



Hannah Arendt om kjærlighet, vennskap og politikk

Hannah Arendt on love, friendship and politics

Helgard Mahrtd

Cand.philol., dr.art., Gjesteforsker ved Senter for tverrfaglig kjønnsforskning, Universitetet i Oslo

Mahrtd er cand.philol. med fagene tysk litteratur, statsvitenskap og filosofi fra Georg-August-universitetet i Göttingen (1978), dr.art. i tysk litteratur fra Universitetet i Tromsø (1996) og cand.philol. i filosofi fra Universitetet i Oslo (2005). Hun har vært gjesteforsker ved John W. Kluge Center, Library of Congress (2002), forsker II ved Danmarks humanistiske forskningscenter, Universitetet i København (2003) og gjesteprofessor ved Universitetet i Ljubljana (2007). Sammen med Lene Auestad har hun redigert boken *Handling, frihet, humanitet – møter med Hannah Arendt* (Tapir forlag, 2011), og hun har publisert tallrike artikler om Hannah Arendt i internasjonale og norske tidsskrifter og antologier. Hennes siste publikasjon er «Responding to wrong doing» (2022).

helgard.mahrtd@stk.uio.no

Sammendrag

Hannah Arendts arbeid dreier seg om *vita activa* og *vita contemplativa*. Hun legger hovedvekten på det offentlige rom, og begreper som politikk, menneskelig pluralitet, frihet, likhet og makt er sentrale for hennes tenkning. Det er godt kjent at for Arendt er kjærligheten antipolitisk, mens vennskap står i et forhold til politikk i den forstand at det sørger for en menneskelighet i politikken. Kjærlighet er likevel viktig og er faktisk «den mest menneskelige av alle opplevelser» (*Denktagebuch* fra 2002). I både vennskapet og kjærligheten kommer vi den andre i møte, om enn på ulike måter. Hvordan skiller hun så mellom kjærlighet og vennskap? Hvis kjærligheten er «verdensløs», upolitisk og til og med antipolitisk, hvordan passer dette med hennes kjærlighet til verden, *amor mundi*? Hvorfor er vennskap, selv om det er basert på direkte personlige forhold, likevel politisk relevante? For å gi svar på disse spørsmålene går jeg først til Arendts tidlige arbeid, hennes avhandling *Love and Saint Augustine*, som ender med en kritikk av den kristne kjærlighetens verdensløshet (1). Jeg fortsetter deretter med det moderne menneskets hjemløshet, slik Arendt oppdager det i Rainer Maria Rilkes *Duino-elegier* og livet til den jødiske kvinnen Rahel Varnhagen (2). Deretter følger *amor mundi*, kjærlighet til verden (3), før jeg går over til kjærlighet som verdensløs lidenskap og kjærlighet som ubetinget bekræftelse (4 og 5). Til slutt drøfter jeg Arendts forståelse av vennskapet, dets verdslighet og evne til å få oss til å føle oss hjemme i verden (6), før jeg avslutter med en slags konklusjon (7).

Nøkkelord

Kjærlighet, amor mundi, volo ut sis, lidenskap, vennskap, politikk

Abstract

Hannah Arendt's work is on the *vita activa* and the *vita contemplativa*. She puts her emphasis on the public realm, and notions such as politics, human plurality, freedom, equality and power are central for her thinking. It is well known that love for Arendt is antipolitical while friendship stands in relation to politics insofar as it introduces a humanness into politics. Yet, love is important, in fact, 'love is the most humane experience' (*Denktagebuch*). Both, in friendship and in love – although in particular ways – we reach out directly to the other. How, then, does she distinguish between love and friendship? If love is 'worldless', unpolitical and even anti-political, how does this fit with her love for the world, *Amor mundi*? Why are friendships although they are based on direct personal relations politically relevant? To give an answer to these questions I first turn to Arendt's early work, her dissertation *Love and Saint Augustine* that ends in a critique of the worldlessness of Christian love (1). I then continue with the modern homelessness of the human being as Arendt detects it in Rainer Maria Rilke's *Duino Elegies* and in the life of the Jewish woman

Rahel Varnhagen (2). It follows *amor mundi*: love for the world (3), before I turn to love as worldless passion and love as unconditional acceptance, i.e., two forms that become visible in her *Denktagebuch* (4 & 5). Finally, I turn to Arendt's understanding of friendship, its worldliness and its capacity to make oneself at home in the world (6) and end with some conclusion (7).

Keywords

Love, amor mundi, volo ut sis, passion, friendship, politics

Arendts arbeid er i første rekke kjent for hennes tanker om viktige politiske hendelser i det 20. århundre. Men mange av hennes tanker har fortsatt relevans for dagens politikk: De kan fortsatt belyse vår egen dystre tid med krig i Europa og de globale strømmene av millioner av flyktninger (Bernstein, 2018, s. 15). Hun var opptatt av «den moderne fremveksten av verdensløshet, forvitringen av alt som er mellom oss, [som] også kan beskrives som utbredelsen av en ørken» (Arendt, 2005, s. 201). For å motvirke denne faren, forsøkte hun å gjenopprette politikkenes verdighet.

I *Vita activa* kan vi lese den velkjente linjen «at ikke bare ett, men flere mennesker befolker jorden» (Arendt, 1996a, s. 28). Dette leder Arendt til å påstå at «pluraliteten er ikke bare *conditio sine qua non*, men *conditio per quam*» (Arendt, 1996a, s. 29) for politisk liv. Handling er den eneste aktivitet som «utspiller seg direkte i menneskers samkvem, uten formidling gjennom ting, materie eller materiale» (Arendt, 1996a, s. 28; se også Bernstein, 2018, s. 88). «Handling og tale er nært beslektet med hverandre, siden handling bare kan fungere i den særegne situasjon der mennesker beveger seg som like i et mangfold av unike vesener, dersom det kan svare på det spørsmålet alle nykomlinger uvilkårlig blir møtt med: Hvem er du?» (Arendt, 1996a, s. 179f.).

«Det å leve sammen i verden», skriver Arendt i *Vita activa*, «betyr i vesentlig grad at det ligger en verden av ting mellom dem som har verden som felles bosted, i samme forstand som når f.eks. et bord står mellom dem som sitter rundt det. På samme måte som ethvert 'mellom', forbinder og skiller verden dem som den er felles for» (Arendt, 1996a, s. 65). Hun legger til at «det offentlige rom og vår felles verden samler mennesker og forhindrer samtidig at de så å si faller over hverandre» (Arendt, 1996a, s. 52). Dette er det stedet «der vi søker å overtale våre medmennesker, med hvilke vi deler en felles verden» (Bernstein, 2018, s. 100). Hvordan forholder kjærligheten seg dermed til verden hvis vi tar i betraktning at «i den lidenskapen som kjærligheten viser [...], går det verdslige mellomrommet som både forbinder oss med og skiller oss fra de andre nærmest opp i flammer» (Arendt, 1996a, s. 248)?

For å besvare dette spørsmålet undersøker jeg hvordan Arendt forstår fenomenet kjærlighet. Det ser ut til at vi finner ulike former for kjærlighet, spesielt uttalt i hennes *Denktagebuch*. Dette er den beste kilden som «bidrar til å belyse Arendts tvetydige forhold mellom *kjærlighet* og *verden*» (Tömmel, 2017, s. 108). Litteraturkritikeren og filosofen Tatjana Noemi Tömmel har argumentert overbevisende for at det finnes ulike kjærlighetsbegreper i Arendts verker. Dette er grunnen til at jeg i dette essayet gjennomgående refererer til hennes bok *Liebe als Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt* (2013). I motsetning til kjærligheten, som fjerner all distanse, det verdslige mellomliggende rommet, stiller vennskapet politiske krav, venner snakker om den verdenen de deler, og vennskap er derfor en måte å føle seg hjemme i verden på.

Jeg begynner artikkelen med Arendts avhandling *Love and Saint Augustine*, der hun «for verdens skyld [...] stadfester en transformert *cupiditas*, *amor mundi* og implisitt avviser enhver form for *caritas*» (Tatman, 2013, s. 630). Jeg går deretter til Rilkes poesi, der Arendt

og Stern finner en dobbel forlatthet, fra Gud og fra verden. Kan romantisk kjærlighet dermed være en vei ut av ørkentilstanden, spesielt for de som mangler sosial anerkjennelse? Arendt besvarer dette spørsmålet i sin biografi over Rahel Varnhagen, en jødisk kvinne som «betraktet seg selv som en utenforstående til en kulturell tradisjon som kunne ha ledet henne» (Arendt, 1997, s. 10) på følgende måte: Rahel beveger seg fra en indre kjærlighet som er abstrakt til en ytre konkret kjærlighet som kommer til uttrykk gjennom takknemlighet for livet.

Arendt på sin side går et steg videre: hun lærer etter hvert å elske verden, og det innebærer både å ta ansvar for verden og å verdsette skjønnhet i verden. Samtidig beskriver hun kjærlighet som en verdensløs lidenskap. Her virker det som om vi møter et paradoks mellom kjærlighet og menneskeskapt verden. For å belyse dette paradokset, presenterer jeg de ulike kjærlighetsbegrepene som Tömmel skiller ut i *Denktagebuch*. Dette lar oss se at kjærlighet i seg selv kan være «en utløser av samhörighet og pluralitet i verden» (Tömmel, 2017, s. 114). Likevel advarte Arendt gang på gang mot å blande kjærlighet med politikk.

Hvis kjærligheten i seg selv ikke er politisk, hvordan kan vi forstå Arendts kjærlighet til verden? Jeg prøver å besvare dette spørsmålet på to måter: først ved å drøfte holdningen til desinteressert velbehag, deretter ved å presentere hennes forståelse av vennskap og de livsområder hun kaller «livgivende oaser».

1. Det kristne kjærlighetsbegrepet: Sankt Augustin

Det er Hannah Arendts avhandling *Love and Saint Augustine (Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation)* (1929), skrevet sent i 1920-årene, som markerer starten på hennes karriere som politisk tenker.¹ Hun tar opp det kristne kjærlighetsbegrepet og «fokuserer spesielt på spenningen mellom den kristne kjærlighetens overjordiske krav og det sosiale livets dennesidighet» (Beiner, 1996, s. 270). Hun begynner med et «aspekt av kjærligheten [...] som er rettet mot fremtiden: kjærlighet som begjær» (Beiner, 1996, s. 270). En forståelse av kjærlighet som begjær impliserer et problem: «frykten for å miste» (Arendt, 1996, s. 10). «Problemet med menneskelig lykke er at den er konstant plaget av frykt. Det er ikke mangelen på besittelse, men tryggheten i å besitte, som står på spill» (Arendt, 1996, s. 10). Det kjærlighet som begjær (*appetitus*) søker etter, er derfor ikke bare et bestemt objekt, men også en overvinnelse av frykten. Det er imidlertid slik at «enhver innfrielse er bare tilsynelatende, fordi til slutt truer døden, det radikale tap» (Arendt, 1996, s. 13), som betyr at «fremtiden, nåtidens 'ikke-ennå', er det vi alltid må frykte» (Arendt, 1996, s. 13).

Gitt det fåfengte med alt jordisk begjær, vender vi vår kjærlighet mot noe vi ikke kan miste. Augustin skriver at «Gud må bli elsket på en slik måte at vi, om overhodet mulig, vil glemme oss selv» (Arendt, 1996, s. 28). Iboende i det augustinske kjærlighetsbegrepet ligger det en selvfornektelse. Arendt hevder at denne selvfornektelsen er et hinder for Augustins krav om å elske sin neste. For å sitere Arendt utførlig:

In accepting God's love man has denied himself. Now he loves and hates as God does. By renouncing himself man at the same time renounces all worldly relations. He then views himself solely as created by God, rejecting whatever he himself has made and whatever relations he has established. In this way, the

1. Dette er Arendts avhandling som hun avla i Heidelberg i 1929. Joanna Vecchiarelli Scott og Judith Chelius Stark har innarbeidet Arendts endringer og redigert en ny versjon utgitt i 1996: Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*. De la også til et fortolkende essay; se Scott & Stark, 1996, s. 115. For en fin introduksjon i Arendts avhandling, se Kurbacher, 2018, VI-LXVI.

neighbor loses the meaning of his concrete worldly existence, for example, as a friend or enemy. For the lover who loves as God loves, the neighbor ceases to be anything but a creature of God. The lover meets a man by God's love simply as God's creation. All meet in this love, denying themselves and their mutual ties. [...] because man is tied to his own source [God], he loves his neighbor neither for his neighbor's sake nor for his own sake. Love of neighbor leaves the lover himself in absolute isolation and the world remains a desert for man's isolated existence. (Arendt, 1996, s. 94; Tatman, 2013, s. 627f.)

Guds sentralitet og fornektelsen av vår nestes egenart blir mer og mer fremtredende i Arendts avhandling, for eksempel: «Og nettopp slik som jeg ikke elsker det selv jeg laget i tilhørighet til verden, elsker jeg heller ikke min neste i det konkrete og verdslige møtet med ham» (Arendt, 1996, s. 95); «[J]eg fornekte den andre personen for å kunne bryte gjennom til hans virkelige væren, på samme måte som jeg i søkingen etter meg selv fornekte meg selv» (Arendt, 1996, s. 96; Tatman, 2013, s. 628).

Arendt var ikke begeistret for augustinsk *caritas* og «den totaliserende ensformighet den medfører» (Tatman, 2013, s. 628). Hun insisterte på at mennesker var unike, og i *Vita activa* står det i en av de første setningene i kapittel V, «Handling»: «Uten ulikhet, det at hver enkelt person er absolutt forskjellig fra alle andre som lever, har levd eller kommer til å leve, hadde vi ikke hatt behov for hverken språk eller handling for å kommunisere» (Arendt, 1996a, s. 176). Det er nettopp av kjærlighet til verden at «menneskelig pluralitet er et mangfold med den paradoksale egenskapen at hver del er enestående i sitt slag» (Arendt, 1996a, s. 177) er relevant. Den er relevant fordi vi som mennesker står fritt til å elske verden og derfor føle ansvar for den.

Så tidlig som i sin avhandling *Love and Saint Augustine* besvarer hun Augustins bemerkning om at «denne verden er for de troende (som ikke elsker verden) hva ørkenen var for Israels folk», og spør: «Ville det ikke derfor være bedre å elske verden *in cupiditas* og være hjemme? Hvorfor skal vi lage en ørken ut av denne verden?» (Arendt, 1996, s. 19; se Tatman, 2013, s. 629).²

I motsetning til Augustin, mente Arendt at vi er i stand til å bygge en verden «vi selv har skapt» (Arendt, 1996a, s. 137), dvs. noe menneskeskapt med en egen varighet som «har sin selvstendighet og bare trenger en viss grad av pleie for å være» (Arendt, 1996a, s. 138; se Beiner, 1996, s. 280).

2. Hjemløshet i verden

Arendts tanker om kjærligheten er tvetydige. På den ene side distanserer hun seg fra kjærlighet som en verdensløs *lidenskap*, og på den annen side snakker hun om *amor mundi*, kjærlighet til verden, for å uttrykke menneskets slektskap med verden. Allerede i sitt første arbeid om St. Augustin konkluderer hun at den «enkle ensformigheten av den Gud de alle tror på, gir likevel ikke opphav til et fellesskap» (Arendt, 1996, s. 99). I sitt essay om Rilkes *Duino-elegiene* spør hun også om det er mulig å være hjemme i verden gjennom kjærlighet. I *Elegiene* er «Guds kraft [...] [fortsatt] følbar» (Arendt & Stern, 2007, s. 2), men Gud selv er fraværende; hvor han finnes, «forblir i form av et spørsmål som ikke lenger håper på et svar» (Arendt & Stern, s. 2). Guds fravær uttrykkes poetisk som «fraværet av et ekko», og, ifølge Arendt (og Stern), «til tross for sin religiøse tvetydighet er Rilkes verden lik enhver religiøs verden, en *akustisk* verden» (Arendt & Stern, 2007, s. 3). Hun siterer fra 1. elegi:

2. Dette leder Beiner til å erklære: «I boken om Augustin var Arendt allerede opptatt av fenomenet 'fremmedhet for verden', som senere skulle bli det ledende temaet i *Vita activa*» (Beiner, 1996, s. 272).

« ... Höre, mein Herz, wie sonst nur
 Heilige hörten: dass sie der riesige Ruf
 Aufhob vom Boden; sie aber knieten,
 Unmögliche, weiter und achteten's nicht:
 So waren sie hörend. ...»

(Arendt & Stern, 2007, s. 4)³

Arendt hevder at «Rilke forsøker stadig å redde noe fra den religiøst fremmedgjorte situasjonen der han [...] 'var langt fra i stand til å utholde Guds stemme', der han ville gå under fra Hans sterkere eksistens». Dette «noe», antyder Arendt, «består i en form for lytting, *væren-i-høren* [*Inständigkeit des Hörens, Im-Hören-sein*]», og, legger hun til, «det som oppleves, er ikke lenger 'der andere Bezug' [den andre relasjonen] (9. elegi), men bare den tilnærmingen til den som vi hører i savnet etter en som nettopp er død. [...] [D]et er fra umuligheten av å oppleve transcendens umiddelbart at den døende personen [...] får en fundamentalt religiøs mening: [H]an blir ett av mellomleddene og en av forutsetningene for å bli i stand, ikke til å oppleve den 'andre relasjon', men bare til å knapt høre fra den». Arendt siterer tre linjer fra første elegi:

«Seltsam, die Wünsche nicht weiterzuwünschen. Seltsam,
 Alles, was sich bezog, so lose im Raume
 Flattern zu sehen»

(Arendt & Stern, 2007, s. 5)⁴

Og hun siterer de følgende linjene fra niende elegi:

«... drum zeig
 Ihm das Einfache, das, von Geschlecht zu Geschlechtern gestaltet,
 als ein Unsriges lebt neben der Hand und im Blick.
 Sag ihm die Dinge. Er wird staunender stehn; wie *du* standest
 Bei dem Seiler in Rom, oder beim Töpfer am Nil.»

(Arendt & Stern, 2007, s. 6)⁵

Slik Arendt tolker det, viser Rilkes verselinjer «i hvilken utstrekning den menneskelige eksistens her har blitt fremmedgjort fra verden», «mennesket tilhører ikke [tingene] på en primær måte», det «henger faktisk i luften, uten sammenheng med noe som helst» (Arendt & Stern, 2007, s. 6). «Hva Rilke dermed kaller «redning» [*Rettung*], er navngivning, med andre ord, bevaring fra utslettelse» (Arendt & Stern, 2007, s. 7). «Mennesket foretar denne redningen fordi at i den finner han tilgang til den 'andre relasjonen'. Tingene forventer det

3. «... Lytt, mitt hjerte, som bare
 helgener har lyttet: inntil det enorme rop løftet dem
 opp fra jorden; likevel de fortsatte, uten mulighet,
 Knelende og uten å ense noe:
 Slik lyttet de. ...». Oversatt av Erik Hansen.

4. «Underlig å ikke lenger begjære de egne begjær. Underlig
 Å se meninger som engang var forbundet, flyte vekk
 I alle retninger». Oversatt av Erik Hansen.

5. «... Så vis ham
 Noe enkelt som, skapt gjennom generasjoner,
 Lever som vårt eget, nær til hånds og for vårt blikk.
 Fortell ham om tingene. Han vil stå forbløffet, slik *du* sto
 Ved repslageren i Roma eller pottemakeren ved Nilen». Oversatt av Erik Hansen.

av ham» (Arendt & Stern, 2007, s. 7). «For Rilke», konkluderer Arendt, «har tingene en høyere rang i eksistens enn mennesker; de er mer permanente i forhold til mennesket, som i sin ekstreme flyktighet ikke lenger egentlig tilhører verden» (Arendt & Stern, 2007, s. 7).

Denne «verdens upålitelighet er [...] dobbelt bestemt: [T]ingene forlater oss [...], og vi forlater tingene, 'denn Bleiben is nirgends' [for det er ingen steder hvor vi kan forbli]» (Arendt & Stern, 2007, s. 12). I Rilkes dikt oppdager Arendt og Stern en dobbel forlatthet: Mennesket er forlatt «av Gud og verden» (Arendt & Stern, 2007, s. 23), mennesket er «ingensteds-tilhørende».

I Arendts biografi *Rahel Varnhagen – The Life of a Jewess* møter vi igjen opplevelsen av hjemløshet i verden, men årsaken til denne opplevelsen er ulik de to foregående. Arendt begynte i 1928, «rett etter å ha fullført utkastet til sin avhandling, [...] å ta opp skriftene til en kvinne som hun senere kom til å kalle 'min nærmeste venn, selv om hun har vært død i flere hundre år'» (Weissberg, 1997, s. 5). Manuskriptet fulgte med Arendt til Paris, der hun bodde i eksil, og der Walter Benjamin oppfordret henne til å skrive de to siste kapitlene. Boken ble ikke publisert før i 1958.

«Rahel var ikke bare en kvinne, men en jøde, et medlem av en gruppe som både var marginalisert og fratatt alle juridiske rettigheter» (Weissberg, 1997, s. 10); det var ikke mangelen på et indre forhold til Gud eller til et annet menneske som ga henne følelsen av hjemløshet, men derimot mangelen på sosial anerkjennelse. Rahel, som «ønsket å unnsnippe fra judaismen» (Arendt, 1997, s. 103), mente at det «ikke syntes å være noen annen måte å assimilere seg på» enn å gifte seg med grev Karl von Finckenstein, som kom fra «en av de eldste adelsfamiliene i Preussen» (Arendt, 1997, s. 110). Han brøt imidlertid forlovelsen fordi hans familie ikke var villig til å akseptere et giftermål med henne. «Nøk en gang», forteller Arendt, «møtte Rahel motstand fra *denne* verden, samfunnsmessige fordommer» (Arendt, 1997, s. 117) og måtte fortsette å kjempe for sin plass i verden.

I sin biografi over Rahel kritiserer Arendt «den romantiske kjærligheten» for å frigjøre «den som elsker, fra sin elskedes virkelighet» og for å frembringe «de 'store elskere' hvis kjærlighet ikke kan forstyrres av de spesifikke kvalitetene ved deres kjæresten, og hvis følelser ikke lenger kan bli slitt hudløse av noen kontakt med kjensgjerninger» (Arendt, 1997, s. 90). Slik hun ser det, trenger det romantiske selvet egentlig ikke den andre. «Rahel elsket ikke noe annet menneske, men hun elsket møter med andre på sannhetens grunn» (Arendt, 1997, s. 95; Tömmel, 2013, s. 235).

Arendt ga uttrykk for sitt skeptiske syn på det uavhengige, suverene selvet i et notat i sin *Denktagebuch*, der hun betrakter «det elementære forholdet mellom mennesker» som basert på behov (*Bedürfnis*), og at det dermed i bunn og grunn er *eros*: «Mennesker søker sammen som personer fordi de trenger hverandre (kjærlighet)» (Arendt, 2002, s. 203; Tömmel, 2017, s. 107).

I sin biografi fremstiller Arendt Rahels forhold til menn som ulykkelige. Da hun til slutt giftet seg med Karl August Varnhagen, gjorde hun det for den sosiale posisjonen det ga og ikke av kjærlighet. Arendt forteller likevel historien om Rahels liv med empati og beretter for leseren at i Goethe møtte Rahel en person som «ga henne et språk hun kunne snakke. [...] Igjen og igjen befrikk hans ord henne fra den rene hendelsens stumme forhekselse. Og hennes evne til å snakke ga henne et fristed i verden, lærte henne hvordan hun skulle behandle mennesker, lærte henne å ha tillit til det hun hørte. Hun hadde Goethe å takke for sin evne til å snakke» (Arendt, 1997, s. 171). Fra Goethes roman *Wilhelm Meister* lærte hun at «den rene subjektivitet som legger vekt på å 'bære en verden i sitt indre', er dømt til å mislykkes fordi den indre verden aldri vil være i stand til å erstatte det som ganske enkelt er gitt til menneskene». Hun begynner dermed å forstå «at kjærligheten kunne garantere det

menneskelige livets helhet bare en sjelden gang, at slik kjærlighet bare kom som et uforutsigbart lykketreff» (Arendt, 1997, s. 173; se Tömmel, 2013, s. 241).

3. *Amor mundi* – kjærlighet til verden

I 1955 forteller Arendt sin venn og lærer filosofen Karl Jaspers at hun på grunn av sin taknemlighet for å ha lært «å virkelig elske verden», ønsker å kalle sin bok «Amor Mundi» (Arendt til Jaspers, 6.8.1955, i Kohler, 1992, s. 264). Noen måneder tidligere skriver hun i sin *Denktagebuch*: «Amor Mundi: handelt von der Welt, die sich als Zeit-Raum bildet, sobald Menschen im Plural sind – nicht mit-, nicht neben-einander, reine Pluralität ist genug! (das reine Zwischen) – [der Welt]» (Arendt, 2002, s. 539). Fire år senere, i 1959, kommer hun med en klar uttalelse i sitt essay om Lessing:

Verden [...] er i dag gjenstand for stor bekymring og markante omveltninger i nesten alle land på kloden. Selv der hvor verden fremdeles er halvveis i orden, eller holdes halvveis i orden, har offentligheten mistet den makten til opplysning som opprinnelig var en del av selve dens natur. Flere og flere mennesker i landene i Vesten, som siden antikkens tilbakegang har betraktet frihet fra politikk som en av de grunnleggende friheter, gjør bruk av denne friheten og har trukket seg tilbake fra verden og sine forpliktelser i den. (Arendt, 2022, s. 10; se Tömmel, 2013, s. 249)

For Arendt har «fremmedgjøring fra verden, ikke fremmedgjøring fra seg selv, slik Marx mente, vært kjennetegnet på den nyere tid» (Arendt, 1996a, s. 260). Den moderne fremmedgjøringen fra verden er dobbel, den er «[...] flukten fra jorden til universet og flukten fra verden inn i selvbevisstheten» (Arendt, 1996a, s. 27). Kjærlighet til verden, *amor mundi*, er hennes respons på fremmedgjøringen fra verden. Vi «er bekymret for verden, vi er redde for at noe vil kunne skje med mundus hominum». ⁶ Vi velger bevisst å ta ansvar for verden. I likhet med Augustins valg gjøres dette valget ut fra kjærligheten til verden, men med den forskjell at Augustins valg ble truffet ut fra og med kjærlighet til Gud (se Tömmel, 2013, s. 257).

Tömmel fremhever at ikke all kjærlighet *i* verden nødvendigvis er kjærlighet *til* verden. Dette er viktig fordi, slik Tömmel hevder, det vil være en misforståelse å tenke på *amor mundi* som kjærlighet til menneskeheten eller kjærlighet slik den kommer til uttrykk i brorskap. *Amor mundi* angår i stedet det området der mennesker kan møtes som borgere for å diskutere de anliggende de har felles. Tömmel siterer et lengre avsnitt i Arendts foredrag *Introduction into Politics* som illustrerer hvordan Arendt forstår kjærlighet til verden:

What do I mean by politically minded? [...] Very generally, I mean by it to care more for the world, which was before we appeared and which will be after we disappeared, than for ourselves, for our immediate interests and for our life. By this I do not mean heroism: But that [...] we must be able to forget our cares and worries. Amor mundi: love or better dedication to the world into which we were born. (Tömmel, 2013, s. 257)

Fra dette avsnittet kan vi se at kjærlighet til verden står i motsetning til kjærlighet til selvet. *Amor mundi* har ikke bare *amor Dei* som sin motsetning, men også alle former for eskapisme fra verden (Tömmel, 2013, s. 257).

Ifølge Arendt «krever menneskelivet som sådan bare en verden i den grad det trenger et hjem på jorden så lenge det oppholder seg her» (Arendt, 1968, s. 209). «Dette jordiske

6. Hannah Arendt, Spring 1955: 'History of Political Theory' – Lectures, Courses – University of California, Berkeley, Calif., Hannah Arendt Papers, The Library of Congress, Washington D.C., Blatt 023944.

hjem», forklarer hun, «blir en verden i ordets rette betydning bare når totaliteten av de ting som er frembrakt, er slik organisert at den kan motstå den fortærende livsprosessen til de menneskene som bor i den, og dermed vare lenger enn dem» (Arendt, 1968, s. 210). Poenget er at «et forbrukersamfunn kan umulig vite hvordan det skal ta vare på verden og de tingene som utelukkende hører til verdens fremtredelsesformer, fordi dets sentrale holdning til alle objekter, forbruksholdningen, innebærer ødeleggelse av alt det rører ved» (Arendt, 1968, s. 211). I motsetning til «en generalisering av de erfaringene som er gyldige for produksjonen, der nytten blir den egentlige målestokken for livet og menneskenes verden» (Arendt, 1996a, s. 155), det vil si, i motsetning til en «ubegrenset instrumentalisering, som gjør absolutt alle ting som finnes formålstjenlige» (Arendt, 1996a, s. 156), knytter Arendt verden og politikken til kjærlighet og skjønnhet. Å ta vare på verden krever «en holdning av desinteressert velbehag (for å bruke det kantianske begrepet *uninteressiertes Wohlgefallen*)» (Arendt, 1968, s. 210). «Denne holdningen av desinteressert velbehag», forklarer Arendt, «kan oppleves bare etter at den levende organismens behov har blitt dekket, slik at, frigjort fra livets nødvendigheter, mennesket kan bli fritt for verden» (Arendt, 1968, s. 210). For å tilbørlig verdsette skjønnheten i verden, det vil si å «bli bevisst dens fremtredelsesformer, må vi først være frie til å etablere en viss avstand mellom oss selv og objektet» (Arendt, 1968, s. 210). Med andre ord, vi trenger «et sinn som er så trenet og kultivert at det kan bli betrodd å skjømte og ta vare på en verden av fremtredelsesformer hvis kriterium er skjønnhet» (Arendt, 1968, s. 219). Det Arendt har i tankene her, «er Kants analyse av reflekterende dømmekraft, tenkemåten rundt det særskilte, som ikke innordner det særskilte under noen universell regel» (Bernstein, 2018, s. 100). Det er en tenkning som krever en «utvidet tenkemåte», og som er basert på estetisk sans. I denne formen av dømmekraft utøver man sin forestillingsevne, som setter en i stand til å tenke seg inn i alle andres sted. «Og denne typen av tenkning er grunnleggende for politikken» (Bernstein, 2018, s. 101).

4. Kjærlighet: mer enn bare en verdensløs lidenskap

For Arendt består de grunnleggende aktivitetene i *Vita activa* av arbeid, produksjon og handling. «Siden den handlende alltid beveger seg blant andre mennesker som også handler, er han aldri bare en gjerningsmann, men også bestandig en som lider. Handling og utholdenhet hører sammen, det å måtte tåle er baksiden av det å handle» (Arendt, 1996a, s. 194). Overraskende nok virker det som om Arendt knytter kjærlighet til lidelse, *pathein*, som hun «noen ganger kaller den eneste sanne lidenskap» (Tömmel, 2017, s. 108). Hva er så kjærlighet ifølge Arendt? Tömmel sier at i *Denktagebuch* kan vi skille mellom ulike former for kjærlighet som «vil delvis kunne overlappes» (Tömmel, 2017, s. 109). Det første begrepet er «kjærlighet som en verdensløs lidenskap» (1), et mindre innflytelsesrikt begrep er «kjærlighet som *eros*, [...] som et begjær etter det som ikke er» (2). Sammen med «notater om hennes plan om å skrive en bok med tittelen *Amor Mundi* [...] finner vi en tredje forestilling om kjærligheten» (3) – en «form for kjærlighet som angår menneskene: *kjærlighet til verden*», og til slutt finner vi en fjerde forestilling om kjærligheten, «forstått som *ubetinget bekreftelse*, og dens hovedkilde er det augustinske (eller heideggerske) sitatet *volo ut sis*» (4) (Tömmel, 2017, s. 109).⁷

Arendt hevder at «kjærlighet til et annet menneske [er] en lidenskap, der vi opplever 'universets makt' – som under en guddommelig fortryllelse» (Tömmel, 2017, s. 110). Det er

7. *Denktagebuch* ble opprinnelig skrevet på tysk. Tömmel har oversatt de avsnittene som handler om kjærligheten, og sitatene er tatt fra hennes engelske oversettelse. DT I er forkortelse for *Denktagebuch*, bind 1, DT II er forkortelse for bind 2.

viktig å bemerke at hun «ikke forstår ‘lidenskap’ i moderne psykologisk forstand, men som en overindividuell kraft» (Tömmel, 2017, s. 110), og slik hun skriver i *Denktagebuch*, «som en universell livskraft har kjærligheten ingen virkelig menneskelig opprinnelse» (DT I, s. 373; sitert fra Tömmel, 2017, s. 110). Denne kraften gjør oss til en del av universet; vi kan ikke unnsnippe den. Dersom vi forvandler «kjærlighetens guddommelige hendelse [...] til en følelse eller et vennskap» (Tömmel, 2017, s. 110), betyr dette at vi forneker kjærlighetens kraft. Tömmel bemerker at «Arendt skiller mellom kjærlighet som en hendelse og som en ren følelse eller emosjon», og siterer den følgende passusen fra *Denktagebuch*: «Lidenskaper degenererer til følelser [...] fordi vi holder ikke ut å bli fullstendig grepet av lidenskap (*pathos*) og faller tilbake på følelser [...]» (DT I, s. 59; sitert fra Tömmel, 2017, s. 110). Arendt uttrykker forskjellen mellom følelser og kjærlighet kort og konsist: «For å skille: [J]eg har følelser, kjærligheten har meg» (DT I, s. 51; sitert fra Tömmel, 2017, s. 111).

Kjærlighetens lidenskap er blant de største opplevelser et menneske kan ha: «Den som aldri har opplevd denne kraften, lever ikke, tilhører ikke de levende» (DT I, s. 373). «Intensiteten i en lidenskap synes å gjøre kjærligheten til en legemliggjøring av livet selv og dermed også til dødens motstander: [Kjærligheten] er livets kraft og garanterer derfor dets fremgang overfor døden. Det er derfor kjærligheten ‘overvinner’ døden» (DT I, s. 372; sitert fra Tömmel, 2017, s. 112).

Imidlertid, gjennom «absoluttheten av en relasjon, som ikke lenger er en relasjon fordi man ikke lenger forholder seg, man *er*» (DT II, s. 729), forsvinner det felles området mellom menneskene» (Tömmel, 2017, s. 112); «kjærligheten brenner vekk det mellomliggende, dvs. det verdslige rommet mellom mennesker» (DT I, s. 372). Likevel, «tapet av verden i kjærligheten er på ingen måte bare en tilstand av fravær, for det bringer menneskets spesifikke ‘menneskelighet’, ‘mennesket som sådan’, så å si, til forgrunnen. Ved å ‘fortære’ verden avslører kjærligheten mennesket bak den ytre fasaden, som alltid er, i det minste delvis, en maske: ‘Hvis [kjærligheten] griper mennesker, blir den den mest ‘menneskelige’ [kvaliteten] som mennesker har, nemlig en menneskelighet som eksisterer verdensløst, objektløst (den elskede er aldri et objekt), ‘ikke-romlig’» (DT I, s. 373; Tömmel, 2017, s. 112). Kjærligheten «viser at mennesker er mer enn den verden de skaper: ‘*som elskende*’». Tömmel siterer Arendt: «[H]vert menneske er – på en ufattelig ironisk måte – også *mennesket som sådan* [*der Mensch*]» (DT I, s. 204; Tömmel, 2017, s. 112). Vi møter kjærlighetens spesielle innsikt i det faktum at mennesker er mer enn sine gjerninger igjen i *Vita activa*, der Arendt skriver:

[...] kjærligheten – i de ytterst sjeldne tilfellene der den virkelig inntreffer – kjennetegnes av en så uforlignelig evne til selv-avsløring og et så uforlignelig blikk for personens ‘hvem’ i denne avsløringen, at den blir helt blind for alt det som den elskede personen har av fortrinn, talenter og mangler, eller hva vedkommende kan vise til av prestasjoner eller utilstrekkeligheter. (Arendt, 1996a, s. 248)

«Kjærlighet», for Arendt, «er ikke blind og gjør ikke blind; snarere det motsatte er tilfelle; kjærligheten vender seg mot hjertets mørke, som lyser opp og opplyser seg selv [...] kun i noen øyeblikk. [...] [K]jærlighetens vågestykke, dens ‘blindhet’, er at den ikke regner med bedrag og heller ikke kan regne med bedrag. Derfor er det sant: ‘Wer sich der Liebe ergibt, hält er sein Leben zu Rat?’ [Den som gir seg hen til kjærligheten, redder han sitt eget liv? (Goethe)]» (DT I, s. 127; sitert fra Tömmel, 2017, s. 113).

Hun skriver i *Vita activa* at «i den lidenskapen som kjærligheten viser når den tar fatt i den andres ‘hvem’, går det verdslige mellomrommet som både forbinder oss med og skiller oss fra de andre nærmest opp i flammer» (Arendt, 1996a, s. 248). Det finnes likevel en måte for de elskende å vende tilbake til verden på, og det er å føye inn noe mellom dem som bare de elskende har felles og det er «barnet, kjærlighetens mest originale frembringelse»

(Arendt, 1996a, s. 249). «Det er», skriver Arendt, «som om de elskende gjennom barnet vendte tilbake til verden, som deres kjærlighet så å si hadde fordrevet dem fra» (Arendt, 1996a, s. 249). Denne «tilbakekomsten til verden» er «den eneste mulige lykkelige slutten på en kjærlighetshistorie» og på samme tid «til en viss grad også slutten på kjærligheten» (Arendt, 1996a, s. 249).

Vi kan lese i hennes *Denktagebuch* at «til dette nye mellomrommet, dette nye rom av en begynnende verden, tilhører de elskende fra nå av, og de er ansvarlige for det. [...] Kjærlighet er å leve uten en verden. Som sådan viser den seg å være verdensskapende, den gir opphav til en ny verden. Hver kjærlighet er begynnelsen på en ny verden; det er dens storhet og dens tragedie. Fordi i denne nye verden, i den utstrekning den ikke bare er ny, men også en verden, går den til grunne» (DT I, s. 372ff.; sitert fra Tömmel, 2017, s. 114).

Ved hjelp av hennes *Denktagebuch*, «der Arendt drøfter kjærlighetens skapende kraft i detalj», innser vi at kjærlighet som sådan er «ikke bare en destruktiv kraft; den er en utløser av samhörighet og pluralitet i *verden*» (Tömmel, 2017, s. 114).

Arendt avviser ikke storheten i «varmen i mellommenneskelige forhold», «varmen blant forfulgte folk» (Arendt, 2022, s. 19). Hun betrakter imidlertid dette som et dyrekjøpt privilegium som «ofte [er] ledsaget av et så gjennomgripende verdenstap [...] at i ekstreme tilfeller, der pariastatusen har vedvart i århundrer, kan vi snakke om virkelig verdensløshet» (Arendt, 2022, s. 19; se også Chiba, 1995, s. 512). Videre mener hun at «de krenkedes og såredes menneskelighet har aldri overlevd frigjøringens time med så mye som et minutt» (Arendt, 2022, s. 22). Hun understreker: «Dette betyr ikke at den er uvesentlig, for den gjør det i virkeligheten mulig å utholde krenkelser og urett; derimot betyr det at den i politisk forstand er fullstendig irrelevant» (Arendt, 2022, s. 22).

Det svarte amerikanske forfatteren James Baldwin skrev i et essay i *The New Yorker* (1962) at de relativt få bevisste hvite og de relativt få bevisste svarte må skape den andres bevissthet slik elskende gjør i forhold til hverandre. Slik kan en få slutt på rasemarerittet. Arendt skrev til ham i et brev:

Your article in the New Yorker is a political event of a very high order, I think; it certainly is an event in my understanding of what is involved in the Negro question. And since this is a question which concerns us all, I feel I am entitled to raise objections. What frightened me in your essay was the gospel of love, which you begin to preach at the end. In politics, love is a stranger. And when it intrudes upon it nothing is being achieved except hypocrisy. All you stress in the Negro people: their beauty, their capacity for joy, their warmth, and their humanity, are well-known characteristics of all oppressed people. They grow out of suffering and they are the proudest possession of all pariahs. Unfortunately, they have never survived the hour of liberation by even five minutes. Hatred and love belong together and they are both destructive; you can afford them only in the private and, as a people, only so long as you are not free. (Arendt, 1962, s. 1–2)

Arendt advarte gjentatte ganger mot å blande kjærlighet og politikk fordi i lidenskapens hete vil «verden mellom oss, verdenen av pluralitet og hjemlighet, gå opp i flammer» (DT I, s. 470). Dette betyr imidlertid ikke at humanitet er irrelevant for politikken, men hennes forståelse av humanitet atskiller seg fra «medlidenhet og brorskapets menneskelighet» (Arendt, 2022, s. 20). Hun mener «at menneskelighet bør være nøktern og kjølig fremfor sentimental; at menneskevennlighet kommer til uttrykk ikke i brorskap, men i vennskap» (Arendt, 2022, s. 31), det vil si et vennskap som «ikke er intimt og personlig, men stiller politiske krav og bevarer forbindelsen til verden» (Arendt, 2022, s. 31). Jeg skal komme tilbake til denne forståelsen av vennskap, men vil først gå tilbake til den fjerde formen av kjærlighet, det vil si kjærlighet som bekreftelse.

5. *Amo: volo ut sis* – kjærlighet: den betingelsesløse aksept

Ifølge Tömmel oppdager Arendt til slutt «i kjærligheten den ypperste form for bekreftelse» (Tömmel, 2017, s. 116). I *The Life of the Mind* skriver hun: «Det finnes ingen større bekreftelse av noe eller noen enn å elske det, det vil si: Jeg vil at du er – *Amo: Volo ut sis*» (Arendt, 1981, II, s. 144; Tömmel, 2017, s. 117). Tömmel påpeker at «i Arendts forståelse er ‘jeg vil at du er’ ikke viljen til den andres fremtidige muligheter, hennes potensial, men en stadfestelse av hennes nåværende realitet og gitthet» (Tömmel, 2017, s. 117). Arendts forståelse har ikke «hegelianske overtoner» som en «form for ‘anerkjennelse’», og Arendt antyder heller ikke noe om «dens sammenheng med kamp» (Tömmel, 2017, s. 117). I stedet er «kjærligheten den elskendes rene gave til den elskede. Til forskjell fra rettigheter [...] ville det være absurd å kjempe for denne gaven. Kjærlighet er derfor den komplementære siden av andre, mindre ekskluderende former for anerkjennelse, slik som lov, respekt og solidaritet. I så henseende», bemerker Tömmel, «er kjærligheten i seg selv ikke politisk» (Tömmel, 2017, s. 117). På den annen side, «det politiske eller offentlige rom ville være ufullstendig uten den intime sfære» (Tömmel, 2017, s. 117). For å illustrere sitt poeng siterer Tömmel det følgende avsnittet fra *The Origins of Totalitarianism*:

The human being who has lost his place in a community, his political status in the struggle of his time, and the legal personality which makes his actions and part of his destiny a consistent whole, is left with those qualities which usually can become articulate only in the sphere of private life and must remain unqualified, mere existence in all matters of public concern. This mere existence, that is, all that which is mysteriously given us by birth and which includes the shape of our bodies and the talents of our minds, can be adequately dealt with only by the unpredictable hazards of friendship and sympathy, or by the great and incalculable grace of love, which says with Augustine, ‘Volo ut sis (I want you to be)’, without being able to give any particular reason for such supreme and unsurpassable affirmation. (Arendt, 1951, s. 301; Tömmel, 2017, s. 117)

Ut fra dette forstår vi den eksistensielle viktigheten av å høre til et politisk fellesskap, som betyr å aldri miste sin status som borger og dermed forbli en del av den verden vi deler og har felles.

6. Vennskapets verdslighet

«Det å leve sammen i verden», skriver Arendt i *Vita activa*, «betyr i vesentlig grad at det ligger en verden av ting mellom dem som har verden som felles bosted, i samme forstand som når f.eks. et bord står mellom dem som sitter rundt det. På samme måte som ethvert ‘mellom’, forbinder og skiller verden dem som den er felles for» (Arendt, 1996a, s. 65). Hun legger til at «det offentlige rom og vår felles verden samler mennesker og forhindrer samtidig at de så si faller over hverandre» (Arendt, 1996a, s. 65).

I motsetning til kjærligheten, som fjerner avstanden, er det nettopp dette verdslige rommet av det mellomliggende, dette felles rommet, som kjennetegner samtalen mellom venner (se Disch, 1995, s. 304). Arendt betrakter vennskap ikke «utelukkende som et intimt fenomen, der vennene åpner hjertet for hverandre» (Arendt, 2022, s. 29). Hun distanserer seg fra Rousseau, som betraktet «vennskap utelukkende som et intimt fenomen» (Arendt, 2022, s. 29).

I *On Revolution* fremholder Arendt at barmhjertigheten ikke kvalifiserer for politikk, fordi den mangler evne til samtale, «der noen snakker *til* noen *om* noe som er av interesse for begge fordi det er *inter-esse*, det vil si mellom dem» (Arendt, 1990, s. 86). I sitt essay «Tanker om Lessing», senere innarbeidet i *Mennesket i dystre tider* (2022), fremhever hun

«barmhjertighetens fundamentalt verdensløse og upolitiske natur» (Chiba, 1995, s. 512). Som nevnt over hevder hun «at ‘varmen og brorskapet blant tett sammenpakkede mennesker’ kan opprettholdes og utvikles i absolutt verdensløshet og irrealitet, løsrevet fra en verden som alle mennesker har felles» (Chiba, 1995, s. 514). Det som mangler, er distansen, det verdslige, mellomliggende rommet.

I Arendts tenkning er dette en unik diskursiv sfære. Jeg har tidligere hevdet at Arendt insisterer på hvert menneskes unike bidrag til verden, og at dette bidraget gjøres i form av handling og tale. Hun mener at «fordelen ved forestillingen om vennskap vis-à-vis enkelte andre sentimentale typer av kjærlighet, slik som romantisk kjærlighet, medlidenhet, barmhjertighet eller brorskap, ligger i dets medborgerlige og politiske potensial» (Chiba, 1995, s. 520). Vennskap i den «aristoteliske *philia politike*», kan vi lese i *Vita activa*, «er en aktelse for personen på den avstanden som det verdslige rommet skaper mellom oss» (Arendt, 1996a, s. 249). I vennskapet blir dette mellomliggende rommet ikke fjernet, slik det blir i barmhjertigheten. Arendt medgir at «lidenskap og barmhjertighet er ikke stumme, men deres språk består i gester og ansiktsuttrykk, mer enn av ord» (Arendt, 1990, s. 86). I motsetning til dette, er det nettopp den diskursive interessen for verden som kjennetegner vennskap.

Begge, både verden og menneskene, må bli snakket om. Uten en omtanke for den felles verden vil verden «forbli inhuman i svært bokstavelig forstand», «for verden er ikke menneskelig bare fordi den er skapt av mennesker, og den blir ikke menneskelig bare fordi menneskestemmen lyder i den, men først idet den er blitt gjenstand for samtale» (Arendt, 2022, s. 30). Chiba hevder at «Arendts forestilling om vennskap [...] bør ikke bli forstått som en direkte gjentakelse av Aristoteles’ formuleringer om *philia*» (Chiba, 1995, s. 520). Hun arvet innsikter fra hans formuleringer om *philia* [...], samtidig har hun gjort det klart at «vennskap ikke bør forstås som alltid å være basert på likheten eller homogeniteten blant venner, men heller på erkjennelsen av, og behørig respekt for, deres ulikheter og heterogenitet» (Chiba, 1995, s. 521).

Etter mitt syn legger Arendt vekt på den humaniserende effekten av samtale mellom mennesker. Arendts følgende bemerkning fortjener å bli sitert:

Samme hvor sterkt vi påvirkes av det som finnes i verden, samme hvor dypt det rører ved oss og stimulerer oss, blir det menneskelig for oss først idet vi kan diskutere det med våre medmennesker. Alt som ikke kan bli gjenstand for samtale – det virkelig sublimt, det virkelig grufulle eller uhyggelige – kan finnes en menneskestemme som gir det lyd i verden, men det er ikke nettopp menneskelig. Vi menneskeliggjør det som foregår i verden og i oss selv, bare ved å snakke om det, og ved å snakke om det lærer vi å være menneskelige. (Arendt, 2022, s. 30)

Venner snakker konstant om den verden de deler og har felles. Deres samtale er kjennetegnet av en «åpenhet for verden» (Arendt, 2022, s. 21) og er ledsaget av glede. «Gleden», skriver Arendt i *Vita activa*, «over ikke å være alene og over vissheten om at livet er noe mer enn en drøm» (Arendt, 1996a, s. 251), har sin pris. Prisen er at menneskene «ikke er herrer over det de gjør [...] og ikke vet hva fremtiden vil bringe» (Arendt, 1996a, s. 250). Glede modulerer vår oppfattelse av og samhandling med verden på betydningsfulle måter. Glede, i særdeleshet, har potensielt store fordeler: «Glede», leser vi i *Tanker om Lessing*, «ikke tristhet, er snakksom, og sann menneskelig dialog skiller seg fra bare prat eller til og med diskusjon ved at den er gjennomsyret av nytelse av den andre og det han sier» (Arendt, 2022, s. 21).

Chiba bemerker at Arendt selv «ingen steder snakker om forestillingen om vennskap som utelukkende en del av den private sfære», og vennskap kan heller ikke «bli identifisert med det offentlige rom» (Chiba, 1995, s. 519). Han antyder at «Arendts begrep om vennskap kan forstås som en *proto-offentlig* sfære» (Chiba, 1995, s. 519). Vennskap hører imidlertid til «de områdene av livet som eksisterer uavhengig, i hvert fall hovedsakelig, av poli-

tiske forhold» (Arendt, 2005, s. 202). Når vi tenker på at morderiske hendelser kan utspille seg i politikken, kan vi sette pris på Arendts oppfatning om at vennskap eksisterer hovedsakelig uavhengig av politiske forhold.

Arendt kalte disse områdene «livgivende oaser», og blant dem regnet hun kunst, filosofi, kjærlighet og vennskap – «når ett hjerte strekker seg direkte ut til den andre, som i vennskap, eller når det mellomliggende, verden, går opp i flammer, som i kjærligheten» (Arendt, 2005, s. 202). Disse oasene eksisterer uavhengig av det offentlige rom. Hvis vi spør hvilken påvirkning disse oasene har for vår overlevelse under røffe forhold, gir Arendts svar intet rom for tvil: «Uten slike intakte oaser ville vi ikke vite hvordan vi skulle puste. Og politiske forskere burde vite dette» (Arendt, 2005, s. 202). De livgivende oasene, insisterer Arendt, «er ikke steder for ‘avslapning’, men [...] lar oss leve i ørkenen uten å bli forsonet med den» (Arendt, 2005, s. 203). På den annen side, de «som må tilbringe sitt liv i ørkenen», vil ikke være i stand til å motstå ørkenen, men «bli ørkenens innbyggere» (Arendt, 2005, s. 203), uten styrke til å forvandle «ørkenen» til en menneskelig verden.

For Arendt gir vennskap en mulighet til å føle seg hjemme i verden. I en nekrolog for sin venn Waldemar Gurian, dekan ved American University at Notre Dame, hyller hun ham med de følgende ordene:

[Gurian] hadde en dyp og oppriktig respekt for dem som livet hadde plukket ut til å skrive livets egen historie ikke bare med den sedvanlige triste slutten, men som en hel rekke triste avslutninger, og han viste dem aldri medynk, som om det var noe han ikke kunne tillate seg. Det eneste han gjorde (selvsagt bortsett fra å hjelpe der han kunne), var å sette dem i kontakt med andre mennesker, med sine egne venner, for slik å oppheve, i den grad det sto i hans makt, den krenkende ydmykelsen samfunnet alltid legger på toppen av en allerede ulykkelig skjebne. (Arendt, 2022, s. 263)

Jeg sa i innledningen at menneskene opplever seg selv som fremmede i verden. Gurian kom også som en fremmed, men «han hadde oppnådd det vi alle må prøve å få til: [H]an hadde skapt seg et hjem i verden og funnet seg til rette på jorden gjennom vennskap» (Arendt, 2022, s. 264). Jeg kan derfor si at for Arendt er vennskap en måte å respondere på fremmedgjorthet fra verden.

7. En slags konklusjon

Arendt beskriver kjærlighet som en hendelse og en *lidenskap*. Hun utelukker kjærligheten fra den politiske sfære. Imidlertid bør det at hun begrenser kjærligheten til det private liv, ikke misforstås som en nedvurdering. Forholdet mellom kjærligheten og verden er mer komplekst enn vi kanskje forestiller oss. Vi kan betrakte, slik Tömmel antyder, denne avgrensningen av kjærligheten til den intime sfæren og til bestemte personer som en metode for å styrke kjærligheten som en kraft som understøtter kampen mot verdensløshet. *Amor mundi* viser et ansvar for verden (Tömmel, 2013, s. 356). I tillegg illustrerer motsetningen mellom *amor mundi* og kjærlighet som en verdensløs *lidenskap* at Arendt har mer enn én forestilling om kjærligheten. Tömmel minner om at «med Lessing, sa Arendt en gang at hun ikke var forpliktet til å løse alle de vanskelighetene hun tok opp» (Tömmel, 2017, s. 119), og hun fremholder at «vi bør beholde mangfoldet i hennes begreper og vitaliteten i hennes tenkning» (s. 119). Jeg kunne ikke vært mer enig og håper at vi ikke mister «de to menneskelige evnene som tålmodig gir oss evne til å omskape ørkenen heller enn oss selv, de forente evnene til lidenskap og handling» (Arendt, 2005, s. 202).

Takk til Inga Bostad og Kjersti Fjørtoft for konstruktive kommentarer på denne artikkelen.

Referanser

- Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt, Brace.
- Arendt, H. (1962). The Meaning of Love in Politics: A Letter by Hannah Arendt to James Baldwin. *HannahArendt.net Journal for Political Thinking*, 2(1). <https://doi.org/10.57773/hanet.v2i1.95>
- Arendt, H. (1968). *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Penguin Book.
- Arendt, H. (1981). *The Life of the Mind. One-volume Edition* (M. McCarthy, Red.). Harvest Book.
- Arendt, H. (1990). *On Revolution*. Penguin Books. (Opprinnelig utgitt 1963).
- Arendt, H. (1996). *Love and Saint Augustine*, (utgitt av J.V. Scott & J.C. Stark). The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1996a). *Vita activa – Det virksomme liv*. Pax Forlag.
- Arendt, H. (1997). *Hannah Arendt: Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, (utgitt av L. Weissberg). The Johns Hopkins University Press.
- Arendt, H. (2002). *Denktagebuch 1950–1973* (U. Ludz & I. Nordmann, Red.) (Bd. 1–2). Piper.
- Arendt, H. (2005). *The Promise of Politics* (J. Kohn, Red.). Schocken Books.
- Arendt, H. & Stern, G. (2007). Rilke's Duino Elegies. I S. Young-ah Gottlieb (Red.), *Reflections on Literature and Culture* (s. 1–23). Stanford University Press. (Opprinnelig utgitt 1930: Rilkes 'Duineser Elegien'), *Neue Schweizer Rundschau*, 23(11), 855–871.
- Arendt, H. (2018). *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, (utgitt og med introduksjon av F.A. Kurbacher). Meiner.
- Arendt, H. (2022). *Menkesket i dystre tider*. Pax. (Oppinnelig utgitt 1968).
- Beiner, R. (1996). Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine. I L. May & J. Kohn (Red.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later* (s. 269–284). MIT Press.
- Bernstein, R.J. (2018). *Why Read Hannah Arendt Now*. Polity.
- Chiba, S. (1995). Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship, and Citizenship. *The Review of Politics*, 57(3), 505–535. <https://doi.org/10.1017/S0034670500019720>
- Disch, L.J. (1995). On Friendship in 'Dark Times'. I B. Honig (Red.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (s. 285–311). Pennsylvania State University Press.
- Kohler, L. & Saner, H. (Red.). (1992). *Arendt, Hannah and Karl Jaspers. Correspondence 1926–1969*. Harcourt, Brace & Company.
- Kurbacher, F.A. (Red.). (2018). *Hannah Arendt. Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Felix Meiner.
- Tatman, L. (2013). Arendt and Augustine: More Than One Kind of Love. *Sophia*, 52, 625–635. <https://doi.org/10.1007/s11841-013-0363-3>
- Tömmel, T.N. (2013). *Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*. Suhrkamp.
- Tömmel, T.N. (2017). Vita Passiva: Love in Arendt's Denktagebuch. I R. Berkowitz & I. Storey (Red.), *Artifacts of Thinking. Reading Hannah Arendt's Denktagebuch* (s. 106–123). Fordham University Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1hfr0q2.9>
- Weissberg, L. (1997). Introduction: Hannah Arendt, Rahel Varnhagen, and the Writing of (Auto)biography. I L. Weissberg (Red.), *Hannah Arendt: Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess* (s. 3–69). The Johns Hopkins University Press.