug og Arendts gentagelse af det tilsyneladende, men ikke sporbare, Augustincitat. I stedet forsøger Grønkjær at se nærmere på noget, som Augustin med garanti har sagt, nemlig "vis ut sit" i en prædiken fra 416 om Johannes' Første Brev, og som Arendt

også giver en fortolkning af i sin Augustinbog. Grønkjær går nuancerne igennem hos Augustin.

Non enim amam in nulle quod est, sed quot vis ut sit: “Du skal ikke elske et andet menneske for, hvad det er, men for, hvad du vil, at han skal være”.. *Vis ut sit* betyder ifølge Augustin: Du skal ville, at han er din næste (Grønkjær 2024, 64-65).

Yderligere formulerer Augustin ifølge Grønkjær også i Johannesteksten tanken om at elske den, der hader én.

Vi skal ville, at det andet menneske er vores næste ... Syndere elsket af Gud. Lige i synd. Lige i kærlighedens nåde (Grønkjær 2024, 65).

Augustins prædikentekst var også blandt dem, som Heidegger gennemgik i de forelæsninger om det religiøse livs fænomenologi, som han holdt i Freiburg i 1920-21, men som Arendt godt kan have kendt til gennem sin ven, Hans Jonas, der begyndte i Marburg i 1921, men var optaget af Heidegger og Bultmann allerede på det tidspunkt.

Grønkjær mener nu, at det “du”, der er på spil i “vis” og ikke i “volo” gør hele forskellen. Heidegger gør den unge Hannah Arendt ufri med sit kærlighedsbrev – og Arendt formår, for Grønkjær at se, aldrig at slippe ud af ufriheden. Om Heideggers syn på Arendt, skriver han:

Han ville, at hun skulle være, som hun var, og dermed gjorde han hende ufri ved at spærre hende inde i en uhåndgribelig forestilling, som hun kun kunne befri sig for ved at flygte. Måske forestillede han sig, at hun ville falde for hans beundring af hende, uden at forstå, at beundring ikke er kærlighed, fordi den gør den beundrede ufri (Grønkjær 2024, 65).

Det kan spores i Arendts tænkning, der opererer med, siger Grønkjær,

... et moment af fremmedhed, som forhindrer mennesket i at elske verden, og som gør det svært at elske i den (Grønkjær 2024, 96).

Kærlighed som relation

Grønkjær ser to grunde til, at det ikke lykkes Arendt at give kærligheden en politisk plads:

Den ene er, at Arendt ender med at definere kærligheden som apolitisk, samtidig med at hun formulerer et begreb om politisk handling, som netop er udvundet af kristendommens tanke om, at noget revolutionerende nyt træder frem i verden. I tilknytning til Augustins teologi sporer hun idéen om en absolut, revolutionerende kærlighed, men hun isolerer den fra sin politiske tænkning. Den anden grund til, at det ikke lykkes Arendt at tænke kærligheden ind i verden, er systematisk: hendes begreb om kærlighed og absolut godhed er ikke overbevisende (Grønkjær 2024, 31-32).

Over for denne modstilling sætter Grønkjær en forståelse af kærligheden som det, der skaber et tredje ståsted i frihed, "så jeg er ude af mig selv, og det er du også. Så er vi begge befriet fra os selv, frie til at forbinde os med hinanden" (14). Det er ikke spørgsmålet om, hvordan den ene og den anden forvalter sin kærlighed, sine følelser, længsler og lærer livet at kende gennem kærligheden til et bestemt andet menneske. Grønkjær forsøger selv at være konsistent filosofisk over for kærlighed som en relation ved ikke at gå til kærligheden som et verbum med en aktør, der "elsker".

Der gøres dog en undtagelse i forordet, hvor Grønkjær tillader sig selv at tale personligt om kærlighed. Her bruger han dels det verbum, som han ellers mener, vi skal opgive at tænke ud fra, dels et "hende", som sammen med bogens dedikation afslører, hvor vi finder forfatterens egen stemme:

Når vi elsker, fanges vores opmærksomhed af den elskede. Kærligheden vækkes ikke i os, men fødes i os. Min kærlighed var der ikke fra begyndelsen. Kærligheden kom med den elskede. Den begyndte med hende. Forbundet med hende er jeg fri (Grønkjær 2024, 11).

Med bogens første kapitel føres vi gennem ikke kun næstekærligheden, men også venskab, erotik til en forståelse af Guds kærlighed hos den tidlige Hegel, hvor kærlighed ligesom ånd ikke kan forklares som sider eller egenskaber ved Gud. Dette med sider af Gud ville være en metafysisk bestemmelse af Guds egenskaber, mens filosofiens begreb om kærlighed

... stiller krav om konsistens og konsekvens. Filosofien anstiller ikke betragtninger og gør sig ikke forestillinger om, hvordan kærligheden griber os. Den ræsonnerer ikke. Den begriber, hvad der griber os. Filosofiens begreb siger ikke, hvad man også kan sige om kærlighed. Det siger, hvad kærlighed er. Hvad kærlighed er, når den er sand (Grønkjær 2024, 15).

Vi bør således hverken gå empirisk eller metafysisk til værks. Et metafysisk udsagn er f.eks. udsagnet om, at Gud er almægtig, hvormed man sætter et prædikat på et subjekt, Gud, men sådanne "karakteristika egner sig ikke som begrebsbestemmelser af Gud, af det absolutte, men kun som prædikater, der tillægges et subjekt, som egenskaber ved en ting: Gud er god, almægtig, stor osv." (27). Sådanne bestemmelser "nedskriver Gud til noget tingsligt ved at sammenligne ham med ting, der tilskrives egenskaber" (s.st.). Filosofisk bestemt – i modsætning til metafysisk – er Gud ikke kærlig, men *er* kærlighed. Dermed forstår vi ifølge Grønkjær tankemæssigt kærlighedens muligheder bedst ud fra et begreb om absolut kærlighed forstået som den frie enhed i relationen.

Grønkjær vender flere gange tilbage til idéen om det absolutte og den frihed, der ligger heri. Det er enheden som en relation, der udgør det absolutte. Det er en fri enhed, der, som bogens allerførste Hegelparafrase forklarer, består i, at den første ikke har sin selvbevidsthed i sig selv, men i den elskede, mens den anden også har sin selvbevidsthed i den første. Grønkjær prøver at give en mindre abstrakt, men dog Hegel-tro udlægning af dette forhold ved at vise, at den anden ikke er en forhindring for min frihed, men en betingelse for den.

Dette kan også, som jeg forstår Grønkjærs pointe, vise sig i en bredere etisk forstand, når man selv over for fremmede eller ukendte mennesker forstår, at man er forbundet med dem i et socialt fællesskab. I dette fællesskab indgår man ikke blot som en person, der efterlever sædelighedens fælles normer, men som en, der tilegner sig normerne gennem handlinger i samme fællesskab. Grønkjær må tænke på situationer, hvor vi formes i fælles løsninger på samfundsmæssige opgaver og oplever det som en frisættelse trods eller måske netop i kraft af modsætningerne mellem os.

Frisættende kærlighed

Arendt kommer til at løfte kærligheden ud af den verden, hvori mennesker kan forsones sig med hinanden, skriver Grønkjær. Selv om hun i lighed med Hegel "udvinder et begreb om absolut kærlighed af den kristne religion", "finder hun her vidnesbyrd om en godhed og en kærlighed, som er løsrevet fra det verdenslige liv. Hun kalder den verdensløs" (30).

Grønkjær opfatter det som et udtryk for at det ikke lykkes "Arendt at opbløde arven fra eksistenstækningen" (142) og tillægger ikke kun Heidegger, men også Bultmann en hovedrolle i den eksistensfiloso-

fiske blindgyde, som han mener, at Arendt ender i ved ikke at ville forene sin forståelse af næstekærligheden med sin forståelse af et liv i den politiske sfære.

Arendt forstår, siger Grønkjær, forbundetheden i den politisk vellykkede form uafhængigt af sin egen forståelse af friheden i den revolutionerende kærligheds form. Hun trækker således på en kristen kærlighedstanke uden at se dens samfundspotentiale. Grønkjær mener her, at der opstår en for skarp modsætning mellem kærligheden på den ene side og den beskrivelse, som Arendt giver af det politiske liv i offentlighedens lys på den anden side. Med Hegel ville Arendt kunne have forbundet det gode og det politiske på en forbilledlig måde – nemlig ved at have set at den frihedstanke, der ligger i hendes udlægning af handling faktisk er en frihedsidé, der er forenelig med Hegels, hvor det enkelte menneske er “genstand for Guds kærlighed og derfor som ånd bestemt til at stå i absolut forhold til Gud. Det skal lade ånden bo i sig og virkeliggøre den i den virkelige verden af fælles normer” (127).

Grønkjær vil med Hegel forene identitet og politik gennem kærligheden og de politiske handlinger uden dermed at udlede en direkte handlingsorientering af kærligheden, dvs. uden at man trækker den så langt, at man taler om en kristen etik. En sådan afviser Grønkjær med både Arendt og Løgstrup: “ingen politisk handling kan legitimeres religiøst” (124). Men religionsfilosofisk set mener Grønkjær stadig, at der ligger en mulighed i at forstå kærlighed som en form for handling – og denne mulighed mener han, at Arendt overser.

De tre faser i Arendts tænkning

Grønkjær deler i sin Arendtudlægning forfatterskabet op i en tidlig del, en midtvejs og en sen del. I den tidlige del, dvs. i 1920'erne, hvor Arendt lærer Heidegger at kende, overser hun muligheden for kærlighedens forenende kraft ved i sin afhandling om Augustin at forstå næstekærligheden som en ligheds-kærlighed, det vil sige en, der kan fungere politisk, men som ikke kan opsamle det personligt-unikke og dermed de individuelle forskelle i kærligheden. I den senere del, som Grønkjær benævner hendes “modne” værk, det vil sige i *Det totalitære samfundssystems oprindelse* og *Menneskets vilkår* fra 1950'erne, kalder Arendt kærligheden apolitisk og antipolitisk, samtidig med at hun med sin natalitetstanke folder idéen om det selvåbenbarende i handlingen ud. Endelig forsøger hun i 1960'erne at oversætte og supplere Augustinbogen ved at føje natalitetstanken, som den er ud-

foldet i *Menneskets vilkår*, sammen med det oprindelige manuskript om kærligheden hos Augustin, som var hendes afsluttende universitetsafhandling. Men Arendt går i stå i dette arbejde mellem 1962 og 1964. Denne krise i oversættelses- og udgivelsesarbejdet undrer ikke Grønkjær, da han opfatter det på den måde, at Arendt her støder ind i sin egen halvvejs selvforskyldte modstilling mellem politisk lighed på den ene side og absolut godhed eller kærlighed på den anden side. Hun bliver derfor stående ved det politiske venskab og respekten. Kærligheden rykker hun ikke ind i det politiske.

Hvordan kunne man da have tænkt om kærlighed som noget, der har med politik at gøre? Løgstrup står for Grønkjær som et eksempel på en for hvem dette lykkedes, omtrent samtidigt med, at Arendt skrev sin filosofi. Løgstrup peger på forbindelsen mellem barmhjertighed som livsytring og situationens handlingskarakter, hvor livsytringen, når den er der, er det umiddelbare svar på den etiske handlingssituation, hvorved man end ikke kommer frem til at formulere den etiske fordring, der er tavs, ensidig, radikal og principielt uopfyldelig. Arendt kunne have valgt noget lignende, mener Grønkjær, altså at vi med kærligheden i ryggen umiddelbart kan få øje på den etiske appel i situationen. Arendt stopper ved normerne for interaktion og ser ikke forbindelsen mellem livsytring og handling, eller mellem frihed og forsoning, som Grønkjær opfatter det. Havde Arendt valgt Hegels vej, ville hun have set, siger han, at Hegel "bygger den bro over overgangen mellem befrielse og grundlæggelse af frihed", som består i, at "vi lærer at handle godt ved at gøre det i et samfundsmæssigt fællesskab" (Grønkjær 2024, 129). Et sted, hvor Arendt understreger behovet for at øve sig i praksis, er i sin forståelse af dømmekraften. Det har Grønkjær også blik for, uden at han dog går langt ind i hendes tanker om den udvidede tænkemåde eller den reflekterende og kreative brug af dømmekraften, som hun tog op fra Kants begreb om dømmekraft som *sensus communis*. Jeg har i min egen fortolkning forsøgt at udlægge både Løgstrups og Arendts forståelse af skønnet eller dømmekraften som en slags holdning til situationen, hvormed man sætter sig i den andens sted og mobiliserer den etiske fantasi, der er nødvendig for at bidrage til og støtte det værdifulde i den andens liv (Pahuus 2003 og Eriksen, Pahuus, Pahuus forthcoming). Jeg opfatter både Løgstrups og Arendts forståelse af etik som en situationsbåret etik, hvor personens holdning i situationen handler om en brug af sindets mulighed for at sætte sig i andres sted. Hos Arendt er det mindre, som det er hos Løgstrup, spontaniteten, der betones. Arendt er optaget af de situationer, som Løgstrup kalder etisk-politiske valgsituationer, dvs. situationer, hvor den etiske appel ligger i at vi skal stoppe op og forholde os kritisk og fordomsfrit, ikke mindst til

de handlinger, som et ondt system pålægger en og som man er nødt til at sige fra overfor. Skønnet lever her af både indlevelse og af imagination eller etisk fantasi ift. at forstå situationen som den ser ud for dem, der bærer konsekvenserne, både af ens handlinger og ens undladelsessynder, dvs. ens manglende evne til at sige fra over for lidelsen.

Grønkjær mener, at Arendt forsøgte at gøre Kants dømmekraftsbegreb politisk frugtbart som en forståelse af hvordan “mennesket med udøvelsen af denne evne kan komme til at føle sig hjemme i den plurale verden” (Grønkjær 2024: 116). Det er, så vidt jeg kan se, ikke helt rigtigt. Det er faktisk kærligheden, der for Arendt at se er det eneste, der kan skabe den mulighed, som vi skal se det om lidt med et citat fra totalitarismebogen (Arendt 2019a, 310). Det er ikke dømmekraften, som for Arendt at se indgår i det at tilgive et andet menneske – f.eks. forstået på den måde, at man med sin forestillingsevne sporer en grundlæggende og universel værdighed hos enhver.

Det er dét, at man selv er blevet tilgivet, der sætter en i stand til at tilgive sig selv og dermed at forsone sig med verden – og herfra opstår muligheden for at tilgive andre. I *Menneskets vilkår* siger Arendt det ganske klart, “erfaringen af tilgivelse og indfrieede løfter [vil] afgøre, i hvilken grad og på hvilken måde vi er i stand til at tilgive os selv” (Arendt 2005b, 238). Derfor er det ikke helt rigtigt, når Grønkjær mener, at dømmekraften ligger bag som den evne ud fra hvilken tilgivelseshandlingen sker. Jeg citerer lidt længere fra Grønkjærs udlægning af Arendt på dette punkt:

Hun vil hinsides modstillingen: indholdsmættet sædelighedsetik versus formel moralitet. Den ambition fremdriver hendes inddragelse af dømmekraften som den evne, der skulle få mennesket til at føle sig hjemme i verden. Den skulle danne grundlag for tilgivelseshandlingen og dermed for konstitueringen af en offentlig verden, hvor det politiske beror på respekt. Ikke på kærlighed. Kærligheden forbliver verdensløs. Den er ikke af verden. Det er ikke den kristne kærligheds lighedsidé, som ligger til grund for Arendts idé om lighed. Det er respekt. Arendts forståelse af kærlighed hviler som vist på et begreb om det absolutte, som hun har arvet fra Bultmanns eksistensteologi. Stillet over for evangeliets budskab, *kerygma*’et, kaldes mennesket til en afgørelse om at tage sit liv op i ansvar. ... Men afgørelsens frigørelse fører ikke til, at friheden virkelig-gøres i verden. ... Kærligheden, som ikke er af verden, får ikke engang momentant fodfæste i den verden, som Arendt anser for at være den virkelige verden: den offentligt-politiske verden. Kærligheden findes i andre verdener, i de elskendes samfundsfravendte tosomhed (Grønkjær 2024, 130-131).

Arendt har ganske rigtigt en forståelse af kærligheden som "samfundsfravendt tosomhed". Det har Grønkjær ret i. Men hun har også et begreb om kærlighed som andet og mere. Kærlighed indgår på lige fod med f.eks. venskab og respekt i Arendts opremsninger af dét, som skaber en fortrolighed med verden, dvs. giver os en dyb fornemmelse af at have hjemme i verden.

Det er som allerede nævnt to træk ved kærligheden, der for Arendt at se skal mane til forsigtighed med brugen af kærlighed på det politisk-felt. Det ene er den legitime, men umulige forelskelse, hvor to mennesker lukker sig om sig selv og kun har blik for hinanden. Det andet er et element i den evangeliske kærlighed, der går imod den kommunikativt bestemte offentlige sfære, nemlig kærlighedens ordløshed og umiddelbarhed i fuldbyrdelsen af det gode. Den betyder nemlig, at et politisk greb om kærligheden nemt bliver til, at vi stiller den til skue frem for at lade den gøre arbejdet for os. Om den sidste tænkte Arendt evangelisk eller, som Grønkjær også siger det, revolutionært. Den ordløse hengivelses kærlighed rummer et stort element af verdens-løshed. Helt i overensstemmelse med Arendt viser Grønkjær i bogen, at det gode og uskylden for Arendt at se unddrager sig en fælles udlægning og fortolkning i modsætningen til skylden, som kan bevises: "kun skyld kan uigendriveligt bevises. Uskyld derimod – i det omfang det er udtryk for mere end at være uskyldig – kan ikke bevises, men må accepteres på baggrund af tillid" (Arendt i *Om revolution*, her citeret efter Grønkjær 2024, 74). Og med endnu et Arendtcitat refereret af Grønkjær i bogen: "Godhed tåler ikke at blive bemærket, heller ikke af den, der gør det gode" (Grønkjær 2024, 74).

Men der er andet og mere at sige om Arendts forståelse af kærligheden – og den kræver et nærmere blik på hendes natalitetstanke, som her skal bringes ind i en videre kritik af Grønkjærs fortolkning.

Kritik

Det diskuterbare i Grønkjærs Arendtlæsning er to forhold. For det første om Arendts karakteristik af kærligheden som en ordløs, umiddelbar hengivelses-kærlighed er en for hende selv at se udtømmende beskrivelse af kærligheden. Her kunne man fremhæve, at natalitet eller fødsel (der i augustinsk forstand faktisk er en slags genfødsel) er en integreret del af hendes handlingsforståelse og at denne natalitetstanke er så åbenlyst samtænkt med tanken om tilgivelse i evangelierne, at det er umuligt ikke også at se næstekærligheden som bærende for forståelsen af handlingsfriheden. For det andet kan det

diskuterer, om det politiske hos Arendt betoner ligheden i den grad, som Grønkjær mener. Pluraliteten er grundlaget for det politiske fællesskab, men den kan ikke forstås uafhængigt af nataliteten, ligesom den rummer både lighed og forskellighed eller unikhed. Dermed mener jeg, at der hos Arendt faktisk er plads til kærlighedens formidlings- eller brobygningsarbejde midt i den politiske eller offentlige sfære.

Grønkjær tegner modsætningen mellem politik og kærlighed for hårdt op hos Arendt ved at stille politisk lighed op over for kærligheden. Han tager vel at mærke Arendt på ordet, de steder, hvor hun taler om den antipolitiske kærlighed. Men det er værd at notere sig, at det ikke betyder, at det personlige forstået som det særegne eller unikke hos det enkelte menneske realiseres et helt andet sted end i det politiske fællesskab. Politisk fællesskab består i en flerhed, der hviler på både lighed og forskellighed. Arendt beskriver selv pluraliteten som noget, der både manifesterer sig som forskellighed og lighed:

Menneskelig pluralitet, det basale vilkår for såvel handling som tale, manifesterer sig både som lighed og forskellighed. Hvis menneskene ikke var lige, kunne de hverken forstå hinanden eller dem, som kom før dem, og de ville heller ikke være i stand til at lægge planer for fremtiden og forudse, hvilke behov som de, der kommer efter dem, vil have. Men hvis menneskene ikke var forskellige fra hinanden, og man ikke kunne skelne et menneske fra et andet, som er, har været eller vil komme, så ville der hverken være behov for tale eller handling for at gøre sig forståelig. Da ville tegn og lyde være tilstrækkeligt til at kommunikere menneskenes umiddelbare, identiske ønsker og behov. ... Hos mennesket bliver den særegenhed, som det har til fælles med alt værende, og den forskellighed, som det har til fælles med alt levende, til dets unikum, og menneskets pluralitet er de unikke væsners paradoksale pluralitet (Arendt 2005b, 180-181).

Det kan også i Arendts egne termer udlægges som en gensidig afhængighed mellem natalitet og pluralitet, dvs. mellem selv-åbenbarende handlingsfrihed på den ene side og jævnbyrdighedsskabende politisk samtale på den anden side. Den gensidige afhængighed i Arendts egen forståelse af natalitet og pluralitet har Grønkjær kun delvist blik for, når han opererer med ikke blot en modstilling, men en egentlig apori i "Arendts konsekvente politiske tænkning", der "ikke påbyder kærlighed til verden" og "ikke tilbyder kærligheden bedre vilkår i verden" (Grønkjær 2024, 144).

Jeg mener ikke, at Grønkjær har ret, når han peger på en uopløst apori hos Arendt mellem frigørende handling og fællesskab. Plurali-

tetstanken kan nemlig vanskeligt tolkes som en politisk forståelse af lighed alene, den er også en idé om det unikt menneskelige. Pluralitet er ganske vist et fællesskab af ligestillede, men det er også et "hvor alle har samme evne til at handle", som Arendt skriver (Arendt 2005b, 243). Denne evne til at handle gør, at ingen reelt kan ligne nogen anden, men dog gøre den anden til ligemand eller "peer". Ingen kan forudse, hvad andre finder på. Det er faktisk grunden til, at vi har brug for fællesskabet, hvor vi kan skabe en vis forudsigelighed gennem ordholdenhed. Pluraliteten er det såkaldte ontologiske vilkår for løfter, som vi giver hinanden, og som skaber "isolerede øer i et hav af usikkerhed" (Arendt 2005b, 244). Pluraliteten er ikke forskelsløs eller uden spændinger hos Arendt. Der er tale om en magt:

... der opstår, når mennesker samles og handler "i fællesskab", og som forsvinder, så snart de skilles. Den kraft, der holder sammen på dem, adskiller sig fra såvel det fremtrædelsesrum, hvori de mødes, som fra den magt, der bevarer dette offentlige rums eksistens, idet de beror på gensidige løfter og kontrakter (Arendt 2005b, 244).

Politik forudsætter således også hos Arendt meget mere end institutioner og retlige rammer og meget mere end de normer, vi i fællesskab og i fællessager kan finde sammen om, nemlig den daglige samtale, som udgør et fælles magt- og mulighedsrum. At få mund og mæle er ganske vist en politisk opfyldelse af det, hun kalder "retten til at have rettigheder", men vi har ikke mund og mæle én gang for alle som en vunden rettighed. Vi har den i stedet på en måde, hvor vi hver især sprogligt kan udtrykke vores unikke fortolkning af historisk varierede situationer. I offentligheden får vi mulighed for at få en stemme og at danne os et synspunkt og vinde fodfæste eller ståsted, men når vi gør dette, lyder vi ikke ens. Arendt fremhæver igen og igen, hvordan offentligheden og pluraliteten rummer en flerstemmighed og helst skal rumme en sådan. Det betyder, at al politik har indbygget i sig et forlangende om at vi gennem dialogen holder sammen ved at forblive i dialog med dem, vi er uenige med. Det betyder, at vi skal leve op til at være en flerhed, hvor ingen er identiske, men alle i princippet kan forme deres ståsted som deltager. Når man gør dette, altså taler, er det altid også en (tale)handling og dermed rummer talen et element af selvåbenbaring. Det er over for andre, at man kan komme til orde.

Vi kan se dette, når Arendt fra den første større tekst, hun skrev, nemlig Augustinbogen, opererer med en kærlighed, der er forskellig fra eller står i modsætning til begæret. Begæret opererer som en drivkraft fremad og henimod døden, mens nataliteten eller den evangeliske næstekærlighed kommer fra den begyndelse, som er vores fødsel.

Det er den kærlighed, hvori vi gentager vores egen fødsel eller oplever den genopdaget i andres opmærksomme blik på os udefra. Samtalen lever faktisk af dette og dermed af en ubetinget kærlighed, der bekræfter vores fødtthed.

At Arendt kalder kærligheden antipolitisk er et faktum. Men det forhindrer hende for mig at se ikke i at integrere grundtræk fra den tilgivende kærlighed i sin forståelse af det politiske. Denne integration skyldes ikke Heidegger, men må snarere ses som en del af det, hun med Karl Jaspers kalder en slags foræring eller gave, der opstår i "offentlighedens vovestykke", nemlig en "humanitet", det ikke er muligt "subjektivt" at erkende eller kontrollere. (Arendts lovtale til Karl Jaspers fra *Mennesker i en mørk tid*).

Når jeg foreslår, at det personlige, som med Jaspers træder frem i offentligheden, kan forstås som humanitas, ønsker jeg dermed at antyde, at ingen som Jaspers kan hjælpe os med at overvinde vores mistro til offentligheden og fornemme den ære og glæde, som er det menneske forundt, der – hørt af alle – kan lovprise en, han eller hun elsker (*Mennesker i en mørk tid*, 81-82, her citereret fra Joachim Wrangs oversættelse af bogen, der udkommer på Klim i efteråret 2025).

Spørgsmålet er, om Grønkjær overser denne betydning af offentlighed hos Arendt selv, hvor fælles og offentlige samtale er en lejlighed til at komme til sig selv som handlende og frit menneske. Til tider lader Grønkjær Heidegger spille en større rolle for Arendt end han faktisk havde. Grønkjær citerer f.eks. Arendts brug af Augustins ord om "Amo", men springer den sætning over, hvor Arendt nævner fødslen – ganske vist ikke den politiske genfødsel, men dog menneskets fødsel:

Denne blotte eksistens, altså alt det, som på mystisk vis er givet os ved fødslen, og som indbefatter formen på vores legemer og vore 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).

Disse linjer læser Grønkjær især biografisk og som en skjult besked fra Arendt til Heidegger, eller han spørger i hvert fald: "Er det nu hendes forsikring til ham?" (Grønkjær 2024, 43), altså Arendts forsikring til Heidegger om, at hendes kærlighed til ham har overlevet de politiske begivenheder, hvor han valgte at følge naziregimets forlangender som leder på universitetet i Freiburg.

Men sætningen om fødslen, dvs. fødselens spor i form af hjernens talenter og formen på vores legemer, afslører, hvad der for Arendt at se er kernen i såvel venskabet, sympatien og kærligheden, nemlig at de, altså også kærligheden, er afgørende forudsætninger, ikke kun for den første biologiske fødsel, men også for den anden fødsel, den politiske fødsel, som kommer med det menneskelige møde mellem to ligestillede eller voksne mennesker. Det er den anden fødsel, der giver os en tillid til verden, en forsikring, et hjem, ud fra hvilket man kan holde eksistensen ud (Arendt 2005a, 204). Det er ikke overstået med barndommens erfaringer. Vi har også brug for kærlighed, acceptkærlighed eller hvad man kan kalde en evangelisk kærlighed i en voksen udgave for at kunne være hjemme i verden på en måde, der giver mod til at være eller leve blandt mennesker. Det er gennem natalitet og pluralitet, at vi opnår handlingsfrihed og evnen til at begynde nyt.

Grønkjær fokuserer mindre på, at Arendts begreb om vilje er et begreb om handlingsfrihed (se Pahuus 2025), hvor friheden altid fødes i relationen til andre. Også i hendes sene filosofi (fra *Åndens liv*) om viljen kan man se, at kærlighed og politisk fællesskab er forenet gennem viljen eller gennem den natalitet, som jeg mener kan oversættes til den frihedsfødende eller genløsende handling. Med sin udlægning af kærligheden i den evangeliske form – som ubetinget opmærksomhed og selvforglemmende, selvåbenbarende afsløring af en livsholdning, hvormed man primært forholder sig til noget af værdi i den andens liv – lander Arendt så vidt jeg kan se ikke entydigt dér, hvor Grønkjær placerer hende, nemlig i en “sekulariseret form af Bultmanns eskatologiske kærlighedsbud” (Grønkjær 2024, 109), men derimod snarere i en original filosofi om menneskelighed og interdependens. Frihed realiseres i et politisk liv, hvor menneskeligheden eller humaniteten forudsætter, at der er grænser for manipulation med selve grundlaget for det menneskelige. Dette grundlag kan man udmærket tænke religiøst om – Arendt tænker selv ud fra Jaspers og Kants begreber om humanitet og ud fra bl.a. Paulus’ og Augustins viljes- og tidsbegreber. Dermed er der tale om en form for tilbageholdenhed, retention gennem erindring, ære og glæde. Det kan være over for “das Umgreifende” med Karl Jaspers, som Kants beundring og ærefrygt over for “stjernehimlen over os” eller Augustins idé om “ens eget *hvorhenne-fra*” (Arendt 2025, 41). Vigtigst er det, at den, altså menneskeligheden hos en selv, alene forløses gennem relationen i kærlighed. Arendt formulerer det ud fra en aristotelisk venskabsetik og en analyse af tilgivelsen i *Menneskets vilkår*, ud fra Jaspers i bl.a. *Mennesker i en mørk tid* og ud fra Kant i *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, men det må ikke mindst forstås ud fra den tidlige Augustin-inspirerede forståelse af samletthed som modsætning til adspredthed som mulig gennem en

relation, der af Augustin beskrives som “en kærlighed til din kærlighed”. Det er følgende to passager fra Augustins bekendelser, hun bl.a. henviser til, dels “af kærlighed til din kærlighed gør jeg det, idet jeg erindrer mine veje... og samler mig fra adspredtheden” (Arendt 2025, 114-115) dels “..og jeg selv sammensætter ved hjælp af de forgangne ting og ud fra disse også de fremtidige handlinger, begivenheder og håb, og alle disse ting overvejer jeg igen, som om de var nuværende” (Arendt 2025, 114). Herudfra konkluderer Arendt med Augustin i den tidlige afhandling om den fødsel, begyndelse og oprindelse, som hun senere giver navnet natalitet:

Det lyksalige liv erindres ikke blot som noget rent og skært fortidigt, der som sådan ikke forpligter det faktiske liv, men som den endnu erindrede fortid bliver det lyksalige liv til en fremtidsmulighed ... Fortiden red- des i erindringen, fordi den således nutidiggjort bliver til noget muligt fremtidigt ... Det er derfor ikke begæret efter det lyksalige liv, som leder til erindringen, skønt det netop først er her, dette liv kan opdages og frem for alt sikres, men snarere det søgende spørgsmål om ens egen oprindelse, om den, der har skabt mig (Arendt 2025, 41).

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. 1978. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah. 1992. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 2005a. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah. 2005b. *Menneskets vilkår*. Oversat af C. Dahl. København: Gyldendal.
- Arendt, Hannah. 2014. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 2019a. *Totalitarismens oprindelse I-III*. Over. P. Borch. Aarhus: Klim.

- Arendt, Hannah. 2019b. *Åndens liv*. Oversat af Joachim Wrang. Aarhus: Klim.
- Arendt, Hannah og Heidegger, Martin. 2024. *Breve 1925-1975 Hannah Arendt og Martin Heidegger*. Redigeret af Ursula Ludz. Overs. Christian Rud Skovgaard. Aarhus: Klim.
- Arendt, Hannah. 2025. *Kærlighedsbegrebet hos Augustin*. Overs. Christian Rud Skovgaard, Jakob Juul Pedersen og Nils Arne Pedersen. Aarhus: Klim.
- Bukdahl, Jørgen K. 1996. *Introduktion til Hegel*. Aarhus: Philosophia.
- Eriksen, Cecilie og Pahuus, Anne Marie og Pahuus, Mogens. 2025 (forthcoming). *Tillid som fællesskabets grobund*, Aarhus: Klim.
- Grønkjær, Niels. 2002. *Kristendom mellem gnosis og ortodoksi: En systematisk undersøgelse af Augustins indoptagelse af platonismen*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Grønkjær, Niels. 2010. *Den nye Gud*. København: Eksistensen.
- Grønkjær, Niels. 2017. *Det nye menneske*. København: Eksistensen.
- Grønkjær, Niels. 2024. *Hannah Arendt og kærligheden. En religionsfilosofisk kritik*. København: Eksistensen.
- Løgstrup, Knud Ejler. 2010. *Den etiske fordring*. Aarhus: Klim.
- Pahuus, Anne Marie 2003. "Hannah Arendts teori om offentlighed og dømmekraft." *Slagmark – Tidsskrift for idéhistorie* 37, 63-78.
- Pahuus, Anne Marie. 2010. *Hannah Arendt*. København: Eksistensen.
- Pahuus, Anne Marie. 2025. "Det etiske selv som vilje og kærlighed: Romerbrevet læst gennem Hannah Arendt." *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 88(1), 76-95.
- Safranski, Rüdiger. 1998. *En mester fra Tyskland: Heidegger og hans tid*. København: Gyldendal.