



AALBORG UNIVERSITET

Studienævn for Anvendt Filosofi  
Kroghstræde 3  
9220 Aalborg Ø**STANDARDFORSIDE  
TIL  
EKSAMENSOPGAVER**

Fortrolig

Ikke fortrolig

Prøvens form (sæt kryds)	Projekt	Synopsis	Artikel	Speciale X	Skriftlig opgave
-----------------------------	---------	----------	---------	---------------	------------------

Uddannelsens navn	<b>Anvendt Filosofi</b>	
Semester	<b>10. semester</b>	
Prøvens navn/modul (i studieordningen)	<b>Modul 25: Kandidatspeciale</b>	
Gruppenummer	Studienummer	Underskrift
Navn <b>Anne Sivesgaard Jensen</b>	<b>20171941</b>	Anne S. Jensen
Navn		
Navn		
Navn		
Navn		
Navn		
Afleveringsdato	<b>02.06.2020</b>	
Projekttitel/Synopsis titel/Speciale-titel/ opgave nummer	<b>Fra etisk overbevisning til handling</b>	
I henhold til studieordningen må opgaven i alt maks. fylde antal tegn	<b>192.000</b>	
Den afleverede opgave fylder (antal tegn med mellemrum i den afleverede opgave) (indholdsfortegnelse, litteraturliste og bilag medregnes ikke)	<b>191.110</b>	
Vejleder (projekt/synopsis/speciale)	<b>Henrik Jøker Bjerre</b>	

Jeg/vi bekræfter hermed, at dette er mit/vores originale arbejde, og at jeg/vi alene er ansvarlige for indholdet. Alle anvendte referencer er tydeligt anført. Jeg/vi er informeret om, at plagiering ikke er lovligt og medfører sanktioner. Regler om disciplinære foranstaltninger over for studerende ved Aalborg Universitet (plagiatregler): <http://www.plagiat.aau.dk/regler/>

---

# Fra etisk overbevisning til handling

---

En analyse af Hannah Arendt og  
Alenka Zupančičs handlingsfilosofi  
i et bæredygtighedsperspektiv

---

Af Anne Sivesgaard Jensen  
Anvendt filosofi, kandidatspeciale  
Aalborg Universitet 2020  
Vejleder: Henrik Jøker Bjerre

---

## Abstract

---

In the current climate debate, sustainability as concept has come to designate the actions necessary to avoid radical climate change and protect what people find valuable. Though most people agree on sustainability as a value worth pursuing, this does not seem to lead to the action actually needed. This master thesis takes as starting point the conclusion that to obtain sustainability people must act on moral principles such as altruism and the common good, as argued by several philosophers and theorists. The thesis seeks to close the gap between judging sustainability as a value worth pursuing and acting on this value by examining how moral principles can incite and sustain motivation for changing our usual behavior and act in new ways.

The thesis starts by identifying the ethical connotations of the concept of sustainability. Why can sustainability be said to require action based on moral principles? By examining the evolution of the concept of sustainability as well as the classic definition of sustainability based on the World Commission on Environment and Developments report *Our common future* (1987), the thesis concludes that sustainability asks of people to act with consideration for both a global populace and future generations – thereby acting for the good of others. Likewise, sustainability requires value-based considerations of exactly what we wish to sustain for the good of future generations. Next, the thesis outlines the philosophical discussion of moral motivation focusing on the question whether moral belief alone can incite action.

By analyzing Hannah Arendt (Arendt) and Alenka Zupančič' (Zupančič) theories of action in a sustainability context, this study seeks to answer how we might strengthen motivation for action based on moral principles such as altruism and the common good. While Zupančič examines how moral duty by itself becomes a drive for action, Arendt identifies other incentives for acting on moral values and seeks to create the ideal space to cultivate these incentives. I discuss the strengths and weaknesses of both theories in the context of acting on the principles of sustainability and conclude by showing, how both theories can help us strengthen the motivation to act when moral principles might seem our sole incentive for doing so. Arendt's theory of action is used to create a space for cultivating common values and strengthen the individual's motivation for acting on these. However, while Arendt's theory shows how we might draw motivation from

collectively agreed-upon values, Zupančič considers motivation for action breaking with the common understanding of what is possible or proper. I, therefore, argue on the usefulness of Zupančič theory when current ideologies or ways of thinking inhibits action based on moral principles.

## Indholdsfortegnelse

<b>Abstract</b> .....	<b>1</b>
Indholdsfortegnelse.....	<b>3</b>
<b>Indledning</b> .....	<b>4</b>
Problemformulering .....	9
<b>Problemfelt og struktur</b> .....	<b>9</b>
<b>1. Bæredygtighed som etisk overbevisning</b> .....	<b>11</b>
<b>2. Moralsk motivation</b> .....	<b>16</b>
<b>3. Hannah Arendt Menneskets vilkår</b> .....	<b>19</b>
Arbejde, fremstilling og handling .....	19
Arbejde .....	20
Fremstilling .....	21
Handling.....	23
Drivkraften for det handlende menneske .....	25
Tabet af verden .....	33
<b>4. Alenka Zupančič Ethics of the Real – Kant and Lacan</b> .....	<b>40</b>
Patologisk normalitet og den frie handling .....	41
Individet og moralloven.....	47
Handlingslammet etik.....	51
Formens drivkraft .....	53
Stykke for stykke og en efter en .....	57
<b>5. Diskussion: Fra etisk overbevisning til handling - Arendt og Zupančičs handlingsfilosofi i en bæredygtighedskontekst</b> .....	<b>60</b>
Arendt, Zupančič og bæredygtighed .....	61
Fra etisk overbevisning til motivation og fra motivation til handling .....	65
Når vi skal handle på en etisk overbevisning.....	73
<b>Konklusion</b> .....	<b>78</b>
<b>Litteraturliste</b> .....	<b>82</b>

## Indledning

Der synes at være en handlingsfrustration i klimadebatten. Svenske Greta Thunberg, der for mange er blevet ansigtet på tidens klimaaktivisme, er et klart eksempel på dette kald på handling og frustration over mangel på samme:

I set myself down on the ground outside the Swedish parliament. I school striked for the climate. Some people say that I should be in school instead. Some people say that I should study to become a climate scientist so that I can "solve the climate crisis". But the climate crisis has already been solved. We already have all the facts and solutions. All we have to do is to wake up and change. (TED, 2019)

Mens der er forskellige meninger om netop hvordan en potentiel klimakrise skal imødegås, er en ting helt klar: Hvis ikke vi *gør noget* anderledes, står vi overfor voldsomme menneskeskabte klimaforandringer med katastrofale konsekvenser for samfundet, som vi kender det. FN's Klimapanel, IPCC, konkluderede, at det vil kræve en omfattende og hidtil uset omstilling af samfundet for at undgå en global temperaturstigning på 1,5 grader. Det er muligt, men vi skal handle nu (IPCC, 2018, s. 5-6). Den gode nyhed er, at der er utallige løsningsforslag til at afhjælpe kursen. Den dårlige nyhed er, at noget umiddelbart bremser os fra at gøre de omfattende tiltag, det tyder på skal til.

I klimadebatten fremstår bæredygtighed ofte som et begreb, der dækker tiltag, som forsøger at forebygge og modarbejde klimakrisens ødelæggelser og opbygge et samfund, hvori det er muligt for menneskeheden at beskytte det, vi finder værdifuldt (Kristensen & Toft, 2014, s. 262). At handle bæredygtigt har fået et normativt præg som "det rigtige at gøre" og fra det enkelte individ til organisationer, virksomheder og regeringer udtrykkes et ønske om at være bæredygtig.

Da jeg på mit 9. semester var i praktik i virksomheden Aalborg Havn A/S, mødte jeg spørgsmålet: Når man har fastlagt bæredygtighed som et vigtigt princip i sin virksomhedsstrategi, hvordan får man så sat gang i de bæredygtige tiltag? Hvordan kommer man fra snak til handling? Mit Praktikforløb foregik delvist som et forskningsforløb, hvor jeg foretog kvalitative interview med nøglepersoner i Aalborg Havn A/S, deres samarbejdspartnere (Erhvervsnetværk 9220 og Miljø++), organisationer som rådgav virksomheder om grøn omstilling (NBEN, NIRAS) og andre

virksomheder kendt for en bæredygtig profil (Novo Nordisk, Grundfoss, Pureprint, Aalborg Kongres og Kulturcenter). Her undersøgte jeg tilgange, erfaringer og oplevede udfordringer ved at arbejde med bæredygtige tiltag i en virksomhed. Foruden at klarlægge, hvad de interviewede forstod ved begrebet bæredygtighed, strukturerede jeg i stor grad mine interview omkring spørgsmålene: Hvad skaber, og hvad hæmmer motivation for at igangsætte bæredygtige tiltag? Det underliggende spørgsmål var her: Hvad skaber handling? Hvad bremser handlingen?

Tendensen i interviewene på tværs af virksomheder viste hurtigt, at den største udtalte motivationsfaktor samt den største barriere for udførelsen af bæredygtige tiltag lå i spørgsmålet, hvorvidt det kunne betale sig økonomisk. For den typiske virksomhed er det et vilkår at have øje for økonomien i sine valg. Virksomheden skal både stå til ansvar for aktionærernes ønske om tilbagekast på sine investeringer, mens gode intentioner alene ikke kan sikre en virksomhed mod at gå konkurs, hvis økonomien ikke hænger sammen. Virksomheder har samtidig længe været institutioner opbygget omkring netop funktionen at skabe økonomisk vækst. Det er derfor ikke underligt, at de bedste bæredygtige tiltag for en virksomhed er de, der kan gå hånd i hånd med økonomiske fordele.

Problemet opstår, når vi står overfor tiltag, hvor man ikke kan bevise eller simpelthen kan have svært ved at kvantificere den økonomiske gevinst. Dette kan ofte være tilfældet ved bæredygtige tiltag, der indeholder et socialt og miljømæssigt såvel som et økonomisk aspekt. Hvordan kvantificerer man fordelene ved at udstikke områder til vild natur eller ved at beskytte dyre- og plantearter, der umiddelbart ingen nytte har for mennesker? Hvordan beviser man, at en grøn profil vil tiltrække kunder nok til, at det kan betale sig? Endnu sværere bliver det, når man står over for investeringer i bæredygtige tiltag, der ikke nødvendigvis vil føre til et større afkast. Hvor det bliver en investering i en anden værdi end den økonomiske.

En mulig løsning kunne være at holde sig til de tiltag, hvor den økonomiske fordel kan bevises. Indtil nu tyder det dog på, at dette slet ikke vil være nok til at skabe den nødvendige handling for at undgå en kommende klimakrise. Thomas Dyllick og Katrin Muff undersøger i *Clarifying the Meaning of Sustainable Business: Introducing a Typology From Business-as-Usual to True Business Sustainability* (2015) fænomenet, at trods flere og flere virksomheder tilskriver sig en bæredygtig virksomhedsstrategi, har dette ingen reel indflydelse på den globale klimasituation, der bliver

stadig mere og mere kritisk. De undersøger hvilke slags virksomheder, der reelt skal til for at undgå en klimakrise, og udvikler herudfra en typologi til at vurdere, hvornår en virksomhed kan kaldes sandt bæredygtig. Deres konklusion lyder, at for en virksomhed kan bidrage effektivt til at afværge klimakrisen, må dens grundlæggende mål være at bidrage positivt til *"the common good"* defineret af Dyllick og Muff som det, der er til nytte for samfundet og planeten fremfor individer eller enkelte grupper (Dyllick & Muff, 2016, s. 166). Hvis vi virkelig vil skabe den nødvendige handling for at undgå en global klimakrise, vil det kræve, at vi ikke bremses i vores handling, fordi vi ikke kan bevise en økonomisk egenvinding. Der ligger her umiddelbart en etisk fordring i bæredygtighed, der rækker udover handlingen motiveret af egen nytte. En opfordring til at måtte handle på nye måder ud fra altruistiske og samfundsnyttige principper.

Dyllick og Muff er ikke de eneste, der mener, at bæredygtig handling vil betyde, at vi må handle mere i overensstemmelse med etiske principper og dyder såsom altruisme og mådehold. At vi må handle efter, hvad der er godt for samfundet og naturen fremfor det, der er godt for enkelte individer eller grupper. Når incitamentet til handling er etiske overbevisninger, er spørgsmålet så, hvorvidt vi kan forvente, at etiske overbevisninger vil skabe nok motivation til at udføre potentielt voldsomme tiltag? Hvordan skabes et sådan *drive* for handling baseret på etiske overbevisninger? Dette spørgsmål er ikke kun aktuelt i en virksomheds kontekst. Som Mickey Gjerris beskriver i sit essay *Ingen har patent på den sunde fornuft* (2014):

Vi ved, at mange elementer i vores livsstil er "forkerte" i forhold til klimaet. Transportmønstre, forbrug, ferierejser, kødforbrug m.m. er alle elementer i det gode liv, som skader klimaet. At handle "klimarigtigt" bliver derfor et offer, der skal bringes af moralske grunde. Klimaet bliver centrum i kampen mellem det moralske ideal om altruisme (at handle for den andens skyld) og menneskets iboende selvoptagethed. En kamp, som klimaet som oftest taber.

Gjerris bemærker selv, at spørgsmålet dog ikke nødvendigvis er så simpelt som blot en kamp mellem altruisme og selvoptagethed. Man kan argumentere, at det kan være i menneskets egeninteresse at handle på fælles interesser; At altruisme kan være en kilde til individets glæde. Det bliver generelt observeret, hvordan mennesker kan handle i modstrid med umiddelbar



egeninteresse ud fra etiske principper. Man kan ligeledes finde eksempler på virksomheder, der frivilligt indgår i bæredygtige tiltag af etiske årsager, selvom disse hæmmer profit maksimering (Chen & Chen, 2019, s. 624). Det er altså ikke uhørt, at mennesket kan handle på etiske principper, men det konkrete problem, jeg selv oplevede – og som denne afhandling udspringer af – var at mangle ordene til at kunne håndgribeliggøre motivation baseret på etiske principper. Når de eneste argumenter for handling var etisk funderet, manglede jeg måder at kunne styrke motivationen til at gøre voldsomme tiltag for bæredygtighed. Hvad er det lige præcis, der skulle motivere os til tiltag, der umiddelbart kun opleves som selvpåførte begrænsninger og forstyrrelser i den vante struktur og adfærd?

Jeg stod tilbage med spørgsmålet om handlingen, der bryder med vante gøremåde og skaber konkrete ændringer, som har en mærkbar positiv indflydelse på miljø og samfund. Økonomiske fordele er en veletableret motivationskilde for disse handlinger, men jeg ønsker at undersøge, hvorvidt og hvordan en etisk overbevisning om fx altruisme og samfundsnytte kan fungere som katalysator.

I forhold til at føre bæredygtige tiltag ud i livet, kan der alt efter den konkrete situation være individuelle, situationelle og systemiske forklaringer på, hvad der bremser en handling. Teknologi og viden kan mangle til at fuldføre de bæredygtige tiltag, eller man kan simpelthen være uenige om, hvad den bæredygtige løsning er: Er genbrugsplastik eller genbrugspap det mest bæredygtige valg? Er økologisk eller lokalt det mest bæredygtige valg? Er nye arbejdspladser eller urørte naturområder det mest bæredygtige valg? Som individ i en virksomhed eller organisation kan evnen til at handle afhænge meget af virksomhedskulturen og hvilken slags virksomhed eller organisation, man befinder sig i. Mit udgangspunkt i denne afhandling er dog, at lige meget om handlingen drejer sig om et forsøg på at ændre indgroede systemer, der modarbejder evnen til at føre bæredygtige tiltag ud i livet, eller om det drejer sig om at indstille kontorets printere til at printe dobbeltsidet pr. automatik, er det et spørgsmål om motivation til at opsøge og modarbejde barriererne for disse handlinger. En motivation til at udnytte ens egen specifikke viden, erfaring og position til at handle, fordi man vurderer denne handling som det rigtige at gøre. Denne afhandling kan altså siges at ofre en undersøgelse af barriererne for bæredygtig handling i en konkret kontekst (såsom i en virksomhed) til fordel for en dybere undersøgelse af netop det punkt,

hvor den etiske overbevisning bliver katalysator for, at det enkelte individ selv opsøger og modarbejder barriererne for handling i sin konkrete situation.

Min interesse førte mig til Alenka Zupancic's *Ethics of the Real* (2000), hvori hun gennem en sammenlæsning af Kant og Lacan forsøger at finde svaret på netop det spørgsmål, jeg selv stod med:

How can something which is not in itself pathological (i.e. which has nothing to do with the representation of pleasure or pain, the "usual" mode of causality) nevertheless become the cause or drive of a subject's actions? The question here is no longer that of a "purification" of motives and incentives. It is much more radical: How can "form" become "matter", how can something which, in the subject's universe, does not qualify as a cause, suddenly become a cause? (Zupancic, 2000, s. 15)

Nærmere bestemt: Hvordan kan et formelt fænomen som et etisk princip blive en årsag til handling?

Når det kommer til handlingsfilosofi, er det svært at komme udenom Hannah Arendt, der i *The Human Condition* (1958) udfolder sin handlingsfilosofi og samtidsanalyse af et samfund, som ifølge hende befinder sig på randen til gold passivitet. Arendts handlingsfilosofi var brugbar for denne afhandling, da den, lig Zupančičs, har etiske kvaliteter over sig. Det er i handlingen, at mennesket kan hæve sig over livets nødvendighed og handle på sine værdier.

Jeg ønsker i denne afhandling at bringe Arendts og Zupančičs handlingsfilosofi ind i en bæredygtighedskontekst og undersøge, hvordan de kan bidrage til at afhjælpe et handlingsmæssigt dødevande.

Mit håb med denne afhandling er ikke at finde den kombination af ord, der automatisk vil motivere til handling for alle, som læser dem. Mit mål er at undersøge det punkt, hvor etiske overvejelser bliver katalysator for et afbræk i vores vante handlemønstre. Ligeledes ønsker jeg ikke at negligere bæredygtige tiltag, der udføres af umiddelbart egennyttige motiver. Hvor disse kan spille sammen, må det blot siges at være en win-win situation. Problemet er dog, at hvis egennytte er den eneste motivationskilde for bæredygtig handling, vil bæredygtighed i så fald stå og falde

med, hvorvidt den kan bidrage til enkelte individer eller grupper egennytte. For at undgå dette, må incitamentet til bæredygtig handling styrkes, selv hvor den eneste umiddelbare motivationskilde er en etisk overbevisning.

### Problemformulering

*Hvordan skabes motivation for handling baseret på etiske overbevisninger?*

*- En analyse af Hannah Arendt og Alenka Zupančičs handlingsfilosofi i en bæredygtighedskontekst med særligt fokus på motivation for handling baseret på etiske overbevisninger.*

### Problemfelt og struktur

Jeg vil i denne afhandling foretage en filosofisk undersøgelse af handling, som bryder med vant gøremåde, motiveret af etiske overbevisninger, for til sidst at komme med konkrete bud på, hvordan man kan skabe og fastholde motivation for handling baseret på de etiske principper i bæredygtighedsbegrebet.

Når man opfordrer til handling, kan der siges at ligge en implicit forestilling om, at noget bør gøres anderledes. Jeg vil i denne afhandling kortlægge de grundlæggende etiske principper i bæredygtighedsbegrebet, som kan vejlede handling, men vil bevidst holde mig fra en konklusion af præcis hvilken handling, man bør gøre for at opnå bæredygtighed. Dette er brugbart i forbindelse med Arendt og Zupančičs handlingsfilosofi. Hos Arendt må den præcise fremgangsmåde udledes fra meningsfællesskabets værdier, mens vi hos Zupančič netop må være varsomme med ikke at lade os begrænse af én overbevisning om den rette fremgang. Når jeg ønsker at indsætte Arendt og Zupančič i en bæredygtighedskontekst, menes altså, at jeg med Arendt og Zupančič vil forsøge at forklare den manglende handling for bæredygtighed, som er beskrevet i introduktionen, samt komme med bud på, hvordan man kan styrke handling motiveret af de grundlæggende etiske principper i bæredygtighedsbegrebet – uden dog at diktere præcis hvilken handling, disse principper må føre til hos den enkelte person.

Afhandlingen er inddelt i fem kapitler. I **kapitel 1** vil jeg redegøre for bæredygtighedsbegrebet og dets etiske konnotationer. Min påstand er, at bæredygtighed fordrer til handling motiveret af

etiske principper, og i dette kapitel vil jeg argumentere hvorfor. Til dette formål vil jeg tage udgangspunkt i Finn Arler (2017) og Paul Lübckes (1995) analyser af bæredygtighedsbegrebet og dets historiske udvikling, samt definitionen af bæredygtighedsbegrebet, som det kommer til udtryk i WCED's rapport *Our common future* (1987), også kendt som Brundtland rapporten. Netop det etiske aspekt i Brundtlandrapportens bæredygtighedsbegreb er også et emne, der behandles i Lisa R. F. Kristensen og Kristian H. Tofts artikel *Questioning the Ethical Core of Sustainability* (2014) og Joseph Desjardins *Is it Time to Jump off the Sustainability Bandwagon?* (2016), hvilke også bliver inddraget. Dette vil fungere som konteksten for den senere diskussion af Arendt og Zupančičs handlingsfilosofi ved at kortlægge, hvilke etiske principper den bæredygtige handling baseres på.

I **kapitel 2** vil jeg kort redegøre for hovedlinjerne i den filosofiske diskussion omkring moralsk motivation for senere at kunne uddybe Arendt og Zupančičs tilgang hertil. Vigtigst for denne afhandling er spørgsmålet, hvorvidt moralske principper alene kan motivere handling.

Herefter vil jeg dykke ned i de filosofiske værker, der er fokus for denne afhandling. De to værker er i **kapitel 3** Hannah Arendts *Menneskets vilkår* (2005), hvor Christian Dahls danske oversættelse af den engelske udgave *The Human Condition* (1958) benyttes, og **kapitel 4** Alenka Zupančičs *Ethics of the Real* (2000). Jeg vil analysere og senere sammenligne disse værker med særligt fokus på deres beskrivelse af handling motivation af etiske principper. Arendts handlingsfilosofi trækker på idealerne i antikkens dydsfilosofi. Zupančičs filosofi udspringer af en sammenlæsning af Kants pligtetik og Lacans psykoanalyse, men hendes handlingsfilosofi er hverken Kants eller Lacans. Som Zupančič selv påpeger, afviger hendes læsning til tider fra den gængse tolkning af disse filosoffer og kan direkte modstride deres filosofier. Jeg vil i min analyse bidrage med uddybende forklaring af de filosofiske begreber, Zupančič benytter fra Kant og Lacan, hvor det er nødvendigt, men ikke gå i dybden med, hvordan hendes filosofi sammenfalder og afviger fra Kant og Lacan.

Afslutningsvist vil jeg i **kapitel 5** diskutere resultaterne af min undersøgelse af motivation for handling baseret på etiske principper i en bæredygtighedskontekst. Spørgsmålene, der her vil diskuteres, er, hvordan vi med Arendt og Zupančič kan forklare en manglende handling på bæredygtige tiltag og selvfølgelig problemformuleringen: Hvordan vi kan skabe motivation for handling baseret på etiske overbevisninger.

## 1.

## Bæredygtighed som etisk overbevisning

Det er svært at komme udenom spørgsmålet om bæredygtighed i dagens samfund. Begrebet dukker op og yder indflydelse både på den globale politiske scene, samt når man står i dagligvarebutikken og skal vælge, hvad man vil have til aftensmad. Begrebet bæredygtighed omfavner vidt forskellige fænomener, så man både kan tale om bl.a. bæredygtig udvikling, bæredygtig livsstil, bæredygtigt forbrug, bæredygtig vækst, bæredygtigt landbrug, bæredygtige materialer og bæredygtig virksomhedspolitik. Fuldstændig afkoblet dets normative konnotationer, kan bæredygtighed ganske enkelt blot betyde, at noget kan vare ved (Desjardins, 2016, s. 120), men samtidig indeholder begrebet et systembrydende potentiale, der kan true selv det økonomiske system, der i et århundrede har været fundamentet for vores samfundsstruktur (Chiapello, 2013). Bæredygtighed nyder lig begrebet *demokrati* en normativ kraft som et politisk plusord (Lübcke, 1995, s. 364). Man kan derfor finde mange konkurrerende interesser i definitionen af begrebet bæredygtighed, hvilket let kan føre til ambivalente svar i spørgsmålet om, hvad præcis bæredygtighed vil sige.

For at skabe klarhed over begrebets betydning kan vi starte med dets opståen.

Bæredygtighedsbegrebet startede som en arts- og stofspecifik bæredygtighed, der omhandlede, hvor meget af en bestemt art- eller stofspecifik mængde, som kunne fjernes fra et ressourceområde, uden denne ressource mistede evnen til at gendanne sig selv. Det blev helt generelt vurderet ud fra reproducerbarhed, afkast og optimering (Lübcke, 1995, s. 365-66).

Spørgsmålet om en praksis holdbarhed kan spores helt tilbage til de tidligste civilisationer i form af overvejelser og restriktioner, som sikrede en bestandig udnyttelse af ressourcer og modarbejdede overudnyttelse. Den systematiske behandling af spørgsmålet om bæredygtighed, som vi ser det i dag, er dog et relativt moderne fænomen (Arler, 2017, s. 17).

Det danske ord bæredygtighed kommer fra det engelske *sustainability*, som igen er en oversættelse af det tyske *nachhaltigkeit*. *Nachhaltigkeit* blev første gang brugt først i 18. årh. af den tyske forstteoretiker Hans Carl von Carlowitz i forbindelse med skovdrift. Målet var at sikre vedvarende ressourceudvinding fra skoven ved at undgå overudnyttelse særligt fra minedrift.

Dette skulle ske ved at skabe ligevægt mellem tilvækst og høst gennem effektivisering, selvbegrænsning og substitution. Skoven skulle kun bruges i det omfang, at den kunne regenerere sig selv (Arler, 2017, s. 17-18).

I slutningen af 18. årh. introduceres temaet om evnen til at brødføde et stigende antal mennesker, og hvordan man kunne afhjælpe ressourcebegrænsningen ved manglende landbrugsjord eller overdyrkning og udpining af det eksisterende (Arler, 2017, s. 18-20). Da *sustainability* i 1977 skulle oversættes til dansk, blev der trukket på denne tradition i form af diskussionen om miljøets bæreevne. Begrebet "bæreevne" omhandlede oprindeligt skibes lastkapacitet, men blev senere brugt som metafor for landbrugsområders produktionsevne og i vildtpleje for størrelse af levedygtige populationer. Det kom nu til at omfatte en bekymring over miljøets evne til at akkommodere en stigende menneskebefolkning. I begrebet ligger således en forestilling om miljøets begrænsede bæreevne (Arler, 2017, s. 20).

I slutningen af 1960'erne blev bæredygtighed for alvor et tema, der også nåede den almene befolkning. Dette skete efter et årti af voldsom velstand- og forbrugsstigning. Foruden et fokus på problemet om begrænsede ressourcer, kom også miljøforurening på dagsordenen. Her fik Rachel Carsons *Det tavse forår* fra 1964 stor indflydelse og blev startskuddet til adskillige bøger og rapporter om miljøfremmede stoffers indvirkning på naturen. Miljødebatten kom især til udtryk på to områder: Spørgsmålet om evnen til at brødføde en voksende befolkning og nye teknologiers – såsom fossile brændsler, atomkraft, kunstgødning og brug af andre syntetiske materialer - ødelæggende indflydelse på naturen. Fælles for begge fløje var konstateringen, at befolkningsvækst, øget forbrug og destruktiv teknologi var ødelæggende for miljøet (Arler, 2017, s. 21).

En voksende bekymring ledte til adskillige konferencer og udgivelser om menneskets indflydelse på miljøet. I 1983 nedsatte FN en verdenskommission for miljø og udvikling med Gro Harlem Brundtland i spidsen. Opgaven var at udarbejde "a global agenda for change" (WCED, 1987, s. 11) og udstikke retningslinjerne for bæredygtig udvikling. Brundtland kommissionen resulterede fire år efter i rapporten *Our Common Future*, der ofte bruges som udgangspunkt for definitionen af bæredygtighed i form af rapportens definition af bæredygtig udvikling: "Sustainable development

is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs.” (WCED, 1987, s. 54)

Her gøres bæredygtighedsbegrebets fremtidsperspektiv eksplicit. Den nuværende generation skal kunne dække sine behov uden at forringe fremtidige generationers mulighed for at dække deres behov. Begrebets fremtidsaspekt må dog siges at være gældende siden begyndelsen. Mens nogle teoretikere som fx Gifford Pinchot i starten af det 20. årh. argumenterede for prioriteringen af nutidige generationers behov over fremtidige, understregede han samtidig hensynet til kommende generationer som et moralsk krav (Arler, 2017, s. 18). Generelt må overvejelser om bestandig udnyttelse af ressourcer ideelt betyde, at denne udnyttelse om muligt sikres over flere generationer.

Brundtland rapporten beskriver, hvordan menneskeheden har evnen til at skabe bæredygtig udvikling (WCED, 1987, s. 24), og pointerer i sit afsnit om beskyttelsen af dyre- og plantearter: “There is still time to save species and their ecosystems. It is an indispensable prerequisite for sustainable development. Our failure to do so will not be forgiven by future generations.” (WCED, 1987, s. 166) Kristensen og Toft påpeger det normative aspekt i Brundtlandrapportens fokus på fremtidige generationers afhængighed af nuværende generationers handling: “If humanity actually possesses the *ability* to ensure sustainable development, as stated in the Brundtland definition, it becomes a matter of *acting on, what one should do.*” (Kristensen & Toft, 2014, s. 264) Brundtlandrapporten beskriver, hvordan vi ved ikke at leve op til retningslinjerne for bæredygtig udvikling, vil skade fremtidige generationer. Den nuværende generation har dermed en moralsk obligation på at handle.

Brundtland rapporten beskriver foruden en moralsk obligation på tværs af generationer samtidig et globalt hensyn, der strækker sig på tværs af landegrænser. Bæredygtig udvikling har som mål, at alle klodens mennesker får dækket deres behov: “Sustainable development requires meeting the basic needs of all and extending to all the opportunity to satisfy their aspirations for a better life.” (WCED, 1987, s. 54). Bæredygtig udvikling må samtidig ske med hensyn til miljøet. Strategien for bæredygtig udvikling defineres som i brede træk at have til mål at skabe harmoni mennesker imellem samt mellem menneskeheden og naturen (WCED, 1987, s. 73).

Brundtland rapporten udvidede forståelsen af bæredygtighed til at indeholde et miljømæssig, socialt og økonomisk aspekt. Ved at bevæge sig fra et spørgsmål om vedvarende udnyttelse af arts- og stofspecifikke ressourcer til et begreb, som omfattede både miljø, økonomi og sociale hensyn, ændredes karakteren af begrebet bæredygtighed fra et overvejende naturvidenskabeligt spørgsmål til et samfundsvidenskabeligt (Lübcke, 1995, s. 374). Lübcke pointerer dog, hvordan denne udvidelse giver mening, når det kommer til forholdet mellem mennesket og de økosystemer, det indgår i. En form for økonomisk bæredygtighed er en forudsætning for social bæredygtighed, og denne økonomiske bæredygtighed er afhængig af en miljømæssig bæredygtighed, der sikrer ressourcebrug. Miljømæssig bæredygtighed vil samtidig ikke være muligt, hvis ikke økonomiske og sociale systemer indrettes på en miljøforsvarlig måde (Lübcke, 1995, s. 379). Dog fastslår Lübcke, at optimeringen af bæredygtigt afkast indenfor de forskellige områder nødvendigvis må blive en prioriteringssag. Når fx naturområder inddrages til landsbrugsjord eller bymæssig bebyggelse eller modsat bevares til fordel for biodiversitet. Eller når økonomisk optimering viger til fordel for sociale eller miljømæssige interesser. Bæredygtighed er således i sidste ende et spørgsmål om, hvilke værdier, man sætter højest (Lübcke, 1995, s. 379-80).

Kristensen og Toft udleder tre gennemgående narrativ fra bæredygtighedsbegrebet. Som det første beskriver bæredygtighed et valg, mennesket må gøre, mellem noget, der er bæredygtigt og noget, der ikke er. Som det andet indeholder bæredygtighedsbegrebet et fremtidsperspektiv, som samtidig er dybt forbundet med nutiden: Det, vi gør nu, vil have konsekvenser for fremtiden. Som det tredje er bæredygtighed et narrativ om at finde balance og beskytte det, der er værdifuldt for mennesker. Her står bæredygtighed som modpolen til destruktionsen af det, som er værdifuldt for mennesket (Kristensen & Toft, 2014, s. 261-62). Arler definerer ligeledes grundlæggende bæredygtighed som en bestræbelse for på længere sigt at sikre noget, som synes truet. Usikkerheden opstår dog, når man skal definere, hvad dette "noget" er, og hvor hvem, det skal bevares (Arler, 2017, s. 39).

Både Lübcke (1995) og Arler (2017) definerer en svag og stærk tolkning af bæredygtighed, vurderet efter den accepterede ombytningsgrad af vores omgivelser: I hvor stor grad skal vores planet og samfund bevares i præcis samme tilstand, som vi modtog det? I en stærk tolkning af bæredygtighed skal planeten gives videre til kommende generationer i præcis samme stand, som vi modtog den. Dette vil principielt udelukke brugen af ikke-fornybare ressourcer. I en svag grad af



bæredygtighed kan alt substitueres eller opgøres i økonomisk værdi. Det gør således ikke noget, at en ressource bliver opbrugt, hvis den kan udskiftes af en anden eller hvis den maksimerer det samlede kapital. Imellem disse yderligheder kunne man vurdere nogle ressourcer som ombyttelige, mens andre unikke goder som fx dyre- og plantearter eller kulturobjekter og ideer som demokrati og menneskerettigheder kan ønskes bevaret (Arler, 2017, s. 41).

Både en meget stærk og en meget svag tolkning af bæredygtighed beskrives af Arler som et forsøg på neutralitet i spørgsmålet om hvilke behov, bæredygtighed skal sikre. Her kan spørgsmålet enten forsøges undgået ved at videregive i præcis samme stand eller ved blot at holde en fast ressourcekapital intakt, således det løbende frit kan vurderes, hvorledes denne kapital forvaltes (Arler, 2017, s. 33-34). I praksis er begge muligheder dog svært ladsiggørlige. Det er svært at forestille sig, hvordan det skulle være muligt at fastholde det præcise ressourceniveau som på nuværende tidspunkt. Selv brug af genanvendelige ressourcer kan principielt være udelukket, da der ikke kan undgås at ske en forringelse over tid (Arler, 2017, s. 33). Ligeledes er en opgørelse af alt i kapital svært at forestille sig uden denne tilgang til verden ikke vil medføre en reduktionisme af den menneskelige tilværelse (Lübcke, 1995, s. 375). Begge holdninger kan samtidig ikke siges at være helt værdineutrale. Det er ikke nødvendigvis en neutral holdning at vurdere, at planeten og samfundets nuværende tilstand er præcis den tilstand, der skal fastholdes fremadrettet. Ej heller, hvis alle værdier ses som udskiftelige i forhold til deres værdi for mennesker. En sådan antropocentrisk opfattelse bliver udfordret af de, som mener, dyre- og plantelivet har en værdi i sig selv. Et andet forsøg på neutralitet kan være at identificere særlige goder, som ingen kan leve uden, og som derfor udgør en absolut basis for menneskets overlevelse, der dermed ikke kan substitueres. Selv basale behov for et menneskeliv kan dog være svære at fastsætte uden at måtte vurdere, hvad der udgør basale behov for et godt liv (Arler, 2017, s. 35).

Kristensen og Toft påpeger bæredygtighedsbegrebets lighed med Kants kategoriske imperativ: "Act so that the maxim of thy will can always at the same time hold good as a principle of universal legislation".

It implicitly lies in the Brundtland definition that the present generation should shape the world to be "handed over" to the next generation in the same condition, as they themselves would want, thus connoting Kant's im-

perative. [...] Unlike unsustainability, one may argue that sustainability can hold good as a universal principle, meaning that if you advocate sustainability over unsustainability, you live up to your ethical responsibility.  
(Kristensen & Toft, 2014, s. 264-65)

At handle bæredygtigt bliver således forbundet med at handle på etiske overbevisninger om hvilken verden man ønsker at videregive til fremtidige generationer. Begrebet opfordrer til en altruisme, der strækker sig i rum, på tværs af landegrænser og i tid, på tværs af generationer.

Dette kan betyde at gå på kompromis med egne umiddelbare behov og ønsker til fordel for generationer, som endnu ikke er født eller befolkningsgrupper, man aldrig selv vil møde.

Kristensen og Toft pointerer, hvordan denne manglende konkrete situation, hvori vi står overfor dem, vi har mulighed for at hjælpe, muligvis er et grundlæggende problem, når det kommer til bæredygtig handling. Vi konfronteres ikke direkte med et moralsk incitament i form af en konkret person i nød (Kristensen & Toft, 2014, s. 268). Brundtland rapporten pointerer ligeledes behovet for at handle baseret på fælles interesser og rejser problemstillingen: "How are individuals in the real world to be persuaded or made to act in the common interest?" (WCED, 1987, s. 57)

Når bæredygtighed således fordrer til at handle på en etisk overbevisning, er spørgsmålet om moralsk motivation alene er nok til at drive bæredygtig handling.

## 2.

### Moralsk motivation

Moralsk motivation beskriver den motivation, der leder en person til at handle i overensstemmelse med, hvad der er moralsk rigtigt. Dette antager, at der findes en objektiv sand morallov. Ifølge en mere subjektiv tilgang til moral, vil moralsk motivation betyde den motivation, der leder en person til at handle i overensstemmelse med, hvad personen mener er moralsk rigtigt (Lübcke, 2010, s. 492).

Ideen om moralsk motivation udspringer af observationer, at mennesker generelt føler sig motiveret til at gøre, hvad de vurderer som det moralsk rette at gøre. Hvis man ændrer sin opfattelse af det rette at gøre, vil motivationen flytte med og matche denne nye forståelse. Hvis

jeg fx har været motiveret til at gøre en handling i god tro, men senere opnår en ny indsigt, der får denne handling til at modstride mine værdier, vil jeg i en eller anden grad føle mig mindre motiveret til at udføre denne handling, end jeg gjorde før (Rosati, 2016, ¶1).

Spørgsmålet om moralsk motivation bliver interessant, når vores moralske vurderinger kommer i konflikt med vores ellers umiddelbart foretrukne handling. Denne konflikt bliver ofte opstillet som en modstrid mellem moral og egeninteresse (Rosati, 2016 ¶Moral motivation). Jeg kunne fx komme i dilemma mellem overbevisningen, at det rigtige ville være at aflevere en aluminiumsdåse til genanvendelse og det faktum, at det ville være meget lettere for mig bare at smide aluminiumsdåsen direkte i skraldespanden. Dette er dog en forsimplet beskrivelse af fænomenet, og den filosofiske diskussion omkring emnet kan netop også stille spørgsmålstejn ved forestillingen om konflikten mellem egeninteresse og moral. Kunne det fx være i vores egeninteresse at handle moralsk? Dette lægger op til spørgsmål om menneskets natur: Har mennesket en tilbøjelighed til at handle i sympati med andre mennesker således, at moralsk adfærd bringer individet glæde? Mens vi samtidig generelt forstår individer som at handle i overensstemmelse med sine værdier, er det utallige eksempler på, at dette ikke altid er tilfældet. Lige så interessant som moralens motivation er fænomenet, at mennesket kan handle i modstrid med sine moralske overbevisninger.

Generelt vil diskussionen om moralsk motivation beskæftige sig med forbindelsen mellem en moralsk dom og motivation. Her lyder to grundlæggende spørgsmål, hvorvidt en moralsk dom nødvendigvis vil motivere til handling eller kun når andre betingelser er opfyldt; og hvorvidt en moralsk dom i sig selv har evnen til at motivere eller kun i kraft af en anden motivationskilde (Rosati, 2016, ¶3).

Hvorvidt man er tilhænger eller modstander af den humane teori er centralt i spørgsmålet om den moralske doms motivationsevne. Den humane teori går ud på, at en tro ikke i sig selv kan motivere til handling, medmindre den akkompagneres af en i forvejen eksisterende lyst eller tilbøjelighed i individet til at gøre denne handling. Dvs. at en person ikke nødvendigvis vil blive motiveret til at udføre en handling på trods af at have vurderet den som moralsk rigtig, hvis ikke denne dom sammenfalder med en lyst eller anden intrinsisk motiverende tilstand, fx lysten til at blive anerkendt af sine medmennesker eller at hjælpe en, man holder af. Modstandere af den

humeanske teori vil til gengæld mene, at en moralsk vurdering kan føre til motivation uafhængigt af en sammenfaldende lyst. Fx vil bare bevidstheden om det rigtige ved at holde et løfte motivere dertil. Andre modstandere af den humeanske teori vil argumentere, at den kognitive viden om det moralsk rette i sig selv vil generere den lyst, der således motiverer handlingen. Således vil tilhængere af anti-humeansk teori ofte argumentere for kognitive årsager til en person ikke bliver motiveret til moralsk handling såsom en manglende bevidsthed om det etiske dilemma (Rosati, 2016, ¶3.1).

To grundlæggende positioner i spørgsmålet omkring moralsk motivation er internalisme og eksternalisme. Her skelnes der mellem, om motivationen til en moralsk rigtig handling udspringer fra selve forestillingen af en handling som moralsk rigtig eller eksternt af denne opfattelse. Spørgsmålet er altså, om en moralsk dom har en intrinsisk eller instrumentel motivationskraft – enten en motivation i sig selv eller som middel til at opnå noget andet.

Ifølge en internalistisk opfattelse vil et individs vurdering af en handling som det moralsk rigtige at gøre altid medføre en iboende motivation for at udføre denne handling. Ifølge en stærk variant af internalisme vil man nødvendigvis udføre den handling, man er overbevist om er moralsk rigtig. En svagere variant af internalisme mener blot, at vurderingen af noget som moralsk rigtigt vil medføre en tilbøjelighed til at ville udføre denne handling, mens stærkere modstridende motiver kan betyde, at man ikke udfører handlingen. Ifølge en eksternalistisk opfattelse lægger en egentlig motivation for at handle moralsk eksternt selve vurderingen af noget som moralsk rigtigt. Her er man i stedet motiveret til at handle moralsk, fordi man fx frygter sociale sanktioner eller bebrejdelse ved at handle på en måde som man ikke mener er moralsk (Lübcke, 2010, s. 493).

Denne diskussion bliver relevant i en bæredygtighedskontekst, hvis man ser bæredygtighed som en etisk overbevisning. Vil vi i så fald kunne forvente nogen at handle udelukkende ud fra en overbevisning om, hvad der er bæredygtigt? I så fald skulle måden at opnå handling være at udbrede viden om bæredygtighed, så personer er i stand til at vurdere, hvad en bæredygtig adfærd og strategi vil være. Eller kommer vi længere ved at koble de bæredygtige valg til andre motiverende incitamenter? I så fald er problemet ikke, at viden omkring bæredygtighed mangler, men nærmere, at der må skabes incitamenter til at gøre disse valg ved fx at gøre valget lettere udførligt eller økonomisk ønskeligt.

I denne afhandling tages udgangspunkt i Hannah Arendt og Alenka Zupančičs bidrag til disse spørgsmål.

### 3.

## Hannah Arendt Menneskets vilkår

Litteraturhenvisninger i dette kapitel henviser til Hannah Arendts *Menneskets vilkår* (2005).

Hannah Arendt ønsker i *Menneskets Vilkår* at beskæftige sig med "Hvad det er, vi gør" (s. 37).

Nærmere bestemt optegner hun tre fundamentale former for menneskelig aktivitet samlet under betegnelsen *Vita Activa*. De tre aktivitetsformer – arbejde [*labor*], fremstilling [*work*] og handling [*action*] – er ifølge Arendt fundamentale i og med de hver svarer til et grundlæggende vilkår for menneskets eksistens på Jorden; henholdsvis liv, mundanitet og pluralitet (s. 36-37).

Arendt fremstiller en samtidsanalyse, hvori hun beskriver, hvordan det moderne samfund har givet handlingen trange kår. Med en analyse af hovedsageligt sprogbruget og filosofien i antikkens Grækenland og Rom prøver Arendt at genfinde, hvordan vores moderne samfund brød med det antikkens græske *polis*, hun anser som idealet for handlingsrum.

### Arbejde, fremstilling og handling

Arendt bygger sin handlingsfilosofi på en skelnen af menneskets aktiviteter i tre kategorier: Arbejde, fremstilling og handling. Disse kan let komme til at fremstå som en hierarkisk udvikling fra det dyriske arbejdsmenneske *animal laborans* til det fremstillende *homo faber* og til sidst det ypperste politiske og handlende menneske. Ikke desto mindre er alle tre aktivitetsformer afhængige af hinanden og skal ses i en sammenhæng. I og med de alle udspringer af grundlæggende vilkår ved den menneskelige tilværelse, kan ingen af dem helt undværes.

## Arbejde

Aktiviteten arbejde udspringer af grundvilkåret liv: Det faktum, at mennesket er en levende organisme, og dermed må udføre en nødvendig, daglig anstrengelse for at modarbejde sit eget forfald og skaffe livsnødvendige stoffer, der kan optages i kroppen og omdannes til ny arbejdskraft (s. 37). Arbejde er derfor kendetegnende ved at være både livsnødvendigt og tilbagevendende. Det er et arbejde, som aldrig slutter - Man bliver sulten igen i morgen.

Grundvilkåret liv i form af den daglige opretholdelse af egen organisme er et vilkår, mennesket deler med resten af dyreriget, hvilket reflekteres i Arendts valgte begreb for det arbejdende menneske: *animal laborans* – Det arbejdende dyr. Om end *animal laborans* kan beskrives som den mest højtstående af Jordens dyrearter (s. 101), finder vi på dette niveau endnu ikke det, der adskiller mennesket fra resten af dyreriget.

Eftersom arbejde dog er absolut nødvendigt for menneskets overlevelse, kan man kun frasige sig arbejdet, ved at overføre det til en anden og dermed sørge for, at andre skaffer én sine livsnødvendigheder. Dette var ifølge Arendt antikkens oprindelige retfærdiggørelse og begrundelse for slaveri: Det var nødvendigt, at nogen tog sig af arbejdet, for at andre kunne hæve sig over denne nødvendighed delt med resten af dyreriget og forfølge de aktiviteter, der gjorde én til et menneske (s. 100-01). Mennesket kan ligeledes blive midlertidigt frigjort fra arbejdet gennem evnen til at producere overskud. Menneskets arbejdskraft er ikke nødvendigvis opbrugt, når man har produceret nok subsistensmidler til egen overlevelse. Således kan én persons arbejde producere nok til at dække flere livsprocesser. Kendetegnende for arbejdets produkter er dog, at de er skabt for igen at skulle konsumeres. Lige meget hvor stort et overskud, man opbygger af konsumvarer, vil det derfor altid blot gå til spilde, hvis ikke de konsumeres (s. 120). Det oplagte eksempel er en ophobning af fødevarer, som forrådner, hvis ikke det bliver spist. Det vil derfor altid være nødvendigt kontinuerligt at skabe nye konsumvarer.

Arendt beskriver arbejdets produkter som at være de mindst mundane – de mindst holdbare, - men samtidig også de mest naturlige menneskeskabte ting, grundet dets stærke tilknytning til livets cykliske bevægelse.

Livet er en proces, som overalt forbruger, nedbryder og eliminerer det bestandige, indtil den døde materie, der selv er resultat af små, singulære, cykliske livsprocesser, vender tilbage til naturens eget altomfattende kredsløb, som hverken har begyndelse eller slutning, og hvor alle naturtingene pulserer i én uforanderlig gentagelse hinsides døden (s. 110).

Arendt opfatter naturen som en uendelig og utrættelig cyklus af nedbrydning og genkomst. Arbejdets konsumvarer opstår således fra naturen, hvorefter de enten ved optagelse i menneskets livsproces eller gennem forrådnelse vender tilbage til naturprocessen igen (s. 110). I kraft af sin evigt cykliske bevægelse kender naturen ikke til død. Forfald er forbundet med genkomst, og genkomst med forfald. *Animal laborans* opnår selv udødelighed i denne cyklus på linje med andre dyr i kraft af artens overlevelse. Dermed opnår *animal laborans* udødelighed gennem samme logik, hvormed Arendt beskriver alle dyrearter som også at være udødelige: Så længe arten består, er individet ikke vigtigt. Hvad der her dog adskiller mennesket fra naturen og dyreriget – og gør *animal laborans* form for udødelighed utilstrækkelig for mennesket - er en lineær oplevelse af fødsel og død af unikke og uerstattelige individer, der forsvinder for aldrig at komme igen. Mennesket har et unikt kendskab til døden som en evig afslutning på et unikt livsforløb (s. 110-111).

På grund af menneskeindividets unikhed, oplever det ikke en udødelighed ved at genopstå gennem nye generationer af menneskearten. Naturens cykliske bevægelse opfattes derfor for mennesket ene som et forfald, der truer med at nedbryde unikke individer eller de unikke genstande, mennesket kan skabe ved at inddrage ting fra naturen og give dem en særlig betydning (s. 111). For at føle sig hjemme i verden, har mennesket et behov for at skabe en vedvarende kunstig virkelighed omkring sig, der værner mod individets forsvinden (s. 37). I denne verden er *animal laborans* produktion af konsumvarer en utilstrækkelig aktivitet i og med, det aldrig vil sætte sig varige spor i verden.

### Fremstilling

Fremstilling kendetegnes af Arendt ved dets produktion af ting, hvis succeskriterie er holdbarhed.

Selvom fremstillingens produkter kan opslides, er det ikke som med arbejdets konsumgenstande selve hensigten med produktet (s. 144). Aktiviteten fremstilling udspringer af grundvilkåret mundanitet, oversat fra det engelske *worldliness* og tyske *Weltlichkeit* (s. 322).

Fremstilling er den aktivitet, der modsvarer det unaturlige ved det væsen, hvis dødelighed ikke bliver opvejet af artens endeløse livscyklus og ikke er indlejret i denne. Fremstilling tilvejebringer en "kunstig" verden af ting, som er tydeligt forskellig fra alle naturlige omgivelser. Det individuelle liv har hjemme inden for grænserne af denne tingsverden, fordi den er skabt for at overleve og transcendere de naturlige omgivelser (s. 37).

Behovet for fremstilling udspringer af menneskets oplevelse af en unik livslinje fra fødsel til død, der ikke kan forenes med naturens cykliske bevægelser. Mennesket må derfor bygge en kunstig, vedvarende objektverden for at kunne transcendere sin egen dødelighed. De fremstillede ting stabiliserer menneskelivet og giver en følelse af identitet knyttet til en vedvarende verden og faste objekter, der ikke blot forsvinder eller ændres fra dag til dag i naturens evigt cykliske bevægelse (s. 144-45).

*Homo faber* skaber med henblik på et særligt ønsket mål. Tilgangen beskrives af Arendt som grundlæggende instrumentel. Målet helliger midlerne, og retfærdiggør fx den vold, der gøres på naturen, når ressourcer udvindes og omdannes for at fremstille et produkt. I modsætning til arbejdets produkter, der netop karakteriseres ved ikke at sætte sig varige spor, men forsvinde tilbage til naturen, de opstod fra, er fremstillingens produkter karakteriseret ved at blive udskilt fra naturen, når mennesket omdanner naturens materialer til eget brug (s. 113).

Målet er styrende for fremstillingsprocessen, der bestemmes ud fra dets egnethed i forhold til det ønskede mål. Selvom det færdige produkt i første omgang er målet for processen, omdannes det også efterfølgende som middel til en videre proces enten som en bytte- eller salgsvare, eller et redskab til en ny proces eller som "en ting, hvis bestandighed gør verden magelig og beboelig." (s. 158). *Homo fabers* fremstillinger vil aldrig være målet i sig selv. Dette skyldes ifølge Arendt *homo fabers* iboende mangel i at kunne skelne mellem nytte og mening. *Homo fabers* produkter er brugsgenstande, som altid skal bruges *for at*, og derfor ikke i sig selv kan blive den egentlige mening (s. 159). Den filosofi som ligger til grund for *homo fabers* nytteværdi er ifølge Arendt en



antropocentrisk utilitarisme (s. 160), men heri mister tingene deres intrinsiske værdi. *Homo faber* beskrives af den grund som at befinde sig i en flygtig verden, der ene består af midler til mål, som mister betydning så snart, målet er nået. Der er derfor ifølge Arendt brug for endnu en form for menneskelig aktivitet, hvori ting og individers unikke karakter og værdi kan komme til udtryk: "Sikkert er det, at målet hverken kan være arbejdets og det biologiske livs tvingende nødvendighed eller den instrumentelle utilitarismes brug og fabrikation." (s. 178) Således ser Arendt en højere mening med menneskets tilværelse end blot at holde sig i live eller at skabe nyttige genstande. Den mening skal findes hos mennesket som handlende og talende væsen.

### Handling

Handling udspringer ifølge Arendt af grundvilkåret Pluralitet. Hermed menes, at mennesket altid vil leve omgivet af andre mennesker. Pluralitet opstår, eftersom vi som menneskeart deler nok karakteristika til at kunne forstå hinanden samt generationer både før og efter os, men samtidig skal ses som en samling af unikke individer med forskellige perspektiver, interesser og værdier (s. 180). Hvis mennesker ikke delte visse ligheder, ville vi ikke være i stand til at forstå hinanden og finde fælles meningsgrundlag, ligesom vi ikke ville være i stand til at forstå og tage højde for fremtidige generationers behov og dermed sikre menneskeartens beståen. Hvis mennesker ikke var forskellige, ville det til gengæld være umuligt at skelne personer fra hinanden, mens tale og handling ville være " [...] en unødvendig luksus og en uforudsigelig forstyrrelse af de almindelige adfærdslove" (s. 37). Havde mennesket identiske behov og ønsker, ville tegn og lyde ifølge Arendt være tilstrækkelig kommunikation. Eftersom det ikke forholder sig sådan, må man gå ud fra, at mennesket har haft brug for et komplekst sprog til at kunne udtrykke forskellige perspektiver (s. 180).

Mens fremstilling skaber en fælles materiel verden, udspiller handlingen sig i det ikke-materielle væv af menneskelige relationer, hvori mennesket skaber en fælles mening i deres verden. Det er dette væv, der muliggør fx en fælles forståelse om begivenheder, normer eller kulturformer. Selvom handlingens ikke-materielle produkter kan bevares i nedskrevne tekster eller kunstværker, overleveres de kun i sin levende form i kraft af sin aktualitet (s. 188). Handlingen skaber ikke som fremstilling håndgribelige og robuste spor. Du vil ikke kunne fremvise en norm på samme måde som *homo faber* kan fremvise et bord. Alligevel har normer en indflydelse på menneskets

livsførelse, men den eksisterer netop også kun, så længe menneskets aktuelle handling lader sig påvirke heraf.

Fordi Arendts handlings-begreb er tæt knyttet med meningsdannelse, er handling og tale tæt forbundne:

Den handling, som han påbegynder, afslører sig for menneskene gennem ord, og selv om hans handling muligvis lader sig opfatte i sin blotte fysiske tilsynskomst uden at være ledsaget af ord, bliver den først meningsfuld i kraft af det talte ord, igennem hvilket han giver sig til kende som handlende person og meddeler, hvad han gør, gjorde og har tænkt sig at gøre. (s. 183)

Handling skal hos Arendt ikke forstås som en blot bevægelse. Fordi Arendts handling foregår i meningsrummet mellem mennesker, er det nødvendigt, at handlingen gennem sproget kan fremstille sin mening og hensigt. Den skal kunne indskrive sin betydning i menneskets fælles meningsverden. Arendts fokus på handlingens kollektive aspekt bliver her tydelig. Intet individ kan have fuld kontrol over sin egen handlings udvikling og afslutning, fordi enhver handling altid vil falde tilbage på et allerede eksisterende væv, hvori konsekvenserne udspilles og påvirker andre mennesker end blot den individuelt handlende. Fordi handling foregår i dette netværk af mennesker med forskellige viljer og intentioner, når selve handlingen næsten aldrig sit oprindelige mål (s. 187-88). Konsekvensen af en handling kan fortsætte og vokse så længe menneskeheden eksisterer (s. 233).

Selvom det kollektive handlingsrum er forbundet med en stor usikkerhed, tiltrækker det dog som fremtrædelsesrum, fordi netop dets pluralitet skaber muligheden for at gøre en objektiv virkelighed ud af ikke-materielle fænomener som identitet, værdier og meninger. Arendt skelner mellem familiens private fællesskab og det politiske rum, da familien ifølge Arendt kun kan forlænge og flerdoble ens egen position med forskellige perspektiver og aspekter (s. 79). Man har brug for det politiske rum, hvori emner kan diskuteres fra vidt forskellige positioner, og man dermed kan finde en fælles virkelighed, når objekter anerkendes fra forskellige positioner:

Kun dér, hvor ting kan ses af mange og i en mangfoldighed af perspektiver uden at miste deres identitet, og hvor de tilstedeværende dermed kan er-

kende, at de ser det samme på et utal af forskellige måder, kan den mundane virkelighed træde frem på en sand og troværdig måde. (s. 79-80)

Handling er hos Arendt tæt forbundet med evnen at begynde noget nyt. Begyndelsen skal her forstås som, at noget nyt hænder, der ikke kunne forventes ud fra tidligere hændelser. Det er derfor kendetegnet af en uforudsigelighed (s. 182). Mennesket er ifølge Arendt i kraft af sin blotte fødsel som et unikt individ i stand til at begynde noget nyt, når der tages initiativ. Hvis det enkelte menneske som hos andre dyrearter skulle ses som blot et nyt led i rækken af menneskearten, ville den menneskelige eksistens være forudsigelig. I kraft af at være et unikt individ, opstået af ingenting - eftersom ingen som dette individ har eksisteret før - er selve menneskets fødsel i sig selv en hændelse, der kan starte en uforudsigelig kausalrække (s. 182).

Dette betyder ikke, at mennesket nødvendigvis starter noget nyt, da dette også kræver et initiativ. Dog har ethvert menneske evnen dertil. Arendts handlingsfilosofi har dermed et meget positivt syn på menneskets frihed til at handle. Fordi mennesket som unikke individer bliver født, har de en evne til at begynde noget nyt og skabe nye kausalitetsrækker på en måde, intet andet levende væsen kan: "Med menneskets skabelse blev begyndelsen sat i verden som et princip, hvilket naturligvis blot er en anden måde at sige, at friheden som princip blev skabt med mennesket og ikke før." (s. 182)

### Drivkraften for det handlende menneske

Skærrer man Arendts tre aktivitetskategorier helt ind til benet, finder man en umiddelbar logisk udvikling, der driver mennesket gennem aktiviteterne fra arbejde til fremstilling og handling. *Animal laborans* arbejder dagligt for at holde sig i live, men ønsket og behovet for vedvarende tingsobjekter skaber grundlaget for *homo faber*, der til gengæld må søge en intrinsisk mening med sin fremstilling og tilværelse hos det handlende menneske (s. 236).

Hvad er det dog helt præcist, der motiverer mennesket gennem disse aktiviteter? Hvad er det, der gør, at mennesket begiver sig ind i handlingsrummets komplekse verden, hvor kædereaktioner sættes i gang, der kan have uberegnelige og ukontrollerbare konsekvenser?

*Animal laborans* gentagende møje og last beskrives af Arendt som at være motiveret af den største drivkraft "[...] fordi selve livet afhænger af den" (s. 102-03). Så længe et menneske ønsker

at holde sig i live, har man en meget håndgribelig motivationskilde for at arbejde – eller sørge for, at andre arbejder for én.

Arendt tilskriver samtidig selve arbejdsaktiviteten en drivkraft i form af en "arbejdets velsignelse" eller "arbejdsglæde", hvor mennesket oplever en ren fryd ved at være i live ved at følge naturens cykliske rytme af slid og hvile, arbejde og konsumtion (s. 118).

På det mest elementære niveau er den møjje og anstrengelse, som er forbundet med anskaffelsen af livsnødvendighederne, og den nydelse, som er forbundet med at "inkorporere" dem, så tæt forbundne i den biologiske livscyklus, hvis gentagne rytme betinger menneskelivets unikke og retlinjede fremdrift, at den fuldendte ophævelse af al smerte og arbejdsanstrengelse ikke blot vil berøve det biologiske liv dets mest naturlige glæder, men også fratage den specifikt menneskelige livsform sin livlighed og vitalitet (s. 129).

Selvom mennesket har en unik retlinjet oplevelse af et individuelt liv og dermed ikke fuldt føler sig hjemme i arbejdets cyklus, argumenterer Arendt her, at mennesket ikke kan gøre sig fri af grundvilkåret liv. Mennesket er som biologisk organisme en del af naturens cyklus og oplever dermed en helt grundlæggende glæde ved at indgå i denne rytme af anstrengelse og belønning, produktion og konsumtion. Det er glæden over samme cykliske proces, der driver samtlige levende væsner. Hvis man følger argumentet ud, lyder det, at hvis ikke man oplevede en glæde over denne cykliske proces, der ifølge Arendt er et grundlæggende element ved livet, kunne man spørge, hvad der overhovedet ville motivere levende væsner til at holde sig i live? Der må i livets mest basale vilkår udspringe en livsglæde, der motiverer organismer igennem livets medfølgende anstrengelser. Arbejdet indeholder altså ifølge Arendt både en væk-fra-døden motivation, men samtidig en hen-imod-livet, hvori lyksalighed udspringer af den simple cyklus af anstrengelse og belønning. Ifølge Arendt kan varig lykke kun findes i denne cyklus af udmattelse og nydelsesfuld rekreation. Alt, der forstyrrer denne cyklus, vil dermed ødelægge den elementære glæde ved at være i live. Det kan være, hvor udmattelse og anstrengelse ikke følges op ad nydelse og belønning, men blot mere anstrengelse eller elendighed. Det kan samtidig være ved ophævelsen af

anstrengelse, hvor ubesværet konsumtion og nydelse fører til kedsomhed og oplevelse af impotens (s. 119).

Arendt understreger, hvordan *animal laborans* lyksalighed over den rytmiske arbejdsgang ikke skal forveksles med den kortvarige glæde eller lettelse, der opstår ved en fuldført opgave. Den skal derfor ikke kan forstås som samme drivkraft, der leder *homo faber* i sin fremstillingsaktivitet (s. 119). Hvad driver i så fald *homo faber* og ikke mindst det handlende menneske? Hvis mennesket kun oplever en vedvarende lyksalighed gennem arbejdets cykliske rytme, hvad motiverer i så fald mennesket til at bryde ud af denne cyklus, hvori man finder sin vitalitet og livsglæde?

Belønning for *animal laborans* møje og besvær ligger ifølge Arendt "[...] i naturens frugtbarhed, i den stiltiende tillid til, at dén som med "møje og besvær" har udrettet sit, forbliver en del af naturen i kraft af sine børns og børnebørns fremtid" (s. 118). Således indgår *animal laborans* i naturens cyklus på linje med alle andre dyrearter ved så at sige at "genopstå" i kraft af de næste generationer.

Som vi har gennemgået, er dog det, der netop adskiller mennesket fra resten af dyreriget, at mennesket ikke oplever samme udødelighed blot ved artens overlevelse. Ideen om mennesker som unikke individer fremfor en menneskerace af ens natur er helt grundlæggende for Arendts filosofi. Det er derfor nødvendigt for Arendt at bevare en uundfangelig individuel kerne i menneskets væsen: Der er noget undefinerbart og unikt i mennesket, der hæver det over blot at være en avanceret dyreart. Et individets *hvem*, som aldrig kan beskrives uden uundgåeligt at blive til en beskrivelse af *hvad*, vi er (s. 39-40). Vi kan forklare, at en person er et menneske, har den blodtype, testede som dén persontype i MBTI-testen, arbejder der og der, er opvokset i den kultur, har de interesser, men disse beskrivelser vil aldrig fuldt indfange, *hvem* personen er.

Arendts insisteren på menneskeindividets unikum kommer ligeledes til udtryk, når hun understreger, hvordan hun i *Menneskets vilkår* ikke kortlægger menneskets natur, men i stedet ønsker at finde de fælles vilkår, mennesker deler i kraft af at være menneske, og som dermed vil betinge – men ikke fuldt bestemme – et menneskeliv. Intet vilkår betinger mennesket absolut (s. 40). Mennesket beskrives af Arendt som et betinget væsen. Det vil sige, at alt mennesket inddrager i sin verden, bliver et vilkår for dets eksistens (s. 38). Således former fx vores skabte tingsobjekter vores væsen, ligesom de meninger, der opstår i fællesskab, vil betinge, hvad det vil

sige at være et menneske. Menneskets natur kan derfor ændre sig gennem de vilkår, vi lever under.

Forståelsen af det enkelte menneskeliv som noget unikt, maler Arendts forståelse af det mest grundlæggende vilkår for menneskets eksistens, der er intimt forbundet med alle tre former for menneskeaktivitet: fødsel og død eller fødthed og dødelighed (s. 37-38). Fødsel og død er umiddelbart et vilkår, mennesket deler med resten af dyreriget, men Arendt mener med fødthed og dødelighed særligt menneskets oplevelse af noget unikt, som opstår og forsvinder. Mennesket kan derfor ikke føle sig hjemme i naturens cykliske bevægelse i kraft af sin arts overlevelse, da den reelle oplevelse for mennesket, er at være noget unikt som forsvinder for aldrig at komme igen. "De dødeliges opgave" vil derfor være at frembringe ting i form af værker, gerninger og ord, der kan gøre sig fortjent til en plads "i bestandighedens orden" (s. 47)

Grundvilkåret fødthed skal både forstås som menneskets evne til at skabe nyt og dermed at handle i kraft af det unikke individs opståen i verden. Fødtheden beskrives samtidig som menneskets opgave at sørge for fremtiden og at sikre, at livet og verden er rede til at modtage og opfostre nyfødte (s. 38). Således skal mennesket forstås som ikke blot at bekymre sig for egen levetid, men også ønske egnede levevilkår for fremtidige generationer. Uden fremtidige generationer til at værne om menneskets verden og værdier i handlingens aktualitet, vil udødelighed ikke kunne opnås (s. 77).

Individets stræben efter udødelighed beskrives af Arendt som *Vita activa*s oprindelige kilde og midtpunkt (s. 49). Arbejde modarbejder dødelighed ved at sikre både individet og menneskeartens overlevelse. Fremstilling skaber produkter, hvis bestandighed værner mod livets nedbrydelighed. Menneskelig handling kan gennem skabelsen og bevarelsen af politiske statslegemer skabe en kontinuitet, der kan fungere som grundlag for menneskets erindring og historie og dermed bevare de ikke materielle aspekter af menneskelivet (s. 49).

Arendt indsætter her endnu en motivationskilde i form af menneskets "[...] nedarvede" modvilje mod futilitet" (s. 128). Dette nedarvede karaktertræk bliver ikke yderligere uddybet, men fremstår i stedet som et faktum, der driver mennesket til at modarbejde nødvendighed, og den naturens cyklus, der hos mennesket opleves som et evigt forfald. Oplevelsen at bekæmpe det for

mennesket futile ved naturens cyklus beskrives derfor som at kunne blive en selvbekræftende aktivitet. *Homo faber* henter fx en motivation ved at udvinde materialer fra naturen og gennem omformning at fjerne dem fra naturens cyklus og dermed erfare sin egen styrke (s. 147). Arbejdets tilværelse, der ikke sætter sig varige spor i verden, opleves ligeledes som futil. Det er altså en modstand mod den futilitet en ikke-udødelig tilværelse vækker, der får mennesket til at sætte varige spor i verden.

Ønsket om udødelighed samt modvilje mod nødvendighedens futilitet vil måske være nok til at forklare motivationen fra *animal laborans* til *homo faber*. Til dels vil det også forklare det handlende menneskes motivation til at skabe og videreføre ikke-materielle aspekter ved menneskets verden. Dog virker disse argumenter stadig mangelfulde som forklaring på, hvorfor mennesket udsætter sin person for den risiko, Arendt beskriver ved at handle.

I modsætning til *homo fabers* produktion har det handlende menneske ikke kontrol over de spor, handlingen efterlader. Fremstilling adskiller sig fra både arbejde og handling ved at have en bestemt begyndelse og en bestemt, forudsigelig afslutning, når opgaven er færdig. Arbejdets cykliske rytme har ingen begyndelse eller afslutning. Mens handlingen kan have en bestemt begyndelse, har den ingen forudsigelig afslutning. Så snart handlingen indtræder i nettet af menneskelige relationer, kan alle modtage og videreføre handlingen på hver sin måde. Mens *homo fabers* fremstilling kan destrueres, hvis ikke den lever op til det ønskede mål, er handlingen irreversibel og kan ikke trækkes tilbage, hvis den ikke udfolder sig efter hensigten (s. 150). Arendt beskriver "handlingens tredobbelte pine" – resultatets uforudsigelighed, forløbets irreversibilitet og ophavsmændenes anonymitet - som netop en grund til, at det altid har været fristende at finde en erstatning til handling, hvor mennesket kan forblive i kontrol over sin gerning fra start til slut (s. 221). Så hvad er det, der gør, at vi alligevel handler ind i det usikre net af menneskelige relationer?

En del af forklaringen udspringer af, at vi ikke kan komme udenom handlingens grundvilkår pluralitet. At slippe af med pluralitet vil være at slippe af med det offentlige rum og som menneske fuldstændigt isolere sig fra sin omverden. Mennesket kan ikke frigøre sig fra at være blandt andre unikke individer, hvor netop tale og handling er måden, mennesket træder frem for hinanden og markerer sin forskellighed.

Gennem ord og gerning indfører vi os i den menneskelige verden, og denne indførelse er en slags anden fødsel, hvor vi tager vores oprindelige fysiske skikkelses nøgne kendsgerning på os og bekræfter den. Denne indførelse er os ikke påtvunget af nødvendighed, sådan som arbejde er, og den er heller ikke tilskyndet af nytte, sådan som vores fremstillingsvirksomhed er. Den kan ganske vist stimuleres af tilstedeværelsen af andre mennesker, hvis selskab vi ønsker at tilslutte os; dens drivkraft udspringer af den begyndelse, som opstod, da vi blev født, og som vi responderer på ved at begynde noget på ny ved eget initiativ. (s. 181)

Handling kan stimuleres eller motiveres af den blotte tilstedeværelse af andre mennesker, vi ønsker at være i selskab med og hvis forventninger, vi dermed kan ønske at leve op til. Dog udspringer vores handling også af det blotte faktum, at vi er født som unikke individer, og dermed kan udføre unikke handlinger blot ved at tage initiativ. Handling eller den fremtrædelse, individet gør i kraft af sin handling og tale, kræver initiativ, men det er et initiativ, som ingen ifølge Arendt kan afstå fra og stadig være et menneske. Et menneske kan fraskrive sig arbejde ved at overføre det til andre, eller fraskrive sig fremstilling og i stedet nyde og bruge allerede eksisterende ting uden selv at føje nye ting til verden. Men et liv uden tale og handling betegner Arendt ikke som et menneskeliv, fordi det i så fald ikke blev levet blandt mennesker (s. 181).

Selvom handling er risikabelt og irreversibelt, er mennesket altid allerede i det ved at være iblandt andre mennesker, der derfor altid vil danne et billede af individet ud fra dets handling og ikke-handling. Den eneste måde at forhindre afsløringen af sit "hvem" vil være "gennem fuldstændig tavshed og komplet passivitet" (s. 184) men hermed frasiger man sig også overhovedet at være et subjekt. Således må mennesket navigere dette pluralitetsrum og indskrive sin unikke fremtræden igennem tale og handling.

For det handlende menneske er det største, man kan opnå, sin egen fremtrædelse og aktualitet (s. 211). Dette er ikke et ønske, der deles af *animal laborans* og *homo faber*. *Animal laborans* ser livet selv som det vigtigste at opnå og har derfor som ypperste mål at gøre livet lettere og længere. *Homo faber* ser til gengæld sine egne skabte produkter som mere værd og mere holdbare end mennesket selv og efterstræber derfor at gøre verden mere nyttig og smuk. For begge kan



handling og tale fremstå som ” [...] lediggang, uvirksom geskæftighed og snak” (s. 211). Offentlige aktiviteter vurderes ud fra nytte i forhold til et højere mål (s. 211), ikke som mål i sig selv. Dette skyldes, at fremtrædelsen af menneskets unikke individualitet i sig selv ikke værdsættes hos *animal laborans* og *homo faber*, men:

Dette betyder ikke, at de [*animal laborans* og *homo faber*] uden videre helt kan undvære en offentlig sfære, for uden et fremtrædelsesrum og uden tilliden til tale og handling som måder at være sammen på, ville hverken det enkelte menneskes egen realitet, dets identitet, eller den omgivende verdens realitet være funderet hinsidens enhver tvivl. Den menneskelige realitetssans kræver, at menneskene aktualiserer deres egen eksistens' blotte og passive givethed, ikke for at forandre den, men for at tydeliggøre og give eksistens til det, som de ellers ville være tvunget til at gennemlide passivt. Denne aktualisering sker i de aktiviteter, der kun eksisterer som ren aktualitet. (s. 211)

Motivationen for handling sker altså på tværs af de tre aktiviteter i kraft af et behov for den tidligere nævnte fælles meningsskabelse, hvor man kan bekræfte sin egen virkelighed i fællesskabet. Selvom *homo faber* kan skabe en fælles tingsverden, er det kun gennem handling, at mennesket kan finde den fælles mening, som hæver omgivende objekter fra blot at være en bunke usammenhængende ting (s. 207). Det kan forstås som forskellen på ”en stenbygning” og ”et rådhus” eller ”en stor græsplæne” og ”en golfbane”. Handling og tale befinder sig i det ikke-materielle meningsrum, der kun eksisterer i menneskers fælles forståelse ved at anerkende samme ting fra forskellige perspektiver.

Tale og handling beskrives af Arendt som i sig selv at være noget at det mest flygtige, man kan gøre. Det er en spontanitet som opstår og forsvinder. Fremtrædelsesrum, hvor mennesket individualitet kommer til syne, kan opstå over alt, hvor mennesker omgås gennem tale og handling, men det sker ikke nødvendigvis (s. 202). Eftersom den levende handling kun kan eksistere som aktualitet, er der brug for et fænomen til at forklare, hvordan fremtrædelsesrummet og dets fælles skabte mening kan bevares selv efter den flygtige tale og handling. Dette fænomen beskriver Arendt som magt.

Magt skal hos Arendt ikke forveksles med en rå styrke til at trumfe sin mening igennem.

Magt er altid et magtpotentiale og ikke en uforanderlig, målelig og pålidelig størrelse sådan som kraft eller styrke. Hvor styrke er en naturlig egenskab ved det individ, der kan anskues isoleret, udspringer magt til gengæld af relationen mellem mennesker, der handler i fællesskab, og den forsvinder, så snart de skilles. (s. 203)

Magt-fænomenet beskrives hos Arendt nærmere som en konsensus, hvor mennesker bliver enige om en mening og handler efter denne. Den er således ikke afhængig af materielle faktorer som menneskers antal og midler (s. 203-04). Et mindretals handling kan opnå stor indflydelse over mange mennesker. Den eneste materielle faktor, som er nødvendig for dannelsen af magt, er ifølge Arendt, at folk lever tæt nok sammen til, at handlingspotentialitet altid er til stede. Magt er i så fald det fænomen, der holder folk samlet og fastholder deres indflydelse på hinanden, selv efter den spontane handling. At isolere sig fra dette fællesskab vil betyde tab af magt (s. 204). Magt er nødvendig for at fastholde et fælles meningsrum, hvor ens individ kan fremtræde. Magt er en måde at sikre sin udødelighed gennem evnen til at sikre sin tale og handlings fortsatte indflydelse, selv efter handlingen er udført. Fastsatte normer og kulturfænomener kan ses som magtfulde, da de på trods af at være ikke-materielle fortsat eksisterer i menneskets verden. Det er dog ikke givet, at magten varer ved:

Hvor magtens ikke aktualiseres, forsvinder den, og historien er fuld af eksempler på, at selv de største rigdomme ikke kan kompensere for dette tab. Magt aktualiseres kun, hvor ord og gerning ikke er adskilt fra hinanden, hvor ordene ikke er tomme, og gerningerne ikke er brutale, hvor ordene ikke bliver brugt til at skjule de sande intentioner, men til at afsløre virkeligheden, og gerningerne ikke bliver brugt til at misbruge og ødelægge, men til at etablere forbindelser og skabe nye realiteter. (s. 203)

For at bruge eksemplet med normer og kulturfænomener, kan disse ses som indgroede dele af et samfund, men hvis ikke de enkelte mennesker løbende opretholder og tager højde for disse i sin tale og handling, vil de glide ud i glemslen. Arendt beskriver her, hvordan magt kan forsvinde, hvis ikke ord og handling er i overensstemmelse. Ønsket om magt – det vil her sige ønsket om et

fællesskab, der fortsat vil rumme og videreføre ens fremtræden og mening – må udgøre en motivationskilde for handling. Da magten svinder ved tomme ord og ødelæggende gerninger, opstår her en motivationskilde for at leve op til og handle på sine udtalte værdier.

### Tabet af verden

En grundlæggende motivation, der driver handling, er ønsket om at indskrive sig i fælles meningsverden og således opnå udødelighed. Dog er vilkårene for denne motivationskilde ifølge Arendt ikke gode i det moderne samfund.

Det første anslag imod udødelighedens drivkraft skete allerede i antikken i form af filosofernes interesse for evighed fremfor udødelighed. Mens udødelighed betyder en tidslig beståen af det liv, vi har på denne planet og i menneskets verden (s. 46), skal evigheden forstås som det skønne, sande og uforanderlige *kosmos*. Evigheden transcenderer vores verdens foranderlighed. Arendt selv markerer forskellen i form af grækernes guder, der var udødelige, men havde samme natur som mennesket ift. kristendommens Gud, der eksisterer hinsides tiden, livet og universet (s. 46). Når evigheden blev værdsat fremfor udødelighed skyldtes det ifølge Arendt en overbevisning, at intet i menneskets verden kan måle sig med skønheden og sandheden i en uforanderlig evighed. Menneskenes adgang til denne evighed kunne kun ske gennem kontemplation, hvor alle menneskelige bevægelser og aktiviteter måtte bringes i fuldkommen ro. Dette er en forestilling af, at der er en sandhed udenfor menneskets verden, som vi kan nå ved at betragte det evige. Overfor kontemplationens ro fremstår al aktivitet blot som en uro og forstyrrelse, hvormed distinktionerne i *vita activas* aktiviteter blev opløst (s. 44).

Arendt tilskriver den endelige grund til kontemplationens sejr over udødeligheden som Romerrigets fald. Dette blev et klart bevis på, at intet menneskeligt skabt i sandhed kan opnå udødelighed. Samtidig voksede Kristendommens indflydelse i Vesten, hvor hver person blev lovet en del i evigheden efter sin død. Dette gjorde en stræben efter jordisk udødelighed både futil og overflødig (s. 49). Med evigheden som mål, begyndte menneskene at flytte sig fra den foranderlige og uperfekte verden, de levede i og gøre en dyd af ikke at beskæftige sig med denne verdens anliggender (s. 43).

Ifølge Arendt skete dog endnu en omvæltning, der endte med igen at give forrang til *vita activa* og fuldstændigt udrydde kontemplation som en meningsfuld beskæftigelse. Arendt optegner tre begivenheder, som fik stor indflydelse på denne omvæltning og blev kimen til nyere tid - Den tid, vores verden er resultatet af (s. 250). Disse tre begivenheder er opdagelsen af Amerika, Reformationen og opfindelsen af teleskopet. Alle tre begivenheder kendetegnes af Arendt ved at føre til en fremmedgørelse fra verden.

Opdagelsen af Amerika og den dermed hørende kortlægning af jordkloden ledte til en indskrumpning af afstande. Jorden gik fra at være en mystisk og svært fremkommelig verden til en overskuelig størrelse, man kunne beskue på skrivebordet i form af en globus. Dog kan denne formindskelse af afstande og opmåling af Jorden ifølge Arendt kun ske på bekostning af, at mennesket flytter sig på afstand af det nære og fremmedgør sig fra sine jordiske omgivelser. Fremfor at være borger i sit eget land og sit nære område, blev mennesket verdensborger (s. 250-51). Konsekvensen af dette er en manglende interesse i indflydelse på nærmiljøet. Hvad gør en forskel i det nære miljø, hvis man anskuer det fra verdensplan?

Arendt henviser i sin analyse af Reformationens indflydelse på nyere tid til Max Weber, som identificerede kristendommens verdslige askese med den inderste kilde til den kapitalistiske mentalitet (s. 251). Dette førte til, hvad Arendt betegner som "vor tids spildøkonomi" (s. 253), hvis fokus på produktion underminerer værdien ved mundane ting. Genstandenes varighed er nu blot forhindringer for vækstøkonomiens omsætning (s. 253). Arendt fremhæver samtidig eksproprieringen af bondestanden som en uforudset konsekvens af kirkegodsets ekspropriering. Det, der her er på spil, er et tab af menneskets private andel af en fælles verden. For Arendt er et vigtigt vilkår for den offentlige sfære, hvori individer kan fremtræde for hinanden og handle, en privat ejendom, som kan danne rammen for menneskets livsnødvendige arbejde. Arendt beskriver således antikkens husholdning som at være et afgrænset rum, hvor mennesket kunne leve som dyrearten menneske og bekymre sig om at sikre egen og artens – i form af familien – overlevelse. Husholdningen var det rum, hvor mennesker legitimt kunne være drevet af deres ønsker og behov (s. 56). Formålet med dette var dog, at man i husholdningen kunne sørge for livets nødvendighed således, at man i det offentlige rum havde friheden til at dyrke særligt menneskelige egenskaber og individualitet. Det gode liv i husholdningen havde til formål at sikre det gode liv i *polis* (s. 61).

Ekspropriation blev ifølge Arendt første trin i store befolkninggruppers fremmedgørelse for verden. Hvor familien tidligere havde været subjektet for livsprocessen, indtog samfundet nu denne rolle. Fremfor et tilhørsforhold til sin familie fik individet nu et tilhørsforhold og social solidaritet til den socialklasse, man tilhørte. Dette samfund, som mennesket nu tilhørte fremfor familien, blev identificeret med nationalstaten, der var det stykke ejendom, som rummede både individets familie og tilhørende socialklasse. Selv nationalstaten mister dog ifølge Arendt sin motiverende faktor i kraft af Jordens økonomiske og geografiske indskrumpning, hvor mennesket fremfor borger i en stat, bliver verdensborger (s. 255-56). Konsekvensen af dette er ifølge Arendt, at hvor man før kunne udforske pluraliteten i enkelte individers og grupperes interesser, bliver fokus nu samfundsklassernes eller menneskehedens interesse, som individet må indrette sig efter (s. 316-17).

Den tredje begivenhed, der formede nyere tid, var opfindelsen af teleskopet. Denne opfindelse beskrives af Arendt som kimen til videnskabens enorme anerkendelse som den eneste mulighed for at opnå sand viden om verden. Brugen af teleskopet fortsatte på sin vis den indskrumpning af rummet, som Arendt beskrev ved kortlægningen af Jorden, ved nu at vende blikket mod universet. Således fik mennesket et punkt udenfor Jorden, hvormed man kunne anskue planeten og handle, som var man ikke selv en del af kloden (s. 261). Teleskopet blev en begivenhed, hvor mennesket fik adgang til dele af universet, der kun kan nås gennem redskaber. Pludselig anskuede mennesket verden gennem sine målinger af det. Vi blev afhængige af instrumenter for at kunne observere disse nye dele af universet, og afhængige af instrumenter og formler for overhovedet at kunne omdanne disse observationer til noget, mennesket kan forstå. Mennesket blev hermed konfronteret med begrænsningen af den menneskelige erkendelse, og dette førte ifølge Arendt til en grundlæggende tvivl i dets verdensanskuelse (s. 260-61). Troen på, at en sandhed overhovedet vil være tilgængelig for menneskets sanser eller fornuft, blev voldsomt udfordret. Det faktum, at den reelle verden ligger udenfor rækkevidde af menneskets erkendelse, skabte en interesse for selve menneskets erkendelse fremfor den verden, vi befinder os i. Interessen lå i at udforske begrænsningerne og reglerne for den menneskelige sanserfaring og erkendelse. Hvis vi ikke kan være sikre på den verden, vi befinder os i, må vi i det mindste kunne opnå vished om måden, hvormed vi erfarer denne verden (s. 280). Mens verden i sig selv således mistede sin mundanitet, måtte denne i stedet opnås ved at kortlægge subjektive bevidsthedsprocesser. Hermed svækkedes

ideen om en virkelig fælles verden. Det, mennesket nu havde til fælles var ikke længere en verden, men i stedet de subjektive processer, hvormed verden anskues – noget, vi ifølge Arendt aldrig kan have til fælles udover måske en fælles rationalitet (s. 281). Det, der går tabt, er forestillingen om individets unikke perspektiv på verden.

Fordi menneskets sanser ikke længere er tilstrækkelige til at opnå sandhed og viden, mistede mennesket troen på, at sandheden kunne åbenbare sig for mennesket blot gennem kontemplationen og observationen. Mennesket fik behov for at se bag om sine egne sansers fremstilling af verden, hvilket kun kunne ske gennem opfindelsen af instrumenter og kontrollerede indgreb i verden. Sådan opnåede handling igen forrang fremfor kontemplation (s. 287). Dog var det ikke den offentlige mellem menneskelige handling, der igen vandt anerkendelse, men i stedet *homo fabers* kontrollerede, instrumentelle tilgang.

*Homo fabers* tilgang blev værdsat både i kraft af evnen til at fremstille de instrumenter, der var nødvendige for at opnå viden, men også i sin målorienterede tilgang til at skabe viden ud fra kontrollerede forsøg (s. 292). Fordi mennesket ikke længere kunne stole på sin blotte observation af verden, var den eneste måde at opnå vished, selv at skabe vished. Sikker viden kunne kun opnås, hvis det angik ting, mennesket selv havde skabt. Samtidig skulle denne viden kunne bevises gennem yderligere indgriben (s. 287). Laboratoriets kontrollerede test og gentest af hypoteser er et eksempel.

Arendt beskriver således *homo fabers* tilgang som særligt kendetegnende for den nyere tid og bemærker, hvordan sporene herfra stadig kan genkendes i nutidens instrumentalisering af verden; i overbevisningen om, at ethvert problem kan løses; at hvert motiv kan reduceres til et spørgsmål om nytte; i en modvilje mod al tænkning, som ikke er rettet et bestemt mål; i en antropocentrisk verdensopfattelse med mennesket som altings mål og en naturopfattelse, der omdanner al natur til materialer; og endelig en overbevisning om, at denne form for aktivitet, Arendt identificerer som fremstilling, er det, man kan kalde handling (s. 302-03).

Selvom *homo fabers* tilgang vandt anerkendelse, endte det dog ifølge Arendt med at være arbejdsaktiviteten som blev ophøjet som den højst rangerende af *vita activas* tre aktiviteter i det moderne samfund (s. 303). Arendts samtidsanalyse i *Menneskets Vilkår* går på, at det moderne samfund er blevet et arbejdersamfund eller arbejdstagersamfund (s. 314).

Hvor Arendt selv vurderer *vita activas* tre aktiviteter fra arbejde til fremstilling til den ypperste menneskeaktivitet handling, er denne rangorden i det moderne samfund vendt på hovedet med risiko for, at dette "[...] vil ende i den mest dødbringende og sterile passivitet, som vi historisk set nogensinde har oplevet." (s. 318). Hovedårsagen til skiftet i den *homo faber*-mentalitet, der ellers var kendetegnende for nyere tid, og til arbejdets efterfølgende ophøjelse er ifølge Arendt den moderne tids fokus på procesbegrebet (s. 303). Dette skyldtes til dels udviklingen af handelssamfundet, "[...] der med bytteværdiens triumferende sejr over brugsværdien indførte først princippet om udskiftelighed, derefter princippet om relativisering og endelig princippet om devaluering af alle værdier." (s. 303) Mindst lige så afgørende for procesbegrebets fokus var dog, hvordan menneskets mentalitet blev præget af den førnævnte udvikling af videnskaben og filosofien i nyere tid, og hvordan mennesket begyndte at se sig selv som "[...] en del af naturens og historiens overmenneskelige og altomfattende processer, der begge syntes dømt til uendelig fremgang uden nogensinde at nå frem til noget indbygget *telos*, uden at nå frem til nogen forudbestemt idé." (s. 303) Det, Arendt beskriver, er et tab af et mål for processen. Processen blev i sig selv målet. Mens *homo faber* umiddelbart nød stor gunst i den nyere tid idealer, var det ikke den del af fremstillingsaktiviteten, hvis mål det oprindeligt var at skabe menneskets fælles og vedvarende tingsverden. At skabe mundane objekter blev ikke længere set som mål for produktionen. I stedet var skabelsen af objekter nærmere et biresultat af den egentlige hensigt, som var at holde produktionsprocessen i gang (s. 304-05). Nytteværdien blev ikke længere vurderet ud fra en tings holdbarhed, men i stedet det, som bedst bidrager til at stimulere produktiviteten og mindske ulyst og anstrengelse. Den nye standard for aktiviteten målt således ikke længere ud fra nytte, men ud fra størst mulig lykke. Lykke her vurderet efter den lyst og ulyst, der er forbundet med at producere eller konsumere ting (s. 305).

Arendt vurderer dog, at der bag den umiddelbare forherligelse af lykke lægger andet bag end blot, at mennesket har overgivet sig til en søgen efter nydelse. Hun argumenterer, at hvis en livsfilosofi oprigtigt er opbygget omkring størst mulig nydelse eller lykke, vil denne også indeholde en retfærdiggørelse af selvmordet, hvis alternativet fx var et liv i smerte. I den moderne livsfilosofi ses livet som det højeste gode på bekostning af alt andet som en selvfølge. Prioriteten af livet tilhører dog ifølge Arendt mennesket som art (s. 307-308). For at hæve sig herover, må mennesket have værdier, der er værd at dø for. Ifølge Arendt var det i antikken kun i privatsfæren, at mennesket

måtte prioritere livets opretholdelse over alt andet. At gøre dette udenfor privatsfæren blev set som manglende frihed og slavementalitet – kun slaver var rede på at fralægge sig sin frihed for at beholde livet. I den offentlige sfære skulle man være klar på at ofre eget liv (s. 60).

Roden til, at selve livet i sig selv blev det højeste gode, beskriver Arendt som at være startet med kristendommens indtog i antikkens verden. Med kristendoms budskab om menneskelivets udødelighed, blev den jordiske verden nu set som mere forgængeligt end menneskelivet. Enhver stræben efter udødelighed ved at indskrive sig i verden blev derfor meningsløs (s. 310) Fordi livet på jorden var det, der åbnede for et potentielt evigt liv efter død, blev selve livet helliggjort, omend det jordiske liv var en nødvendighed, man måtte udleve, for at kunne opnå evigt liv efter sin død (s. 312). Selvom kristendommen siden mistede indflydelse i menneskets meningsverden, fortsatte prioriteringen af livet over verden. Livets forrang over alt andet blev en indlysende sandhed (s. 314). Hvad der cementerede sejren for arbejdsaktivitetens opretholdelse af livsprocessen, var dog ifølge Arendt sekulariseringsprocessen, hvor individet nu mistede livets udødelighed eller forvisningen derom. Menneskelivet blev dødeligt, som det havde været i antikken, men eftersom verden nu også var blevet upålidelig, blev mennesket overladt til sig selv (s. 315). Hvor samfundslegemet i antikken og det individuelle liv i kristendom havde fungeret som en potentiel udødelighed, blev det uden disse kun livet selv, der blev en potentiel mulighed for udødelighed i kraft af at fortsætte menneskeartens livsproces i det uendelige (s. 316).

Det at sikre menneskeartens livsproces gik således fra at være forvist til den private sfære i husstanden, til at være et hovedfokus i det offentlige rum. Ifølge Arendt skete dette ikke pga. arbejdsbevægelsen frigørelse i pågældende tidsrum. Arbejderklassen fremgang blev netop muliggjort af den allerede begyndende mentalitetsændring, der havde trukket aktiviteten arbejde frem i offentligheden (s. 70). Ved at trække arbejdet ind i den offentlige sfære, blev arbejdets iboende frugtbarhed gjort fri af sin monotone cyklus af vækst og forfald, og blev i stedet en fremadskridende udvikling i form af stadig økonomisk vækst (s. 70-71). Det er i denne uendelige proces uden et mål, uden håb for individets udødelighed, hvor alle forskelligheder må indrettes efter den socialiserede menneskearts massementalitet, at muligheden for handling forsvinder. Enkelte menneskers afvigende adfærd, bliver unødvendige forstyrrelser for samfundets proces (s. 316-17).



Arendt forsikrer dog, at det moderne menneske ikke har mistet sine evner til alle *vita activas* aktiviteter. Mennesket vil fortsat producere, fremstille og bygge. Dog lyder Arendts kritik, at når aktiviteternes plads i samfundet indskrænkes, vil de falde udenfor rækkevidde af det almindelige menneskes erfaring (s. 319). Forklaringen på en manglende handling i det moderne samfund, skal således ifølge Arendt ikke findes i ændrede adfærdsmønstre eller psykologien hos mennesket, men i stedet i, at verden ikke længere giver plads til fortræffelig handling (s. 72). Handling kommer i det moderne samfund stærkest til udtryk i videnskaben, der frigør processer, overfører kræfter fra universet på Jorden og således handler ind i naturen. Menneskets indblanding i naturens processer stiller Arendt sig dog kritisk over for, idet hun advarer, hvordan handling i naturen er underlagt samme regler som handling mellem mennesker: Man kan starte en proces, men aldrig forudse konsekvenserne af den kædereaktion, man sætter i gang (s. 231-32).

Som tidligere gennemgået ansues *animal laborans* egenskaber hos Arendt ikke som særligt menneskelige aktiviteter. Således ser hun menneskets ophøjelse af *animal laborans* værdier og tilgang til verden som en menneskets villige udvikling tilbage til den dyreart, vi stammer fra (s. 318). Her bliver antikkens dydsfilosofi særligt tydelig i Arendts verdensbillede: Der ligger en dyd for mennesket i at hæve sig over de egenskaber, vi deler med dyreriget. En dyd i at dyrke den menneskelige individualitet. Når Aristoteles beskrev borgeres gode liv i polis, var dette ikke godt i kraft af at være et mere problemfrit eller mere ædelt liv. I stedet var det offentlige liv godt i kraft af at være frigjort fra den biologiske livsproces og ikke være styret af det overlevelsesinstinkt, der kendetegner alt andet liv (s. 60-61). Målet for mennesket er ifølge Arendt at dyrke de karakteristika, der netop er forbeholdt mennesket som hævet over blot en anden dyreart.

Dette kræver et offentligt rum, hvor denne udfoldelse er mulig, og derfor må arbejdsaktiviteten og de egenskaber tilknyttet livsprocessen flyttes væk fra den offentlige sfære. Ligeledes skal verdsligheden genfindes, som den fælles, offentlige verden, hvori mennesket kan beskytte de ting og ideer, man ønsker at videreføre og udødeliggøre den meningsverden, som ellers vil forsvinde med det enkelte menneskeliv.

## 4.

## Alenka Zupančič

## Ethics of the Real – Kant and Lacan

Litteraturhenvisninger i dette kapitel henviser til Alenka Zupančičs *Ethics of the Real – Kant and Lacan* (2000), medmindre andet er angivet.

Zupančičs handlingsfilosofi i *Ethics of the Real* udspringer af et forsøg på at pege det filosofiske område etik i en ny retning via en sammenlæsning af Kants pligtetik og Lacans psykoanalyse. Zupančič kritiserer etikfeltet for at være blevet et område mere optaget af at nedsætte normer og restriktioner, der skal tøjle al excessiv adfærd. Dette ignorerer ifølge Zupančič netop den iboende exces i den etiske handling, der altid opstår som en forstyrrelse i vores naturlige gang (s.4-5).

Den handling, som interesserer Zupančič, er Kants etiske handling defineret som en handling, der er gjort af pligt og udelukkende af pligt (s. 53). Der må hos Kant ikke være andre motiver bag den etiske handling end pligten selv, såsom: Nu opfylder jeg min pligt, for så vil andre se mig som en pligtfuld person. Rent empirisk kan det være umuligt at vurdere, om en handling er etisk eller ej. Det kan endda være umuligt for personen selv at vide, om man ikke på et eller andet plan var drevet af et skjult motiv i den handling, man troede, man gjorde udelukkende af pligt. Man kan i så fald spørge, hvad pointen er med Kants etiske handling? Hvis en person vover sig ud på en frossen sø for at redde én, der er faldet igennem isen, er det så relevant, om denne handling er gjort udelukkende af pligt og ikke af andre motiver? Kants etiske handling tilføjer et ekstra formplan, der umiddelbart virker meningsløst. Noget ekstra, vi ikke rigtigt kan bruge til noget (s. 17).

Zupančič argumenterer her, at Kants insisteren på relevansen af dette formplan netop er et forsøg på at beskrive drivkraften for den etiske handling. Hvis pligten er det eneste motiv for den etiske handling, må det betyde, at ren form er i stand til at få en materiel tyngde, der direkte kan yde indflydelse på vores handling (s. 14-15). Spørgsmålet i Kants pligtetik bliver i så fald ikke, hvordan vi renser vores handlinger for alle andre motiver end pligten, men hvordan et fænomen som pligt – fuldstændig afskåret fra vores umiddelbare incitament og motiver for handling – pludselig kan blive en drivkraft for handling.

Før vi kommer til Zupančičs svar på dette spørgsmål, skal vi først se nærmere på hendes handlingsfilosofi.

### Patologisk normalitet og den frie handling

Helt grundlæggende for Zupančičs handlingsfilosofi er brugen af Kants distinktion mellem den patologiske og etiske handling.

Vi handler patologisk, når noget driver os frem mod et mål eller væk fra noget, vi vil undgå. Det er denne drivkraft, Kant kalder *Triebfeder*, oversat af Zupančič som et *drive*, en drivkraft, eller *incentive*, incitament (s. 7). En patologisk handling skal ikke ses som et slags dyrisk instinkt, der forstyrrer vores ellers fornuftbaserede hensigter. Den patologiske handling kan udspringe af en abstrakt forståelse af den kultur, man befinder sig i. Motivet kan være et langsigtet mål og handlingen kan kræve både anstrengelse, tålmodighed og offer. Det kan være en glæde oplevet ved magtudøvelse, bevidstheden om en åndelig styrke ved at overkomme udfordringer for ens mål eller ved at dyrke intellektuelle talenter (s. 10). Zupančič beskriver, hvordan "Anything whatsoever can serve as such a compelling force, from the most basic need to the most elevated and abstract idea; the extension of this concept is the world of "normality" as such" (s. 7). Det patologiske skal forstås er den drivkraft, der ligger bag vores daglige adfærd og tilgang til verden.

Forståelsen af patologi som den gennemgribende kraft, der driver menneskets adfærd, hænger sammen med Kants deterministiske verdensforståelse. Kant mente, at hver eneste af vores handlinger, lige meget hvor umiddelbart spontane eller gennemtænkte de er, er opstået af årsager, som fæstner dem til en universelt gældende kausallov. Patologien kan her ses som vores indre deterministiske drivkraft. Alternativet til handlingen drevet af patologiske interesser vil derfor være den frie og autonome handling (s. 21-22). Kants etiske handling er netop en handling fuldstændig frigjort fra patologiske interesser i og med handlingen er gjort udelukkende af pligt. Denne frihed opstår i så fald ved en skillevej, hvor individet står mellem den patologiske normalitet og - noget andet.

Det patologiske er så gennemgribende i os, at vi ikke kan frigøre os ved at se indad og finde et autentisk selv, hvorfra vi med fornuften kan identificere de patologisk-motiverede handlinger. Zupančič understreger, hvordan vores indre "autentiske selv" og dybeste overbevisninger altid vil

være dybt påvirket af det patologiske. Da den etiske handling er frigjort patologien, vil den derfor komme til syne som et afbræk fra vores umiddelbare inklinationer og altid melde sig som en slags "fremmedhed" (s. 22-23).

Zupančič introducerer her noget umiddelbart ildevarslenende ved den etiske og frie handling. Når det patologiske skal forstås som vores normalitet, og den etiske handling ligger udenfor den patologiske sfære, vil den etiske handling pr definition altid opstå som en forstyrrelse. Et motiv, der trækker os ud over det, som umiddelbart giver mening for os. Zupančič beskriver, hvordan den etiske handling på strukturelt plan kan være umulig at vurdere som god eller ond eftersom:

"[...] any act worthy of the name is by definition "evil" or "bad" (or will be seen as such), for it always represents a certain "overstepping of boundaries", a change in "what is", a "transgression" of the limits of the given symbolic order (or community) (s. 94)

Da den etiske handling, der hos Zupančič sammenstilles med den fuldbyrdede, frie handling, altid vil bryde med den patologiske normalitet, vil den let fremstå som en ondskab. Det er en handling, der overskrider grænserne for det, vi mener er normalt, fornuftigt eller nødvendigt.

Hvis det patologiske skal forstås som en determinisme, hvordan skal vi så forklare individets evne til at bryde med denne og introducere nye årsager i den universelle kausalrække? Zupančičs påpeger, at trods Kant gang på gang understreger sin deterministiske verdensforståelse, fastholder han stadig, at vi har ansvar for vores handlinger.

Kant seems persistent in his attempt to persuade us that none of our actions is really free; that we can never establish with certainty the nonexistence of pathological motives affecting our actions; that so-called "inner" or "psychological" motives are really just another form of (natural) causality. On the other hand, he never tires of stressing, with equal persistence, that we are responsible for *all* our actions, that there is no excuse for immoral acts; that we cannot appeal to any kind of "necessity" as a way of justifying such actions – in brief, that we always acts as free subjects. (s. 27)

Dette lyder umiddelbart som et paradoks: Vi er aldrig fri, men vi er altid fri. Vores handlinger udspringer altid af årsager bagom vores opmærksomhed eller udenfor vores kontrol, men vi er ansvarlige for hver og en af disse handlinger. Vi er underlagt den samme universelle kausalitet, som former verden omkring os, men vi er frie aktører. Hvordan kan dette lade sig gøre?

Fænomenet, der åbner for denne frihed, er skyld. Denne skyld skal ifølge Zupančič ikke forveksles med "[...] the notion of 'moral conscience'" (s. 25). Det vil sige en dårlig samvittighed udsprunget af en moralsk bevidsthed om normer og forventninger, vi ikke levede op til. En sådan dårlig samvittighed vil nærmere være et resultat af normalitetens patologi i form af ideer om ønsket adfærd og god opførsel (s. 25-26).

Det skyld-begreb, Zupančič er interesseret i, har intet at gøre med præcis *hvad*, vi føler skyld over. Det er i stedet netop fænomenet i individets overbevisning, at man kunne have gjort anderledes. Det paradoks, at vi kan føle skyld over en handling selv hvis vi ved, at vi blot blev ført af en kausalitet umiddelbart udenfor vores kontrol.

The guilt that is at issue here is not the guilt we experience because of something we may or may not have done (or desired to have done). Instead it involves something like a glimpse of another possibility or, to put it in different terms, the experience of the 'pressure of freedom'.  
(s. 26-27)

Det er overbevisningen om, at vi havde en mulighed for at handle anderledes, der muliggør, at vi kan føle skyld over den handling, vi gjorde. Zupančič henviser til Kant, der konstaterer forekomsten af dette skyld-fænomen: Trods et individ kan forsøge af frasige sig ansvaret ved at forklare alle mulige grunde til, at handlingen nødvendigvis skete, kan det være meget svært at stoppe den lille stemme i sig, der alligevel er overbevist om, at da man gjorde handlingen, var det et frit valg. Man valgte at gøre den handling, og man kunne have valgt anderledes (s. 25). Således kan fænomenet meget passende beskrives som "frihedens pres". Det er et pres, der ikke vil give os fred, men fastholder overbevisningen, at vi havde indflydelse på vores handling og dermed er ansvarlig for den.

Friheden opstår først som denne "ide om frihed" bekræftet af fænomenet skyld. Ideen om ens frihed og autonomi er essentielt for overhovedet at kunne se sig selv som et subjekt (s. 30). Frihed

vil derfor ifølge Zupančič paradoksalt opstå gennem et tvunget valg. Hvis et subjekt fuldstændig underlægger sig patologien og siger, "ja, samtlige af mine handlinger er led i kausale årsagsrækker og fuldstændig udenfor min kontrol.", kan man ikke længere betegnes som et subjekt. Dette vil være valget af fuldstændig ufrihed (s. 31). Det vil essentielt være valget at blive et objekt.

Vi er her dog ikke nået længere end et deterministisk bestemt individ, der blot har oplevelse af at have et valg. For derfor at lokalisere, hvori vores reelle frie valg kan bestå, gør Zupančič brug af Lacans filosofi om forholdet mellem subjektet og den Anden.

Den Anden i Lacans filosofi beskriver den symbolske orden, der muliggør menneskers fælles meningsverden. Det kan samtidig udgøre en forestilling om en anonym autoritær magt eller viden, der ved, hvordan tingene hænger sammen. Det kunne fx være forestillingen om en gud, samfundet, naturens orden eller videnskaben (Johnston, 2018 ¶12.3). Lig Zupančič beskrivelse af det patologiske, udgør den symbolske orden også vores underbevidsthed, eftersom vi er opvokset i denne orden. Zupančičs sammenligner Kants patologi-begreb med Lacans forståelse af den Anden, såfremt Lacans Anden forstås som "[...] the collection of all the – "external" as well as "internal" – heteronomous motivations of an action" (s. 38). Individet, som er underlagt en deterministisk verdensforståelse kan således forstås som at være et individ fuldstændig underlagt den Andens vilje: Jeg er ikke kilden til mine handlinger. Årsagen til mine handlinger er lokaliseret i Den Anden – udenfor mig selv eller det "udenfor mig selv", der befinder sig dybt i min egen individualitet.

Zupančič beskriver Lacan som strukturalist, såfremt han påstod, at det er muligt at kortlægge systemet bag menneskesindet og logisk finde de strukturer og processer, der styrer vores handlinger. En fuldstændig kortlægning af de kausalerækker, der uden vores bevidsthed herom, lægger til grund for vores handlinger, ville svare til en determinisme. Den Anden vil i så fald fuldt bestemme individet. Her gør Lacan dog et afbræk fra strukturalismen ved at introducere en mangel i den Anden (s. 29-30). Den symbolske orden, som udgør den Anden, er ikke fuldendt, og vi kan opdage selvmodsigelser, meningsløsheder og huller i vores meningsverden. Selvom individet hos Lacan er dybt påvirket af den Anden på lignende måde som Kants individ er indlejret i det patologiske, må der i kraft af den Andens eksistens være noget, som skaber denne Anden. Når Lacan beskriver "There is no Other of the Other" (s. 29) betyder dette, at disse mangler i den

symbolske orden, ikke skyldes, at der blot er en Andens Anden – en større orden, der står bag meningen i det, der for os kan ligne mangler. Den Anden udspringer fra individer og er derfor ikke fejlfri. Selvom individet i så fald er dybt påvirket af den Anden, er det samtidig gennem individets handling, at den Anden opstår. Det er ved dette punkt, hvor den Anden udspringer, den frie aktør må lokaliseres.

Fordi individet hos Kant er dybt påvirket af patologien, kan den frie handling ikke udspringe fra individet, men må opstå i en nødvendighed eller lov udenfor individet, der bryder med dets naturlige inklinationer og tilbyder nye muligheder. Dette sker i Kants pligtetik netop i form af moralloven, der i kraft af universalitetsprincippet i det kategoriske imperativ – "Act so that the maxim of your will can always hold at the same time as the principle giving universal law" (s. 92). - konfronterer individet med universaliserbarheden af dets handling. Morallovens universalitetsprincip er netop en mulighed for at hæve os ud over den patologiske meningsramme, vi ellers bygger vores handling på. Ved at gætte vores pligt udelukkende ud fra forestilling, at vi må ønske, den er universelt gældende, har vi muligheden for at frigøre os den patologi, der ellers kunne påvirke vores adfærd (s. 94).

For at denne morallov ikke blot bliver en determinisme, der bestemmer individets handling udefra – med andre ord en "fuldkommen" Anden - må det frie valg lokaliseres hos det punkt, hvor individet er med i skabelsen af den kausale nødvendighed, der efterfølgende påvirker individet (s. 33). Zupancic henviser her til et citat fra Kants *Religion Within the Limits of Reason Alone*:

the freedom of the will [*Willkür*] is of a wholly unique nature in that an incentive [*Triebfeder*] can determine the will to an action *only so far as the individual has incorporated it into his maxim* (has made it the general rule in accordance with which he will conduct himself); only thus can an incentive, whatever it may be, co-exist with the absolute spontaneity of the will (i.e. freedom). (s. 33)

Et incitament kan altså kun påvirke individet i den grad, individet har inkorporeret det i en maksime for sin handling. Hermed viser sig en mulighed for individets aktive deltagelse i skabelsen af pligten. Zupancič gør brug af psykoanalysen til at uddybe. Hun henviser til Jacques-Alain Miller

foredrag, hvori han beskriver patienter, som kan lide under en følelse af skyld, men samtidig kan føle sig skyldige over, at de lider. De kan føle skyld over at føle sig skyldige (s. 26).

They feel guilty not simply because of their unconscious desires but, so to speak, because of the very frame which sustains this kind of 'psychological causality'. It is as if they felt responsible for the very institution of the 'psychological causality' which, once in place, they cannot but submit to, to be 'carried along' by. (s. 26)

Individet kan således føle skyld over at lade sig styre af den kausalitet, man er underlagt. Heri opstår den skyld, der åbner for individets frie valg: Når individet bliver bevidst om den kausalitet, man er underlagt, viser sig muligheden for at påvirke den kausalitet (s. 27). "The subject is at one and the same time 'subject to' (or subservient to) her unconscious and the one who, in the last resort, as 'subject of' the unconscious, has to be considered to have chosen it" (s. 35).

Psykoanalysens mulighed for valg, udspringer netop af denne ide, at individet "vælger sin underbevidsthed" og kan bringes til et punkt, hvor et andet valg er muligt (s. 35).

Dette punkt, hvorfra individet vælger sin maksime, finder Zupančič hos Kant i det transcendentale jeg, hvorfra individet kan vælge sin disposition eller underbevidsthed [*Gesinnung*] (s. 36-37). Det er her, vi finder det punkt, vi med Lacan kan kalde manglen i den Anden.

The subject of freedom is indeed the effect of the Other, but not in the sense of being an effect of some cause that exist in the Other. Instead, the subject is the effect of the fact that there is a cause which will never be discovered in the Other; she is the effect of the absence of this cause, the effect of the lack in the Other. (s. 41)

Zupančič frie aktør er en effekt af den Anden, som i, at subjektet ikke kan undgå af være påvirket af den Anden i vores patologiske motiver samt indflydelse af de maksimer, vi er pålagt. Som vi har set, opstår det frie valg netop i en fremmedhed – noget "Andet" – der kan gribe os. Samtidig er der dog en årsag til vores handling, som vi aldrig vil kunne finde i den Anden. Det er det punkt, hvor vi har været med i skabelsen af den Anden, også forstået som de maksimer, vi pålægger os. Det er det punkt, hvorfra vi kan blive bevidste om den kausalitet, den store Anden eller de maksimer, vi påvirkes af, og kan vælge andre veje.



Det eneste, der således kan "frigøre os fra friheden", vil være, hvis vi en dag skulle opdage Den Andens Anden. Hvis vi en dag opdager, at den store Anden ikke spejler sig i subjektet, men i anden årsag, der determinerer begge.

### Individet og moralloven

Som nævnt i forrige afsnit, kan den etiske handling fremstå som "ond" eftersom den altid vil opstå som en forstyrrelse i normaliteten. Den etiske og dermed den frie handling undsiger dermed på strukturelt plan logikken, hvormed vi kan vurdere godt og ondt. Dette betyder ikke, at vi ikke kan vurdere handlinger som gode og onde (s. 94), men Zupančič ønsker at undgå Kants morallov som et regelsæt, der objektivt bestemmer, hvad der er godt og ondt, rigtigt og forkert.

Problemet i en etik baseret på ideen om det gode, er, at dette altid nødvendigvis må føre til spørgsmålet: Til gode for hvem? Vores handlinger har ofte konsekvenser ikke bare for os, men også for vores omverden. Hvis vi gør en handling i en hensigt af det, vi ser som det gode for en anden person eller samfundet generelt, stiller Zupančič spørgsmålene: 1) Vil det, vi ser som det gode for andre også være det, de selv bedømmer som det gode for dem selv, eller prøver vi i stedet at påtvinge vores ide om hvad, der er for deres eget bedste? Og 2) Hvis gode mener vi helt præcis, hvis der er adskillige individer, hvis forskellige interesser og forestillinger om det bedste indgår (s. 57)? Hvilken fortolkning af det gode skal i så fald have første prioritet og hvorfor?

Kant forsøger at undgå denne problematik ved at bestemme det gode efter dets universaliserbarhed. Retningslinjen for Kants etik er det kategoriske imperative: "Act so that the maxim of your will can always hold at the same time as the principle giving universal law" (s. 92). Selvom dette skulle fungere som en metode, hvormed mennesket kan vurdere det gode valg, påpeger Zupančič en ofte rejst kritik, at nærmest alle maksimer, formuleret rigtigt, kan bestå denne universalitetstest. Vores ide om hvilke principper, der fortjener at blive opvejet som universelt gældende, vil samtidig altid være påvirket af vores i forvejen gældende forståelse af, hvad der er godt (s. 92-93).

Zupančič understreger, hvordan vi altid må være kritiske og klar til at udfordre vores overbevisninger og normer. Vi kan have klare forestillinger om, at noget åbenlyst vil være det rigtige at gøre, men Zupančič påpeger:

As we have known since Althusser, the salient or obvious features of a situation, which are supposed to protect us from self-deception, can in fact involve the most refined form of self-deception. Every ideology works hard to make certain things “obvious”, and the more we find these things obvious, self-evident and unquestionable, the more successfully the ideology has done its job (s. 93).

Desto mere noget fremstår som åbenlyst for os, desto større er risikoen for, at vi ikke opdager de blinde vinkler i vores forståelse.

Et problem ved ideen om en objektiv sand morallov, der én gang for alle kan afsløre det rette, er samtidig, at det kan blive en måde at fralægge os ansvaret fra vores handlinger. Zupančič illustrerer dette gennem en analyse af en polemik mellem Kant og Benjamin Constant omkring den etiske maksime ikke at lyve.

Polemikken startede med Constants essay *Des Réactions politiques* (1797), hvori han kritiserer den etiske maksime om under ingen omstændigheder at lyve. En sådan maksime kan føre til umiddelbart moralsk tonedøve situationer, hvor det bliver forkert at lyve for en morder, der spørger én, hvor et potentielt offer gemmer sig (s. 43). Selvom Constant ikke nævnte den tyske filosof ved navn, hentydede kritikken tydeligt til Kant, og selvom Kant - i modsætning til hvad Constant påstod - intet sted i sine udgivne tekster havde påstået, at man ikke måtte lyve selv for en potentiel morder, svarede Kant på anklagen under den overbevisning, at det havde han nok. I *On a Supposed Right to Lie Because of Philanthropic Concerns* bekræftede Kant sin holdning, at selv hvis en ven gemmer sig i ens hjem på flugt fra en morder, er vi moralsk forpligtede til at oplyse dette, skulle morderen banke på vores dør og spørge (s. 43-44). Dette kan føles meget antiklimatisk i forhold til en opfattelse af Kants morallov som noget, der er værd at efterstræbe. Kants essay blev ligeledes mødt med meget kritik.

Zupančič vurderer det mest interessante spørgsmål i polemikken: [...] can ‘humanity’ - or, more precisely, love for our fellow-man – justify us in making an exception to the moral law (provided that there is a conflict between the two)?” (s. 53). Svaret kræver i følge Zupančič ikke meget overvejelse. Der er ifølge Kant kun den ene ægte etiske handling, nemlig handlingen gjort af pligt

og udelukkende af pligt. Hvis man derfor fortæller morderen sandheden af pligt og udelukkende af pligt, vil det per de fundamentale principper i Kants etik være en etisk handling (s. 53).

Individet kan stå i en situation, hvor det at udføre ens pligt vil gøre skade på andre. Når man har bekæmpet sine egne patologiske motiver i form af interesser, inklinationer og eget velbefindende, bliver man således konfronteret med den andens patologi (s. 56) Man kan føle, at man ikke har andet valg end at opgive sin pligt, men her er det ifølge Zupančič vigtigt at understrege, at man altid har et valg både i opfyldelsen og ophævelsen af sin pligt (s. 56-57). Zupančičs etik skal dog ikke forstås som en tilfældig etik, hvor individet blot kan opfylde og ophæve sin pligt efter umiddelbart forgodtbefindende: "[...] if we are really dealing with a case of 'reneging on our duty' - this is never without consequences. The fault and the guilt remain, even though the reason for 'giving way' was good." (s. 56-57) Således vil individets endelige dommer blive sin egen bevidsthed, hvorvidt man ændrede sin pligt af en oprigtig genovervejelse af, hvori ens pligt består, eller om det var en belejlig undskyldning. Man kan ikke løbe fra skylden, hvis man vidste, man ikke levede op til egne principper.

Problemet med Kants argument er ifølge Zupančič ikke, at et individ står ved sin pligt, selvom denne pligt muligvis ikke sammenfalder med det, der umiddelbart er for en andens bedste. Zupančič påpeger, at dette kan være en pligt, et individ kan pålægge sig selv (s. 60). Problemet med Kants argument ligger i stedet i det faktum: "[...] that Kant takes, in this case, the duty to tell the truth as a ready-made duty which has passed, once and for all, the test of the categorical imperative, and can thus be written on some master list of commandments valid for all future generations." (s. 60). Problemet er ideen om en maksime, der er objektivt og ultimativt gældende. Kants morallov kan i så fald blive et skjold at gemme onde hensigter bag, hvis man gør skade på nogen "for deres eget bedste" eller "fordi det var det rigtige at gøre". Individet kan i så fald overbevise både sig selv og andre, at man nok gjorde skade på en anden, men kun fordi man gjorde sin pligt. Det, der her er på spil, er, at individet fralægger sig ansvaret som den frie aktør, der selv har haft indflydelse i at pålægge sig den pligt, man handler ud fra. Man tilskriver så at sige den Anden sin handling, men: "It is possible only in so far as we take (the 'content' of) our duty to be 'ready-made', pre-existing our involvement in the situation." (s. 59) Som vi gennemgik i sidste afsnit, er det nødvendigt for muligheden for det frie valg, at en person har ansvar for sine handlinger. Hvis en person således siger "Jeg blev nødt til at fortælle morderen sandheden. Jeg

kunne ikke lyve,” må denne person være klar til at forsvare og stå til ansvar for hvorfor, man gjorde denne pligt til sin pligt (s. 59).

Den moralske lov, som pligten påbyder, må ikke forstås som en guddommelig, absolut lov, der svæver over os, uafhængigt af vores egen indflydelse på dens opståen (s. 59). Det kategoriske imperativ bliver først en morallov gennem individets handling derpå:

[...] *So act that the maxim of your will could always hold at the same time as the principle giving universal law: this is a paradigmatic example of a 'half-said' which, in order to become a law, has to be supplemented with an actual act of the subject.* (s. 163)

Individet må handle uden garanti, hvorvidt handlingen er rigtig eller forkert. Det er gennem individets handling på sine etiske overbevisninger at den universelle morallov skabes, men: "the law is not always-already there, waiting for the subject to submit herself to it: it is this very submission, the (ethical) act, which constitutes the Law as atemporal and trans-subjective." (s. 163) Moraloven skal således ikke forstås som en lov, der dikterer rigtigt og forkert. Moraloven har i stedet form som et spørgsmål eller en gåde, hvor svaret opstår, når individet gennem sin handling svarer herpå (s. 164).

Vi er ansvarlige for vores vurdering af, hvilke maksimer, der burde være universelt gældende. Netop det faktum, at alle maksimer principielt kan bestå Kants kategoriske imperativ, skal her ifølge Zupančič ses som den største styrke i Kants etik, eftersom det ikke udelukker noget fra etikken (s. 93). Moraloven er blot en opfordring på at gøre vores pligt uden at sige præcis, hvad denne pligt er (s. 90). Det er, når individet handler på denne opfordring, at det med sin handling selv skaber ideen om det universelt gældende, der således kan blive et nyt incitament for individets handling. Denne ide om det universelt gældende fungerer således uafhængigt af den konkrete kontekst og dermed uafhængig af individets patologiske motiver på pågældende tidspunkt, men det er dog individet selv, der har været del i skabelsen af denne udefrakommende lov, og som derfor også må stå til ansvar for dens indflydelse.

## Handlingslammet etik

I Kants filosofi opstilles tre postulater: Frihed, sjælens udødelighed og Guds eksistens. Det vil sige, at selv om disse fænomener ikke kan bevises empirisk, kan de ifølge Kant via fornuften udledes som at være sande. Som vi har gennemgået, er frihed – dvs. muligheden for at have indflydelse på sine valg – hos Kant et vilkår for, at et individ kan være ansvarlig for sine handlinger. Hvis mennesket ingen indflydelse har på sin handling, men kun er offer for et større spil, bliver etikken, som vi kender den, meningsløs. Derfor accepteres dette postulat af Zupančič, da frihed ikke kun fungerer som et postulat, men også et grundvilkår for Kants etik generelt (s. 75).

Dog udfordrer Zupančič postulaterne om sjælens udødelighed og Guds eksistens. Hun beskriver dem som at være indsat i Kants filosofi for at udføre én og samme funktion: Nemlig for at skabe grundlaget for Kants ide om det højeste gode, defineret som en vilje i fuldstændig overensstemmelse med moralloven (s. 76). Målet for menneskets etiske handling er gradvist at opnå en vilje, der fuldstændig sammenfalder med moralloven. Vi vil i så fald altid gøre vores pligt udelukkende af pligt, og dermed være helt frigjort patologiske motiver. Dette højeste gode kunne ifølge Kant umuligt opnås på ét menneskeliv. Postulaterne om sjælens udødelighed blev således indsat for at muliggøre en evig udvikling på tværs af liv, mens Guds eksistens fungerede som vidnet til sjælens gradvise udvikling. Guds perspektiv ville give sjælens udvikling på tværs af liv sin helhed (s. 76-77).

For Zupančič bliver denne del af Kants etik en hæmsko for dens handlingspotentiale. Hvis det højeste gode skal ses som fuldbyrdelsen af den etiske handling, bliver Kants etik i så fald handlingslammet, eftersom den etiske handling bliver umulig at fuldbyrde i vores levetid (s. 86). Individets etiske handlinger bliver blot en samling mislykkede forsøg på det egentlige mål, som kun kan ses fuldbyrdet gennem Guds perspektiv. Menneskets forsøg er fra start dømt til at fejle, og det ville være umenneskeligt overhovedet at argumentere for eller forsøge at muliggøre menneskets fuldbyrdelse af den etiske handling (s. 97). Det eneste, mennesket kan gøre, er blot kontinuerligt at forsøge at frigøre sig sine patologiske motiver til den rene vilje opnås (s. 101).

Zupančič ønsker netop at muliggøre fuldbyrdelsen af en (etisk) handling i den empiriske virkelighed. For at gøre det må hun bevise, at Kants højeste gode er opnåeligt for mennesket (s.

96). Zupančič tese er her: “[...] that the “highest evil” and the “highest good” as synonymous with an accomplished act *do exist*; or, rather, they *do occur* – what does not exist is the holy or diabolical will.” (s. 98) Zupančič påpeger i dette citat først og fremmest ligheden i Kants højeste gode og højeste onde som definitionen på den fuldbyrdede etiske handling. Den djævelsk onde handling defineres ved at være drevet af en anti-morallov, hvor modstanden mod moralloven ophæves til maksimen for ens handling. Man ville således handle i modsætning til moralloven, selv hvis dette betød at handle imod sine patologiske interesser såsom ens egeninteresse eller eget helbred (s. 90). Zupančič påpeger dog, at dette netop vil være definitionen på den fuldbyrdede etiske handling: “If the opposition to the moral law were elevated to a maxim or principle, it would no longer be an opposition to the moral law, it would be the moral law itself. [...] Nothing can oppose itself to the moral law *on principle* – that is, for non-pathological reasons – without itself becoming a moral law.” (s. 90) Forskellen på det højeste gode og højeste onde giver kun mening, hvis man forestiller sig moralloven som en objektiv sandhed om den gode opførsel. I så fald ville det principielt at handle imod moralloven være at handle ondt eller forkert. Dette er, som vi har gennemgået, hos Zupančič ikke tilfældet. For Zupančič er definition på en etisk handling, at man handler uafhængigt af sine patologiske interesser ud fra det, man vurderer som værende sin pligt. Zupančič påstand er her, at det rent faktisk sker, at mennesket handler imod sine patologiske interesser. Som hun påpegede i førnævnte citat: Den etiske handling *hænder*. Problemet opstår, når Kant beskriver en vilje i fuld overensstemmelse moralloven som betingelsen for den etiske handling, og samtidig beskriver denne vilje som hellig og umulig for mennesket at opnå (s. 98). Ved at sætte den hellige vilje som en betingelse for at opnå det højeste gode, bliver det i så fald kun overjordiske væsner som engle eller dæmoner, der vil være i stand til at fuldføre en etisk handling (s. 100-101). Zupančič påstand er, at den hellige vilje som en betingelse for etisk handling er unødvendig. Den etiske handling opstår ikke nødvendigvis, fordi individet “viljer” sin etiske handling igennem, men må i stedet forstås som noget, der *sker* for individet. Hvad der i praksis sker er, at individet kan befinde sig i en situation, hvor man må vælge imellem sine patologiske interesser og moralloven i form af en maksime eller en ide, der går imod disse. Eftersom moralloven ifølge Kant er det eneste, der kan få individet til at handle imod sine patologiske interesser, vil det at handle på den maksime, moralloven fordrer, betyde, at individet udfører en fuldbyrdet etisk handling (s. 100).

## Formens drivkraft

Vi står nu med spørgsmålet, hvordan moralloven - fuldstændig frigjort patologiske interesser og dermed den naturlige kausalitet, der påvirker vores handling - kan yde indflydelse på individet og blive en drivkraft for handling uafhængig af patologiske incitament.

Den etiske handling er kendetegnet netop ved dens umiddelbare mangel på en drivkraft, eftersom den ikke drives af de patologiske motiver, der normalt vil udgøre incitamentet for vores handling. For at forklare drivkraften bag den etiske handling, introducerer Kant derfor en "ægte drivfjeder" [*echte Triebfeder*] i form af den rene forms drivkraft. Eftersom denne drivfjeder eller drivkraft er defineret som en mangel på drivfjeder, må denne mangel ifølge Zupančič være i stand til at opnå en form for materialitet, hvormed den kan yde indflydelse på vores adfærd (s. 18). Zupančič undersøger her den præcise natur af etikens form-exces, der skulle fungere som drivkraften for den etiske handling, omend den empirisk ikke umiddelbart er *noget*. Denne exces bliver tydelig i forskellen på den lovkonforme og den etiske handling. En handling kan være at gøre:

- 1) Sin pligt (den lovkonforme handling)
- 2) Sin pligt *udelukkende* af pligt (den etiske handling)

Handlingen og konsekvensen deraf vil være fuldstændig den samme hos begge handlinger. Den etiske exces er derfor kun synlig som ren form. Et metafysisk ekstra, der tilføjes handlingen (s. 17).

Zupančič drager en parallel mellem den rene form i Kants etiske handling og Lacans begreb *objet petit a*. Begge disse begreber opstår ifølge Zupančič som et forsøg på at konceptualisere et metafysisk overskud. Zupančič beskriver dette overskud hos Lacan som forskellen mellem en efterspørgsel eller krav [*demand*], hvori individet formulerer sit behov [*need*], og individets egentlige begær [*desire*] (s. 17). Zupančič trækker her på Lacans teori, at mennesket drives af sit egentlige begær, som er forestillingen om en fuldkommen tilfredsstillelse. Denne forestilling om en fuldkommen tilfredsstillelse opstår ifølge Lacan gennem barnets første oplevelse af moren som en fremmed tilstedeværelse, der både er omsluttende nær, men samtidig kan være frustrerende uopnåeligt (Johnston, 2018 ¶2.1.3). Denne tidlige oplevelse af mor-figuren lagres dermed i underbevidstheden som forestillingen om en endelig tilfredsstillelse, der reelt ikke er mulig at opnå i den empiriske virkelighed. *Objet petit a* opstår som individets forestilling om, hvad vil

udgøre det egentlige begærsobjekt. Individet forestiller sig, at man ved at opnå sine *objet petit a* vil opnå sit egentlige begær - fuld tilfredsstillelse - men disse vil altid vise sig utilstrækkelige

Johnston, 2018 ¶2.4.3). Zupančič beskriver:

The *objet petit a* designates nothing but the absence, the lack of the object, the void around which desire turns. After a need is satisfied, and the subject gets the demanded object, desire continues on its own; it is not 'extinguished' by the satisfaction of need. The moment the subject attains the object she demands, the *objet petit a* appears, as a marker of that which the subject still 'has not got', or *does not have* – and this itself constitutes the 'echte' object of desire. (s. 18)

Når et individ opnår sit *objet petit a* vil der altid være en mangel, der opstår som en exces af begær, der ikke er blevet tilfredsstillt. Fra denne mangel - dette exces begær - opstår den nye ide om det næste objekt, som om muligt vil tilfredsstille en. Denne exces defineres af Zupančič som "[...] the *pure form of demand*, as that which remains of demand when all the particular objects (or 'contents') that may come to satisfy it are removed." (s. 18) Det er en metafysisk drivkraft – en ide om en endelige tilfredsstillelse - der kontinuerligt driver individet.

Kant beskrev, at det kunne være umuligt at vise, hvordan den rene form kan motivere individets handling. Dog kan vi bevise, at det faktisk sker, at moralloven yder indflydelse på menneskets handling gennem den effekt, moralloven har på individet i form af følelsen agtelse [*Achtung*]. Agtelse skal her ifølge Zupančič ikke forstås som en agtelse *for* loven, men i stedet en unik fornemmelse, der opstår, når vi oplever morallovens tilstedeværelse. Zupančič påpeger, hvordan Kant i *Critique of Practical Reason* sonder mellem agtelse og andre patologiske følelser, der kunne forveksles med denne såsom tilbøjelighed, kærlighed, frygt, beundring, forbløffelse eller ærefrygt. Agtelse kan i modsætning til disse kun opstå som følge af menneskets fornuft (s. 140-141)

Zupančič beskriver, at hvor agtelsen opnår sin materielle vægt, ikke er ved at være en mangel på patologiske motiver, men gennem en mangel på denne mangel. "The feeling of respect seizes us when the law becomes visible in an exemplary case of ethical action. What becomes visible in this way is precisely the absence of a cause for such an action." (s. 144) Agtelsens forstyrrende element er med andre ord, at det er et motiv, der *burde* mangle, men i den etiske handling gør det



ikke. Det hænder som sagt, at mennesket kan handle imod sine patologiske interesser grebet af en ide. Vi burde ikke have et motiv for en sådan handling, der går imod vores patologiske interesser, men den er der. Agtelse kan det dermed beskrives som en sitrende uro af en manglende mangel, der begynder at trække i os.

Zupančič sammenligner her Kants agtelse med Lacans beskrivelse af angst [*anxiety*]. En klassisk distinktion mellem frygt og angst er, at frygt er rettet et bestemt objekt – man kan være bange *for* noget -, hvorimod angst ikke har et objekt. Angst er blot en ubestemt uro. Lacan er uenig i denne fortolkning. Zupančič beskriver her Lacans forståelse af angst som følelsen af at være kommet foruroligende tæt på et egentligt objekt (s. 144). Lacans distinktion mellem frygt og angst taler her ifølge Zupančič ind i distinktionen mellem agtelse og patologiske følelser. Frygt er en subjektiv, patologisk følelse, der ikke siger noget om det objekt, personen frygter. Hvis en person frygter et objekt, er det ikke objektet i sig selv, som er skræmmende, men subjektet, der designerer dette objekt som skræmmende. Frygt fortæller dermed mere om subjektets fortolkning af virkeligheden end virkeligheden i sig selv (s. 145). Angst beskriver Lacan derimod som en "objektiv følelse": "It is a *'feeling which does not deceive'* (Lacan), one which indicates that we have come near to the *'object'* (designating the extimate place of our *jouissance*)." (s. 145) Det objekt, vi er kommet for tæt på, er altså Lacans beskrevne fænomen *jouissance*.

I Kants etik fremstilles moralloven som det eneste, der kan drive os til at handle imod vores eget helbred og patologiske interesser, men Zupančič henviser til Lacan, der beskriver *jouissance* som at være i stand til det samme (s. 99). Zupančič bygger her på en forestilling af *jouissance* som kernen i Kants morallov (s. 100). Det er en tilstand, der byder os at handle imod grænserne for vores meningsramme og imod vores egeninteresse – imod vores patologiske interesser. Agtelse kan således forstås som den uro, der opstår, når vi kommer tæt på noget, der truer med at gribe os og drive os ud over vores patologiske interesser eller ud af vores velkendte meningsramme.

Det vil derfor være naturligt for individet at reagere på denne uro ved at forsøge at finde noget, der letter uroen og genetablerer vores meningsramme. Vi kan fx ønske at finde et patologisk motiv bag en umiddelbar etisk handling for således at genindføre handlingen i vores patologiske meningsramme (s. 144). Zupančič mener, at Kant selv faldt i denne fælde ved at subjektivere moralloven således, at den fremfor den oprindelige "tomme" morallov, bliver en overjegets

morallov – en indre dommer af vores adfærd (s. 159). Zupancic henviser til et citat af Kant fra *Critique of Practical Reason*:

In the boundless esteem for the pure moral law... whose *voice* makes even the boldest sinner tremble and forces him to hide himself from its *gaze*, there is something so singular that we cannot wonder at finding this influence of a merely intellectual Idea on feeling to be inexplicable to speculative reason... (s. 146)

Moralloven får her både syn og stemme. Den kan nu kommandere og holde øje med individet. Agtelsen opstår her ved, at individet oplever sig selv blive underlagt moralloven og observerer sin egen ydmygelse og rædsel for loven. Zupančič påpeger, hvordan denne form for agtelse, der skulle opstå i et individ, der står overfor en talende og seende morallov, i så fald bliver forvandlet til simpel ærefrygt. En blanding af agtelse og frygt. Agtelse bliver et patologisk motiv – det Kant netop ønskede at distinktere det fra (s. 147).

Det, der samtidig er på spil, er, at den Anden i form af moralloven "gøres hel" gennem syn og tale. Den forveksles med overjeget, som konstant vil kommandere og observere, om vi opfører os rigtigt. Moralloven bliver i så fald den ultimative sandhed om ret adfærd, hvilket Zupančič ønsker at undgå. Det er ifølge Zupančič netop individets rolle i skabelsen af moralloven – det, der udgør manglen i den Anden - der er både muligheden for individets frihed og ifølge Zupančič selve kernen i etik (s. 147).

Dog er det fristende at give moralloven syn og tale og dermed gøre den Anden fuldkommen, og det tjener ifølge Zupančič det formål, at vi trods vi i så fald må underkaste os den fuldkomne Anden, også frigøres fra byrden at handle:

The absolute Other (in the form of the superego) is there in order to guarantee that there will always be a lack on the other side (the side of the subject); that this lack will never 'run out', and that 'it' (the act) will never succeed. If an accomplished (or 'successful') act is always related to the dimension of the 'lack that comes to lack', the superegoic version of the (moral) law focuses on preventing the act from even taking place. But the only real guarantee that can be fabricated to pre-

vent the act from even taking place is the advent of the figure of an absolute Other. If there is 'an Other of the Other', the very possibility of the act is excluded by definition. And such an exclusion, in spite of the humiliation and torment that the subject must endure at the hands of this Other, is, in fact, pacifying. (s. 148)

Overfor den fuldkomne Anden, skal enhver mangel findes i individet. Den meningsløshed, vi kan opdage i hverdagen, eller de situationer, hvor vores påbudte handling pludselig skurrer imod vores etiske principper, bliver i så fald ikke en mangel i den Anden, der kan åbne for nye fortolkninger og handlemuligheder. Det bliver i stedet en mangel i subjektet, der blot ikke har forstået, hvordan det hele hænger sammen. Individet kan opnå en lettelse i ideen, at trods man måske endnu ikke ved, hvad den rigtige adfærd er (og muligvis aldrig finder ud af det), er der dog en sandhed et sted derude, der kan give retningslinjer ved kontinuerligt at dømme ens adfærd som endnu ikke rigtig. Dette fratager individet fra det ansvar selv at skulle tage stilling til og ansvar for morallovens gyldighed og dermed byrden ved at handle som en fri aktør.

Drivkraften for den etiske handling bliver således dette universalitetskrav, der konfronterer os med nye muligheder. Det er uroen i denne mulighed, der kan drive os ud over patologiske interesser, men den kan ligeså vel drive os til at skabe ideen om moralloven som en fuldkommen Anden, der måske nok vil kræve mere og mere af os, men samtidig muliggør at vi undgår konfrontationen, der kunne risikere at bryde med vores meningsramme.

### [Stykke for stykke og en efter en](#)

Zupančič udleder to aspekter i Kants handlingsfilosofi: Der er handlingen som den uendelige udvikling mod den hellige vilje, der umuligt kan opnås på et enkelt menneskeliv. Den anden form for handling findes hos Kant i beskrivelsen af en djævelsk ond handling, der kommer til udtryk som et symbolsk selvmord (s. 106). Dette eksempel på en fuldført etisk handling henter Zupančič i *The Metaphysics of Morals*, hvor Kant i en fodnote beskriver folkets offentlige henrettelse af franske Kong Louis XVI. Zupančič påpeger, hvordan Kant beskriver denne offentlige henrettelse i samme termer, som ville kendetegne en etisk handling: Den er formel; den afsky handlingen vækker er en moralsk indignation; handlingen kan ikke forklares som en impulsiv handling, men udspringer i

stedet af en maksime; Kant beskriver, hvordan handlingen ikke kan forklares, siden kun det, der følger naturlovenes kausalitet, kan forklares. Zupančič vurderer, hvordan handlingen i så fald må være en fri handling. Kants indignation af kongens offentlige henrettelse, udspringer, i føle Zupančič, i, at folket med denne handling begår et symbolsk selvmord. De er kun "folket" i den meningsramme, hvori de har en konge (s. 84-85). Zupančič sammenligner denne beskrivelse med Lacans udlægning af selvmordet som den eneste succesfulde handling [*act*], hvormed skal forstås: "after such an act, the subject will no longer be the same as before; she may be 'reborn', but only as a new subject." (s. 11). Gennem folkets henrettelse af kongen begår de selvmord i den symbolske orden. De begår selvmord i deres forhold overfor den Anden: "The point is that we 'kill' ourselves through the Other, *in the Other*. We annihilate that which – in the Other, in the symbolic order – gave our being identity, status, support and meaning in the symbolic order" (s. 84). Der gøres en handling, hvormed aktørerne ikke længere kan ses som dem, de var før denne handling. Heri finder Zupančič et fænomen, der åbner fra individets overgang til en etisk aktør. Hun henviser til en passage i Kants *Religion Within the Limits of Reason Alone*:

If a man is to become not merely *legally*, but *morally* a good man..., this cannot be brought about through gradual *reformation* so long as the basis of the maxims remains impure, but must be effected through a *revolution* in the man's disposition... He can become a new man only by a kind of rebirth, as it were [through] a new creation. (s. 11)

Zupančič udleder herfra, at den etiske sfære ikke opnås gennem en reform, hvori individet gradvist frigør sig sine patologiske interesser, men i stedet en revolution, et paradigmeskift, i individets disposition [*Gesinnung*] (s. 10). Med muligheden for handling gennem symbolsk selvmord, hvorigennem individet ikke er den samme som før, nærmer vi os nu den revolution, der skaber den etiske aktør.

Vi har på den ene side handlingen, Zupančič betegner som *stykke for stykke*-tilgangen. Det er her, vi finder den uendelige vej mod et mål, der umuligt kan opnås. Vi bevæger os imod det stykke for stykke, men målet vil altid befinde sig i horisonten. Den anden tilgang betegnes som *en efter en*-tilgangen. Dette er handlingen gennem selvmordets logik, hvori vi går efter målet og opnår det,

men samtidig mister dette mål sin betydning som det endelige mål (s. 106-07). Disse to tilgange betegner Zupančič som forskellen på handlingen gennem begærets og driftens logik (s. 135).

Både gennem begæret samt driftens logik animeres aktøren af en mangel. Begge oplever en følelse af, at de med deres handling ikke bliver fuldendt (s. 242). Der trækkes her på Lacans førnævnte filosofi om det egentlige begærsobjekt. Både handlingen gennem begærets samt handlingen gennem driftens logik drives af denne mangel på den fuldendte tilfredsstillelse. Forskellen ligger i reaktionen på den uundgåelige utilfredsstillelse. Ved begærets logik opstilles ideen om den fuldendte tilfredsstillelse eller den fuldendte mening (Anden), der er derude et sted. Ideen om denne perfektion kan således fungere som retningslinjen for ens handling, om end man er meget påpasselig med ikke at tro, at man nogensinde vil kunne opnå perfektionen. Det er her, moralloven får karakter af et overjeg. Desto mere, individet overgiver sig til ideen om denne absolutte morallov, desto stærkere bliver ideen, der dermed kan kræve større og større ofre fra individet (83-84) Man bliver mere og mere forpligtet på ideen. I driften logik slås et hul i den Anden, hvori vi bryder med den symbolske orden og pludselig befinder os på ukendt grund. Driften er ikke en tilstand, man kan beslutte sig for at være i. Det er en tilstand, som kan melde sig. En mulig vej, hvormed individet bevæger sig fra begæret til driften kan ske ved at følge handlingen via begærets logik til ende (s. 243).

Zupančič beskriver her handlingen via begærets logik gennem tre trin (s. 257):

- In life, there is one thing which one cannot give away ('the absolut condition')
- For this Thing one is ready to give away everything (even life).
- One realizes the absolut condition by sacrificing, in one single gesture, the 'all' of what one is ready to sacrifice.

Der er her begærsobjekt, der holder betydning for individet i sådan grad, at man er villig til at ofre alt andet for dette begærsobjekt. Det er moralloven som den sandhed, der er søjlen for vores meningsramme. Vi kan ofre alt, men ikke dette som udgør netop vores plads i den symbolske orden. Vi kan således handle imod vores egeninteresser i den grad, at vores egeninteresse kommer til at fremstå som betydningsløse i kraft af denne ene ide. Handlingen fuldbyrdes, når vi har ofret alt, inklusiv eget liv, for denne ide.

Driften beskrives ligeledes i tre trin (s. 258):

- In life, there is one thing which one cannot give away (‘the absolute condition’)
- For this Thing one is ready to give away everything (but this ‘everything’ tolerates no exceptions).
- The only way to realize the absolute condition is to sacrifice it as an exception (to sacrifice its character of an exception).

Man befinder sig i en lignende situation, hvor man har et begærsobjekt, man er villig til at ofre alt for. Men netop fordi dette ”alt”, man er villig til at ofre, ikke tåler undtagelser, kan selv ikke begærsobjektet være en undtagelse. For at opnå begærsobjektet, må man således ofre selve begærsobjektets karakter som det ene, man ikke vil give væk. Ved at ofre dette brydes den meningsramme, den patologiske virkelighed, man befandt sig indenfor. Man ofrer den undtagelse, der fastholdt ens karakter, ens meningsramme. Ved at ofre det ultimative mål som en undtagelse, ender vi på den anden side som en ny person, opstået gennem en reel handling.

## 5.

### Diskussion: Fra etisk overbevisning til handling

#### Arendt og Zupančičs handlingsfilosofi i en bæredygtighedskontekst

Denne afhandling udsprang af min mangel på en tilgang til at kunne håndgribeliggøre og forhåbentligt styrke motivation for handling baseret på etiske overbevisninger. Hvis man ser de etiske principper i begrebet bæredygtighed som værd at forfølge, hvordan fastholdes og styrkes motivationen til at opsøge nødvendig viden, afprøve nye løsninger og modarbejde barriererne for bæredygtige tiltag?

Vi har nu gennemgået Arendts og Zupančičs handlingsfilosofi, og hvordan de fremlægger drivkraften bag den etiske handling. Nu er spørgsmålet, hvordan disse tilgange kan bidrage til den bæredygtighedskontekst beskrevet i afhandlingens begyndelse, der fordrer til handling baseret på altruistiske principper og en hensyntagen til fremtidige generationer.

Mens hverken Arendt eller Zupančič skriver med udtalt henblik på bæredygtighed, er der punkter, hvor deres filosofi berører områder, der også er at finde i bæredygtighedsdebatten i dag. Når Arendt og Zupančič handlingsfilosofi i så fald skal bruges i en bæredygtighedskontekst, kan det være behjælpeligt at undersøge hvilken handling, deres filosofi potentielt vil pege imod. Kan Arendt og Zupančičs filosofi rumme alle tilgange til bæredygtighed, eller er der visse tilgange, der automatisk vil favoriseres?

Før jeg vil komme med bud på, hvordan vi kan styrke motivation for handling baseret på de etiske principper i begrebet bæredygtighed, vil jeg derfor først se nærmere på Arendts og Zupančičs handlingsfilosofi i en bæredygtighedskontekst.

### Arendt, Zupančič og bæredygtighed

Hos Arendt finder vi en kritik af tidens forherligelse af aktiviteten arbejde. Vi er havnet i et arbejdersamfund, hvor målet med processen er blevet processen i sig selv. Arbejdsprocessens forherligelse har ført til, at *homo fabers* produkter, hvis succeskriterie før var holdbarhed, nu behandles som konsumvarer, "[...] således at stolen eller bordet nu konsumeres lige så hurtigt som en kjole, og kjolen konsumeres omtrent lige så hurtigt som mad" (Arendt, 2005, s. 134). Vi har ofret "verdensskaberen" *homo fabers* idealer om varighed, stabilitet og bestandighed til fordel for *animal laborans'* ideal om overflod (Arendt, 2005, s. 135). Vores økonomi er blevet en "spildøkonomi", hvor tingenes holdbarhed blot er blevet forhindringer for omsætningsprocessen "[...] hvis konstante forøgelse af sin egen omsætningshastighed er den eneste konstans, vi har tilbage" (Arendt, 2005, s. 253). Det, der i det moderne samfund fører til ruin, er derfor ikke længere nedbrydning, men bevarelse. Arendt beskriver, hvordan fremstillingsprodukter skabes ved at gøre vold mod naturen (Arendt, 2005, s. 146-47), så når brugsvare får karakter af konsumvarer, må dette betyde et større pres på naturen. Arendts fokus er dog ikke på vækstøkonomiens indvirkning på naturen og dets ressourcer, men i stedet dets ødelæggende indflydelse på menneskets disposition og fælles verden. Hendes kritik af vækstøkonomien er derfor nærmere konservativ end økologisk grundet.

Det, der i vækstøkonomiens og industrialiseringens forherligelse af processen, går tabt, er meningen med processen. Vi skal derfor genfinde en mening med vores aktivitet, der ikke blot er aktiviteten i sig selv. Det er den særlige evne, Arendt tilskriver det handlende menneske.

Hos Arendt handler det om at genfinde verden forstået som den fælles meningsverden, hvis bestandighed og bevarelse af de ting og ideer, der har betydning for mennesket, muliggør individers udødelighed. Tidens meningsløse forbrug beskrives som et symptom på tidens verdensløshed, der muliggøres gennem en overbevisning om verden som forgængelig. Vi skal derfor genfinde den fælles verden, og det er ifølge Arendt kun muligt ved at efterstræbe en potentiel jordisk udødelighed i en offentlig sfære (Arendt, 2005, s. 76-77).

Arendts fælles verden indeholder her et fremtidsperspektiv, der meget vel omfavner det fremtidssyn, der er at finde i bæredygtighedsbegrebet. "En verden, der skal rumme en offentlig sfære, kan ikke rejses af én generation alene og kan ikke kun være beregnet for de levende: Den må nødvendigvis transcendere de levende menneskers levetid." (Arendt, 2005, s. 77) Som vi så, beskriver Arendt menneskets aktiviteter at være funderet i grundvilkåret fødsel "[...] for så vidt, de har til opgave at sørge for fremtiden og dermed for, at livet og verden er rede til at modtage og opfostre den tilstrømning af nyankomne, der fødes ind i verden som fremmede." (Arendt, 2005, s. 38). Bæredygtighed bliver i denne forstand opgaven at bevare både levevilkår, men også en fælles meningsverden til kommende generationer på denne jord. Dette spiller meget godt sammen med forståelsen af bæredygtighedsbegrebet, vi udpenslede i analysen af begrebet, som bestræbelsen på at bevare det, der er værdifuldt for mennesket.

For at genskabe verden må mennesket plante sine fødder solidt i denne jordiske verden. Hos Arendt finder vi en kritik af menneskets "flugt fra jorden" ved at anskue verden fra et fjernt punkt, som var vi ikke selv en del af den planet, vi står på. Vi finder her en filosofi om at genskabe sin forbindelse til det lokale. Det er kun i de lokale fællesskaber, at individet kan fremtræde, og en fælles verden kan opstå gennem fælles værdier fra individuelle perspektiver. Større forsamlinger vil nødvendigvis føre til konformitet. Vi skal flytte os fra det globale og kosmiske og helt ned på jorden, hvormed Arendt beskriver den privatejede andel af en fælles verden som det mest elementære politiske vilkår for menneskets mundanitet. Privatejendom fungerer som menneskets holdepunkt i en jordisk fælles verden. Ekspropriering er derfor sammenfaldende med menneskets



fremmedgørelse fra verden (Arendt, 2005, s. 253). Arendts udgangspunkt i de lokale fællesskaber kan sammenlignes med Kristensen og Toft, der skelner mellem *det rigtige*, som beskriver den etiske kerne i bæredygtighed, og *det gode*, der beskriver de lokale forståelser og holdninger om det gode liv. Argumentet lyder her, at for at skabe den nødvendige handling, må den etiske værdi bæredygtighed kunne rodfæstes i den lokale fortolkning af det gode (Kristensen & Toft, 2014, s. 266). Dette kunne minde om Arendts tilgang, hvori man i lokale demokratiske forsamlinger kan finde fælles meninger at handle på. Man opnår motivation til etisk handling ved at forene de etiske principper med den lokale meningsramme om det gode liv.

Arendts handlingsfilosofi fordrer til, at vi skal til at dyrke aspekterne ved det handlende menneske. Det er her, vi kan vurdere, hvad der holder værdi for mennesket og dermed, hvad vi vil bringe videre. Det er samtidig kun det handlende menneske, der kan værdsætte tings intrinsiske værdi. Arendt beskriver betydningen af det, vi tillader i den offentlige sfære. Arbejdsaktiviteten skal derfor tilbage i den private sfære, hvori dens mål er at sørge for husholdningens levevilkår. Vi finder hos Arendt en stærk kapitalismekritik, når processen bag vækstøkonomien forherliges. Vi skal ifølge Arendt i stedet igen bygge med henblik på tings holdbarhed fremfor meningsløs produktion og forbrug. Arendts filosofi vil således ikke spille godt sammen med en svag tolkning af bæredygtighedsbegrebet, hvori alt kan omdannes til økonomisk værdi. Der er hos Arendt en klar ide om, at nogle ting holder en anden værdi for mennesket og disse må beskyttes. Vi må derfor også dyrke de dele af den menneskelige natur som kan anerkende denne anden værdi. Ligeledes kan Arendt generelt siges at være kritisk for videnskabens løsninger på klimakrisen, hvor mennesket omformer naturen til at tilpasse sig mennesket, af den grund, at vi her handler ind i området, naturen, og igangsætter processer, vi egentlig burde holde os fra.

Mens Arendts samtidsanalyse har klare normative budskaber, er Zupančič filosofi mindre tydelig i spørgsmålet om, hvad vi *bør* gøre. Zupančič udtrykker netop kritik for en etik, der forsøger at opstille en universel sandhed om den rette måde at handle. Her er Zupančič filosofi til gengæld oplagt til at modvirke en fare ved bæredygtighedsbegrebet i form af dets indbyggede status som "det rette at gøre". Mens det er let at hylde bæredygtighed som den rette vej, er der grund til at være påpasselig med et begreb, der nyder en sådan normativ anerkendt status. Hvis vi ukritisk accepterer al handling gjort "i bæredygtighedens navn", kan vi meget vel falde i den samme fælde, som Zupančič beskriver ved at opfatte moralloven som en indlysende godhed. Bæredygtighed kan

fungere som skjold, der hæmmer kritisk stillingtagen til potentielt skadelige konsekvenser. Som tidligere beskrevet kræver bæredygtighed ofte en prioritering af forskellige værdier, hvor der ikke nødvendigvis er en rigtig løsning. Her understreger Zupančič individets etiske ansvar for hvad, vi vurderer som at kunne være universelt gældende. Ingen kan fortælle os den rette prioritering. Vi må altid handle ud fra egne overbevisninger og må være parat til at stå til ansvar for disse.

Som nævnt i analysen af bæredygtighedsbegrebet, indeholder begrebet et lignende universelt aspekt som Kants kategoriske imperativ. Man skal handle således, at ens handlinger ikke vil skade vilkårene for både en global befolkning samt fremtidige generationer. Bæredygtighed indeholder dermed potentielt den samme konfrontation med universaliserbarheden af ens handlinger, som Zupančič netop beskriver som styrken i Kants kategoriske imperativ. Det er, når mennesket konfronteres med universalprincippet, at nye kausalrækker pludselig kan melde sig i den patologiske meningsramme. Således kan bæredygtighed siges at indeholde den samme sitrende uro, som Zupančič identificerer i Kants kategoriske imperativ: Bæredygtighedsbegrebet siger ikke præcis hvad eller hvordan, vi skal gøre, men blot at vi skal gøre noget. Dette kan både blive incitament til handling, men det kan også føre til en handlingslammelse, når vi forsøger at frigøre os dette ansvar. Det er dog ifølge Zupančič vigtigt ikke at kvæle denne uro, der opstår i konfrontationen med universalitetsprincippet. Det er netop denne uro, der skal fungere som drivkraften for den etiske handling.

En etisk overbevisning kan således formå at gribe individet og drive os ud over vores oprindelige meningsramme. Tidligere begrænsninger for vores handling vil miste deres nødvendighed. Således når vi den radikale kerne i Zupančičs handlingsbegreb, der kan siges at gøre hende særlig egnet til de dele af bæredygtighedsdebatten, der betoner nytænkning og systembrud. Dog undsiger Zupančičs filosofi sig et normativt aspekt, der automatisk vil favorisere den ene tilgang til bæredygtighed over den anden. Hvor Arendts filosofi udelukker en svag tolkning af bæredygtighedsbegrebet, hvor alt kan opgøres i kapital, vil Zupančič handlingsfilosofi, som den fremstår i *Ethics of the Real*, ikke nødvendigvis modsige sig dette. En handling kan netop drives af en pligt om at maksimere kapitalen lige meget hvilke konsekvenser, dette måtte føre med sig. Hermed ikke sagt at man ikke kan udfordre denne overbevisning. Zupančič understreger netop nødvendigheden af, at individer må være ansvarlige overfor sin pålagte pligt og være i stand til at argumentere for dens gyldighed. Bæredygtighedsbegrebet kan her siges at have flere

retningslinjer for en acceptabel handling end blot et universalitetsprincip. Eftersom bæredygtighedsbegrebet indeholder både et økonomisk, socialt og miljømæssigt aspekt, vil en opgørelse af alt i kapital svært kunne accepteres, hvis omkostningerne vil blive for høje socialt og miljømæssigt. Mens der altså er ligheder mellem universalitetsprincippet i bæredygtighedsbegrebet og Zupančičs reelle handling, skal vi samtidig være opmærksomme på, at bæredygtighedsbegrebet kan tillægge normative retningslinjer for handling, der netop skaber en sådan meningsramme, der hos Zupančič er nødvendig ikke at tage for givet som det rette.

Selvom hverken Arendt eller Zupančič direkte retter sig mod bæredygtighedsdebatten, ligger deres handlingsfilosofier ikke helt fjernt fra bæredygtighedsbegrebet. Idealet i begge filosofers handlingsbegreb bærer lighed med grundprincipperne i bæredygtighed. Hos Arendt i form af en motivation udsprunget af et ønske om udødelighed, der nødvendigvis må transcendere det enkelte menneskes levetid, og hos Zupančič en universaliserbarhed, der konfronterer individet og skaber incitament for handling.

#### Fra etisk overbevisning til motivation og fra motivation til handling

Spørgsmålet i denne afhandling lyder på, hvordan man kan styrke motivation for handling baseret på etiske overbevisninger, men lige så vigtigt er spørgsmålet, hvordan denne motivation *bliver* til handling. Hvordan går vi fra at skabe motivation til rent faktisk at ændre noget. Hvordan kan Arendts og Zupančičs handlingsfilosofi forklare det fænomen, at vi trods bæredygtighed typisk vurderes som værd at efterstræbe, umiddelbart ikke handler derpå?

Zupančič opstiller to tilgange til handling. Den ene via begærets stykke-for-stykke logik; Den anden via driftens en-efter-en logik. Stykke-for-stykke logikken muliggør her en evig udvikling mod en handling, som aldrig helt fuldbyrdes.

Skyldes en manglende handling på bæredygtighed, at vi sidder fast i begærets logik? Vi er enige om de etiske principper i bæredygtighed som værdier, der er værd at efterstræbe. Vi gør derfor tiltag her og der for fx at beskytte miljøet – betaler kompensation, når vi køber flybilletten; skifter til sparepære; indfører en kødfri dag; går efter grønne mærkater i butikkerne; anskaffer et insekthotel – men når det kommer til de store tiltag, der virkelig vil batte, holder vi os tilbage. Disse tiltag nærmest truer med at fuldbyrde processen, og hvad skal vi så gøre? Hvem er vi, når

processen er fuldbragt? Bæredygtige tiltag kan jo også kamme over, og så kan vi pludselig ikke gøre, som vi plejer. Skal vi så alle være veganere? Kan vi så aldrig komme ud at rejse? Må vi så ikke køre i bil?

Vi kan ud fra Zupančič filosofi opstille to symptomer på, at vores handling for bæredygtighed sker via begærets logik.

Den ene er, at fuldent bæredygtighed fremstilles som en sådan ideal status, at det bliver nærmest umuligt at opnå. Dryzek påpeger, hvordan diskursen omkring bæredygtig udvikling har tendens til at ophæve umiddelbare komplikationer mellem bæredygtighedsbegrebets tre aspekter: "[...] what could possibly combine ecological protection, economic growth, social justice, and intergenerational equity, not just locally and immediately, but globally and in perpetuity? The answer is sustainable development, which specifies that we can have them all." (Dryzek, 2013, s. 145). Den klassiske fortolkning af bæredygtighedsbegrebet, der udsprang fra Brundtlandrapporten og kan genfindes i dag i de velkendte FN's 17 Verdensmål, kan let fremstilles som et ideal, hvor udvikling på alle tre aspekter af bæredygtighedsbegrebet er mulige på samme tid. Bæredygtighed kan let komme til at fremstå som en utopi, hvor alt er muligt, uden vi behøver at prioritere det ene fremfor det andet. Vi kan have både økonomisk vækst og biodiversitet. Både bæredygtigt landbrug og fødevarer nok til en voksende befolkning. Dette kan komme til at virke for godt til at være sandt, og selvom man kan drømme om en dag at nå denne ideelle tilstand, vil mange nok inderst inde tænke, at en sådan perfektion ikke er mulig – i hvert fald ikke i vores levetid.

Kristensen og Toft foreslår ligeledes en sammenkobling af bæredygtighedsbegrebet og det, man med Zupančič kan kritisere som det kategoriske imperativs uendelighedslogik: "One might say with Immanuel Kant (1999) that sustainability is functioning as a regulative ideal to strive for, but which will never be realized (in the metaphysical sense of becoming absolutely realized in the living present)" (Kristensen & Toft, 2014, s. 275) Ifølge Kristensen og Toft kan fordelene ved denne forståelse af bæredygtighed være at undgå én sand forståelse af bæredygtighedsbegrebet og dermed ikke skabe plads til lokale fortolkninger og meningsdannelser. Således bliver de etiske principper i bæredygtighedsbegrebet en vejledende ide, men ikke noget, vi skal regne med at opfylde i vores tid. Zupančič tilgang modvirker dog ligeledes en absolut forståelse af bæredygtighedsidealet ved at gøre individet medansvarlig for begrebets meningsdannelse uden at

gøre bæredygtighed til et egentligt uopnåeligt mål. Problemet ved at opveje bæredygtighed til et uopnåeligt ideal, vi kun kan stræbe efter, men aldrig opnå, er, at vi risikerer en handlingslammelse. Vi får en mulighed for at flygte fra det ansvar, bæredygtighed kan pålægge os: Vi ved jo, at vores forsøg på at virkeliggøre denne perfektion er dømt til at fejle, så indtil nogen "en skønne dag" knækker koden, kan vi kun gøre halvfærdige forsøg. Eftersom målet alligevel er umuligt, kan man jo ikke bebrejde os for kun at nå det halvvejs. Hvis nogen virkelig forsøger at nå dette mål ved at foreslå gennemgribende tiltag, der bryder med vores eksisterende forståelse af det gode, kan det hurtigt blive dømt som for meget. Tror de virkelig, at det endelige mål er opnåeligt i vores levetid? At forsøge vil kun føre til alt for radikale handlinger.

Dette leder til det andet symptom på handlingslammelse i form af en tilbageholdenhed for at rokke båden for meget. Det er netop det, vi kan blive beskyttet fra, når bæredygtighed bliver et uopnåeligt ideal. I begærets logik har vi stadig noget, vi ikke vil gå på kompromis med, og vi er klar til at ofre alt for at undgå at gå på kompromis med dette. Handlingens fuldburdelse bliver derfor skubbet udenfor vores rækkevidde, fordi den simpelthen ikke befinder sig indenfor, hvad der er muligt uden at skulle bryde med vores meningsramme.

Når jeg interviewede virksomheder omkring bæredygtige tiltag, var en gennemgående kommentar i samtlige interview, at det jo er pengene, der er vigtigst. Kommentaren kunne både komme som en nøgtern konstatering eller en beklagelse. Fælles var dog forestillingen om, at det nu engang var sådan, verden hang sammen, og så må man bare gøre, hvad der er muligt indenfor de rammer. Som tidligere nævnt er økonomiske overvejelser nødvendige for en virksomheds overlevelse, og det er derfor ikke underligt, at økonomien tænkes ind i ens beslutninger. Problemet er, når vi følger Zupančič, at sådanne konstateringer fungerer som en stopklods for handling ved at lukke meningsrammen om sig selv. Charles E. Lindblom påpeger i artiklen *The Market as Prison* (1982) netop, hvordan det nuværende økonomiske system fungerer som en indgroet ide, der i stor grad former vores meningsramme. Vores tankegang kan blive fanget i forståelsen, at dette nødvendigvis er rammerne indenfor hvilke vores handling må tilpasses og vi kan blive blinde for alternativer (Lindblom, 1982, s. 333-334).

I Henrik J. Bjerre og Brian B. Hansens *Handl!* (2017) lyder konklusionen, at dagens samfund har sat sig fast i en nødvendighedens politik. Vi har måske et ønske om handling, men handlingen hæmmes af en forestilling, at samfundet nødvendigvis må være, som det er:

Mange af de handlinger, vi foretager os i dag, er febrilsk forpligtede på det bestående. [...] Vi skal realisere os selv, og det skal være nu. Vi skal være innovative, men innovationen har altid en række helt fast definerede baggrundsparemetre, der ikke må rykkes ved. Vi skal løse klimaudfordringer og fattigdomsproblemer lige nu, inden for nøjagtig de samme koordinater, som de er opstået indenfor. Vi hvirvler rundt for at leve op til den fade ide, at vi er nået historiens endemål, og at det ikke bliver bedre. Vi har alle muligheder, som det siges. Men det føles bare ikke sådan. Så derfor må vi handle endnu mere, endnu hurtigere. Pointen er, at jo mere vi prøver, jo mere er vi skyldige i ikke at have gjort nok. (Bjerre & Hansen, 2017, s. 181-82)

I *Handl* (2017) søges et handlingsbegreb, der kan bryde med nødvendighedens politik og åbne for en mulighed af noget nyt. Der påpeges, hvordan tidens problemer som politisk undertrykkelse, fattigdom, klimaproblemer osv. kan kræve barske løsninger, der er lige dele destruktive og opbyggelige. Det kan derfor blive brug for handlinger, der kan omdefinere betingelserne for, hvad der kan lade sig gøre (Bjerre & Hansen, 2017, s. 110).

Zupančič beskriver overgangen til driften, når de ultimative grænser for vores handling pludselig mister sin altoverskyggende betydning, og vi bliver i stand til at se forbi dem. Fordi etiske handlinger bryder med vores umiddelbare inklinationer, vil de risikere at provokere og derfor hurtigt blive frasorteret som umulige. Målet er at udforske rammerne for vores tænkning og ikke være bange for at undersøge, hvad der befinder sig udenfor. Det er her, man kunne finde kreative løsninger og de forandringer, der skal til.

Så måske begrænses vores handling af begærets logik, hvori vi aldrig helt tør virkelig at gribe efter målet, fordi det i så fald kan risikere at trække os ud i ukendt landskab.

Arendts forklaring på manglende handling er et processamfund, som ikke længere giver plads til et offentligt handlingsrum, der muliggør individets fremtræden og udødelighed. At skabe det optimale handlingsrum vil kræve en ny måde at forholde os til verden, såsom en omlægning af den

produktion og forbrugskultur, vores nuværende vækstøkonomiske system bygger på. Spørgsmålet er, om Arendts handlingsfilosofi selv kan bære disse opbrud? Denne kritik rejses netop af Bjerre og Hansen (2017):

Selvom Arendts handlinger drejer sig om det store og det heroiske, så forbliver de bundet til en form for dydsetik, der kræver en verden at blive modtaget i. Denne scene, dette bagtapet, *må ikke ændre sig*. Mens mennesket kan ændre sig på mange måder for Arendt, er det sigende, at selve menneskets scene, nemlig verden, må forblive intakt og om muligt styrkes. (s. 107)

Arendts handling kræver netop, at den imødekommes af et eksisterende meningsfællesskab eller sagt på en anden måde: At den valideres af den Anden (Bjerre & Hansen, 2017, s. 122). Problemet opstår i så fald, hvis det er selve dette meningsfællesskab, der skal omlægges. Med Arendts filosofi kan vi måske nok diagnosticere vores samfund som verdensløst og meningsløst, men Bjerre og Hansen påpeger, at det trods alt er denne verden, vi lever i, og den ved ikke selv, den er meningsløs. Vi kan påpege en meningsløshed i vores verden, men vi er stadig dybt forpligtede på den (Bjerre & Hansen, 2017, s. 104).

Hvis vi ser på motivationsfaktorerne bag Arendts handling, kan det netop kritiseres, at de muligvis ikke er egnet som en stærk drivkraft til at drive os ud over det, Zupančič ville beskrive som den patologiske normalitet. Den grundlæggende motivationsfaktor for handling, beskrives hos Arendt som udødelighed, hvor individet opnår at indskrive sin individualitet i en fælles meningsverden. En måde at sikre udødelighed er ved at opnå og fastholde magt forstået som aktualitet. Arendt beskriver, hvordan man kan miste magt ved ikke at leve op til sine løfter og udtalelser. Det kunne fx være en virksomhed, der brander sig på en grøn profil, og nu må leve op til disse løfter for ikke at miste sin troværdighed og dermed sin aktualitet. Gerninger må, som vi gennemgik, samtidig ikke være "brutale" eller bruges til at "misbruge og ødelægge". Som Zupančič påpegede, vil den etiske handling pr definition altid komme til udtryk som et brud med den bestående orden. Den kan derfor let vække en umiddelbar negativ reaktion. Dette kan blive et problem, når motivationsfaktoren hos Arendt afhænger her af andres (den Andens) anerkendelse eller i det mindste forståelse af ens handlinger.

At stræbe efter bæredygtighed kan ikke siges at være kontroversielt i dagens samfund. Arendts handlingsfilosofi må derfor kunne bære de anerkendelsesværdige bæredygtige tiltag, hvor en person, en virksomhed eller organisation kan opnå aktualitet og anerkendelse ved at handle på de etiske principper i bæredygtighedsbegrebet. Problemet opstår, når vi kommer til de mere radikale tiltag. Når vi begynder at foreslå alternativer til herskende meningsrammer i vores samfund som fx alternativer til vækstøkonomien eller den eksisterende madkultur. Pludselig er det, som vi har overskredet meningsfællesskabet, og bæredygtighed er gået for langt. Det er, når vi skal krydse denne grænse for det almindeligt acceptable og ladsiggørelige og om muligt finde helt nye retninger og løsningsforslag, at Zupančič handlingsfilosofi bliver mere rammende. Faren ved Arendts filosofi er, at den ikke giver redskaberne til at ændre den meningsramme, den er afhængig af at blive modtaget i. Arendts handlingsrum risikerer således ikke at udmunde i mere end et input af demokratisk meningsdannelse, der må makke ret, så snart den mødes af det større samfunds meningsfulde meningsløshed.

På den anden side kunne man spørge, om Arendt netop bare har øje på den kollektive handling på en måde, Zupančič psykoanalytiske tilgang er mindre interesseret i. Mens Zupančič kan bruges til at beskrive vejen til en revolution i individets disposition, har vi ikke på samme måde redskaberne til at beskrive, hvordan dette individ på længere sigt vil klare sig i et samfund, der ikke nødvendigvis deler denne drift – som højst sandsynligt ikke gør. Hos Zupančič er individet med i skabelsen af det universelle. Individets nedbrydning af den eksisterende meningsramme kan muligvis inspirere andre, men ikke nødvendigvis. Hvordan skal vi tage højde for individets motivation, når det handler imod den eksisterende meningsramme i et fællesskab? Specielt i forhold til bæredygtighed kan det kollektive aspekt blive yderst relevant. De bæredygtige tiltag, der virkelig skal batte, kan ikke gøres alene.

Mens Arendt ligesom Zupančič understreger handlingens natur af at være noget nyt, lægger Arendt særligt vægt på, at dette nye udspil altid vil spille tilbage på et allerede eksisterende net af menneskelige relationer og dermed ikke kan undgå at blive påvirket af den eksisterende meningsramme. Arendt beskriver, hvordan det grundlæggende er fejlagtigt at sammenligne frihed med suverænitet, eftersom intet menneske i så fald kan være frit (Arendt, 2005, s. 234). Vi er altid afhængige af andre i vores mulighed for at handle, eftersom vi er afhængige af, hvordan denne handling modtages og formes i den fælles meningsramme.



Problemer med den solitære bæredygtige *trailblazer* beskrives meget rammende i form af Dryzeks kritik af den retning i klimabevægelsen, der mener, at klimakrisen må løses ved en forandring af menneskers verdenssyn. Spørgsmålet er, hvordan et sådant individ vil klare sig i et system, der kontinuerligt kun vil frustrere individet (Dryzek, 2013, s. 204). Dryzek påpeger her betydningen af det system, individet indgår i:

“[...] even if there were large-scale conversion of individuals along the lines sought by greens, it is quite possible that nothing at all would change on the macro level. If there is no structural setting which facilitates the articulation of frustration with the old order, the construction of solidarity against that order, and action based on that solidarity, then the old order will survive. (Dryzek, 2013, s. 205)

Selv en person, der skyder ud ad driftlogikkens motorvej (i en elbil, naturligvis) kan risikere at miste pusten efter utallige vejbumpe, der konstant modvirker individets handling. Det samme vil gælde en virksomhed, der forsøger at omlægge til en bæredygtig virksomhedspolitik, som kan møde bureaukratiske, tekniske og økonomiske forhindringer i et samfund og marked opbygget omkring en klassisk kommerciel virksomhedsmodel. Dryzek selv beskriver det største eksempel på en strukturel begrænsning som at være det globale, kapitalistiske økonomisystem. Det kan være et markedsystem, der belønner materialistisk og egoistisk opførsel eller et fuldtidsarbejde, der udmatter og giver begrænset tid til at engagere sig i politiske aktioner (Dryzek, 2013, s. 205-06). Individet såvel som virksomheder bliver i så fald nødt til at skabe et rum, hvori frustration kan artikuleres og en kollektiv modstand kan formes. Hermed bliver man nødt til at tale til en pluralistisk forsamling.

Et helt praktisk problem er, hvordan man overbeviser en stor gruppe mennesker at ændre den måde, de ser verden (Dryzek, 2013, s. 204). Vores kritik af Arendt var, at hendes handlingsfilosofi ikke nødvendigvis kan bryde den dominerende meningsramme. På den anden side kan man argumentere, at hvis flere skal overbevises om nye ideer, der bryder med normalitetens grænser, må dette artikuleres ind i den eksisterende meningsramme for overhovedet at kunne nå dem. Hvis en ide flytter sig for langt ud over, hvad individer ser som nødvendigt og forståeligt, kan vi risikere den samme manglende handling, i og med disse personer i så fald kan hægtes af. Det kan i værste

fald virke afskrækkende at indgå i bæredygtighed, hvis det ligger så langt fra, hvad der umiddelbart giver mening for os. Det er her Arendt lægger vægt på, at enhver handling må kunne artikuleres ind i meningsfællesskabet for at kunne forstås - og evt. blive roden til nye forståelser.

For ikke at tabe pusten i den bæredygtige handling, kan vi derfor med fordel have øje for, hvad Arendts handlingsfilosofi kan fortælle os om det optimale, kollektive handlingsrum. Den bæredygtige handling handler ikke udelukkende om én enkelt person, der pludselig opnår drift baseret på bæredygtighed og omlægger alt efter denne ide. Det kan være en begyndelse, men vi skal også have store befolkningsgrupper med.

En anden indvending, hvormed Arendts handlingsfilosofi bliver passende for den bæredygtige handling, er i det faktum, at bæredygtige tiltag ofte vil foregå i komplekse og samvirkende systemer. Dryzek påpeger, hvordan gode intentioner alene ikke kan sikre hensigtsmæssige handlingsplaner og let kan medføre utilsigtede konsekvenser (Dryzek, 2013, s. 204). En ensidigt fokus på fx det miljømæssige aspekt i bæredygtighed kan reelt føre til, at mennesker mister deres levegrundlag. Arendts formaninger om mådehold grundet handlingens ukontrollerbarhed og uigenkaldelighed kan i så fald blive relevant.

Zupančič handling kan virke tillokkende i sin eksplosivitet – specielt hvis man finder en revolution af det nuværende system tiltrængt. Her kunne vi med Arendt kritisere, at Zupančičs handlingsfilosofi bliver en ide om en isoleret handling, hvori individet har større kontrol over handlingens udvikling. Så snart denne handling træder ud i den politiske arena kan den muteres i alle retninger, konstant modarbejdes eller blot ramme helt ved siden af andres meningsramme og dermed miste aktualitet. Arendt påpeger netop en risiko for konformisme og normalisering, når en handling indgår i samfundet (Arendt, 2005, s. 63-64). En bæredygtig handling skal om muligt kunne indtræde på en global scene. I så fald skal man enten sikre instanser, der kan bevare handlingens revolutionerende potentiale, eller man må udtænke meningsbrydende bæredygtige tiltag i mindre lokale fællesskab, hvori den kan spille sammen med lokale værdier (Arendt, 2005, s. 67).

Arendts tilgang kan således forklare en manglende handling, hvis ikke vi formår at skabe et handlingsrum, hvori en handling kan imødekommes af fællesskabet og dyrkes, samt hvor fælles meninger og forståelser kan findes og udfordres. Zupančič bidrager her med et systembrydende

potentiale, der med fordel kan bruges for at undgå, at vores hensyntagen til det eksisterende meningsfællesskab, ikke bliver til en resignation dertil. Vi skal være klar til at udfordre de elementer, der umiddelbart fremstår som en stopklods for handlingens fuldbyrdelse og vide, at vores individuelle handlinger former det universelle.

### Når vi skal handle på en etisk overbevisning

Hos både Arendt og Zupančič tilskrives mennesket en evne til at kunne handle på etiske overbevisninger, selv hvor denne går på tværs af individets umiddelbare egeninteresse. Zupančič tager tydeligst dette standpunkt i sit pligtetiske udgangspunkt. Hvis vi har ophøjet en etisk overbevisning til en maksime, kan denne blive et incitament, der kan drive os til at handle imod patologiske interesser. Den etiske overbevisning har netop en drivkraft i sig selv i form af den manglende mangel, Zupančič betegner agtelsen. Det ville her være selve ideen om bæredygtighedsbegrebets universalitetsprincip, der må fungere som incitament: Vi kan med fornuften forestille os, hvorvidt vores adfærd, hvis alle gjorde som os, er bæredygtig. Motivation vil derfor i første omgang kræve viden om, hvorvidt vores adfærd er bæredygtig eller ej fx i forhold til at undgå en kommende klimakrise. Det er, når vi bliver bevidste om, at vores adfærd ikke lever op til vores moralske principper (i dette tilfælde de moralske principper, vi udleder fra bæredygtighedsbegrebet), at det ud fra Zupančičs filosofi begynder at nage. Det er her, hvor gnisten til den moralske motivation opstår, som kan føre til reel handling. Den etiske ide kommer til udtryk nærmest som en irritation, der pludselig skaber komplikationer for vores foretrukne handling. Det letteste ville jo være at handle med henblik på, hvad jeg har mest lyst til, hvad jeg orker, eller hvad der ville give størst gevinst for mig, men pludselig bliver jeg konfronteret med skylden i viden om, at denne handling som universel maksime nok ikke kunne gå. Ifølge Zupančič kan vores umiddelbare reaktion være at ville frigøre os denne ide, men det er vigtigt, vi ikke flygter fra den etiske uro. Det er netop den drivkraft, der skal drive handlingen.

Den egentlige drivkraft for handling er hos Arendt ønsket om at opnå udødelighed og aktualitet. At handle på fællesskabets etiske principper og værdier bliver midlet til det formål. Som tidligere nævnt er denne tilgang mulig at koble med bæredygtighedsbegrebet. Bæredygtighedsbegrebets fremtidsperspektiv kan netop tale ind i individets ønske om udødelighed ved at bevare det,

mennesket finder værdifuldt. Bæredygtighed har samtidig den fordel at være en værdi eller etisk princip, som er generelt accepteret. At handle på principperne i bæredygtighed kan derfor netop høste anerkendelse og aktualitet. For at styrke den moralske motivation handler det ud fra Arendts filosofi om at skabe et fællesskab omkring bæredygtighedsbegrebets værdier. Dette fællesskab vil løbende kunne bevidne og anerkende handling og således holde de etiske principper i bæredygtighedsbegrebet i live og aktuelle, hvormed motivationen til handling styrkes.

At lade sig motivere af værdierne i et lokalt meningsfællesskab, kan samtidig betyde at trække motivation fra meningsfællesskabets allerede eksisterende forestilling om det rigtige og gode. Kristensen og Toft argumenterer, at forestillingen om det rette at gøre ikke alene vil skabe den nødvendige handling, hvis denne forestilling ikke kan forenes med individets forestilling om det gode liv. Med "det gode" menes lokale forestillinger om hvad der holder betydning i livet: "personal motivations for doing right are often lacking since moral motivation rests on emotional attachments found in our concrete lives." (Kristensen & Toft, 2014, s. 276) Kristensen og Toft anbefaler derfor at forbinde de etiske principper i bæredygtighedsbegrebet med lokale, konkrete forestillinger om, hvordan man lever et gode liv (Kristensen & Toft, 2014, s. 266).

Som vi dog tidligere var inde på, kan der opstå problemer, hvis vi skal skabe motivation for bæredygtige tiltag, som udfordrer de eksisterende værdier og forestillinger. Vi kan benytte Arendts tilgang til at skabe det ideelle handlingsrum, hvor andre incitament kan styrke den etiske drivkraft for bæredygtig handling, men vi får brug for Zupančič tilgang, når det eksisterende meningsfællesskab bliver en begrænsning for vores mulighed for at handle. Spørgsmålet er dog, hvordan vi præcis kan styrke motivation for handling, der bryder med meningsfællesskabet. Vi møder her det grundlæggende spørgsmål, hvorvidt vi tror, at en moralsk dom i sig selv kan motivere til handling, eller hvorvidt den må akkompagneres af andre incitament, som det er tilfældet hos Arendt. Zupančič beskæftiger sig netop med den moralske doms egen drivkraft, men den moralske motivation er hos Zupančič ikke stærkt internalistisk: Det beskrives som en mulighed, at en etisk ide griber individet, men det er ikke givent. Kan vi alligevel ud fra Zupančič filosofi udlede forslag, som kan hjælpe os til at styrke motivationen for at handle på etiske principper alene?

Vi må først grundlæggende sætte lid til menneskets evne til at kunne handle på et etisk princip. Som Zupančič påpeger, hænder det, at mennesker umiddelbart handler imod patologiske interesser af principielle ideer. Vi har derfor ikke grund til at tænke, at det er umuligt. Blot denne ide, at det er en mulighed for os at handle af moralske principper, kan ud fra Zupančič siges at være nok til at vække skylden, når vi ikke gør. Ifølge Zupančič opstår handlingslammelsen, når den etiske uro driver individet mod meningsrammer som umuliggør handlingens fuldbyrdelse. Målet er altså at sørge for, at den etiske uro, der opstår i individets konfrontation med universalitetsprincippet, motiverer til handling fremfor apati. Dette kan gøres ved at kortlægge de begrænsninger, individet beskriver, for handlingen. Man må her være på vagt for argumenter, der forsøger at umuliggøre evnen til at handle eller på andre måder fjerner individet fra sit ansvar: "Min handling vil kun være en dråbe i vandet.", "Jeg kan ikke ændre noget alligevel.", "Det er ikke mit ansvar.", "Jeg kan først begynde, når omstændighederne er rigtige." Disse overbevisninger muliggør flugten fra etikens uro og vil dermed kvæle motivationen for at handle.

Da det er viden, som muliggør den etiske drivkraft, vil viden om den tilbøjelighed, vi har til at umuliggøre handling i sig selv kunne være en motivationskilde. Individet er ikke nødvendigvis bevidst om, at ens overbevisninger om handlingens umulighed opstår som en måde at lette den byrde, ens etiske principper kan påbyde en. Generelt omhandler Zupančič filosofi i stor grad en bevidsthed om individets medvirken i skabelsen af den meningsramme, der efterfølgende påvirker ens syn på det normale og ladsiggørlige. Overgangen fra handlingen gennem begærets logik til driftens logik beskrives som når en ide bryder med den eksisterende meningsramme, som begrænser handlingens fuldbyrdelse. Mens man ikke kan diktere dette brud, vil en bevidsthed om ens egen begrænsede meningsramme og alternative perspektiver muligvis kunne modarbejde en fastfrysning af ens meningsramme.

Dette er netop en metode, som beskrives hos Palazzo, Krings og Hoffrage (2011), der undersøger fænomenet *etisk blindhed*, hvori individer bliver umiddelbart blinde for etiske aspekter i deres handling, og dermed udfører handlinger, som går imod deres egne etiske værdier. De argumenterer hovedårsagen bag etisk blindhed som *rigid framing*. Her skal "rammen" forstås som mentale strukturer, der hjælper os med at simplificere en kompleks virkelighed. Det beskrives som det perspektiv, vi ser på verden med og den mening, vi tilfører vores virkelighed. Perspektivet formes bl.a. af den ideologi eller kultur, vi befinder os i. Palazzo et al. beskriver, hvordan vi kan

have adskillige forståelsesrammer alt efter den kontekst, vi befinder os i. Således kan det, individet ville vurdere som uetisk i én rammeforståelse (fx som privatperson) virke rationelt i en anden rammeforståelse (fx som ansat i en virksomhed). *Rigid framing* opstår, når individet ikke kan skifte mellem rammerne, og dermed bliver blind for det uetiske i sine handlinger (Palazzo et al., 2011, s. 325-26). Beskrivelsen bærer lighed med Zupančič beskrivelse af, hvordan mennesket kan opbygge en meningsramme, der styrer vores forståelse af normaliteten og blive dybt forpligtigede på denne meningsramme. Palazzo et al. foreslår løsningen, der kan forhindre *rigid framing* som *flexible framing*, hvori man aktivt skaber mulighed for flere perspektiver. For at opnå en større fleksibilitet i sin rammeforståelse, foreslår de først, at man er *frame-vigilant*, dvs. bevidst om de rammeforståelser, der kan forme ens forståelse af en situation. Dette vil svare til det førnævnte forslag om at være bevidst om grænserne for hvad, man opfatter som "det normale". Der anbefales en mulighed for at træde ud af sin rolle og se en situation fra flere perspektiver, fx ved at overveje forskellige interesser i en sag. Samtidig anbefales en åbenhed for uenighed og demokratisk debat, der ligeledes kan skabe bevidsthed om forskellige perspektiver, således det ikke er én meningsramme, der kommer til at dominere (Palazzo et al., 2011, s. 333-34): "The most effective cure for ethical blindness is an atmosphere of open, democratic, and critical deliberation." (Palazzo et al., 2011, s. 335) Vi nærmer os her Arendts plurale handlingsrum, hvori individers unikhed kan fremtræde. Mens Arendts meningsfællesskab tidligere blev beskrevet som en måde at opbygge fælles værdier, vil det, der kan skabe bedre muligheder for Zupančičs systembrydende handling være at skabe plads for kritik af værdierne.

Et eksempel på, hvordan det i praksis kan komme til udtryk, når etiske principper udfordrer og bryder den eksisterende meningsramme, kan findes i *Bæredygtig global udvikling – FN's 17 verdensmål i et dansk perspektiv* (2016). Her forsøger professor i økonomi, Jesper Jespersen, at forene FN's verdensmål 8 om økonomisk vækst med bæredygtighed og give et bud på bæredygtig økonomisk vækst. Økonomisk vækst opstilles i FN's Verdensmål 8 som midlet til at skabe arbejdspladser. Jespersen ender med at kritisere formuleringen af verdensmålet, der opstiller økonomisk vækst som en nødvendighed for det egentlige mål, som er fuld beskæftigelse og anstændige arbejdsforhold (Jespersen, 2016, s. 226). Opfyldelsen af verdensmål 8 kan her siges at blive begrænset af en forestilling om visse principper, vi ikke må rokke ved. Det vækstøkonomiske system bliver i dette tilfælde rammen, indenfor hvilken løsningerne nødvendigvis må findes. Hvad

Jespersen påpeger er, at vækstøkonomien ikke er det egentlige mål. Vi opnår derfor nye handlemuligheder ved at se udenom denne begrænsende meningsramme mod det egentlige udtrykte ønske: Fuld og anstændig beskæftigelse.

I disse skift i meningsrammer er det vigtigt at være bevidst om den eksistentielle frygt, der kan opstå, når man skal bryde med den eksisterende meningsramme. Zupančič påpeger her, hvordan individet er underlagt den patologiske virkelighed, ens meningsramme udgør. Det er ikke uden grund, at den etiske handling ofte vil komme til udtryk som noget ikke umiddelbart ønskværdigt. Der vil både være tale om en holdningsændring, hvor vi må bryde med de tidligere forestillinger, der udgjorde den person, vi var. Vi placeres samtidig i en udsat position, hvor vi ikke kan benytte den eksisterende meningsramme til at skærme os fra pligtens handlingskrav. Vi tager ansvaret på os, og det er ikke nødvendigvis en rar oplevelse, selv hvis vi er enige i de etiske principper, vi handler på.

For at modarbejde den usikkerhed, der kendetegner den etiske handling, kan vi trække på Arendts filosofi til at skabe den optimale ramme til en sådan holdningsændring. Arendt indfører ideen om tilgivelse som et redskab mod handlingens uigenkaldelighed samt løftet som redskab mod handlingens uforudsigelighed (Arendt, 2005, s. 237). Arendt beskriver den frygt, en handling kan medføre, i form af oplevelsen, at man hurtigt kan blive fanget i konsekvenserne af sin egen handling. Man kan ikke styre, hvordan handlingen modtages og udvikler sig i det offentlige rum, og man kan derfor med sin handling igangsætte processer, man måske ikke kan genkende sine oprindelige hensigter i. Man kan samtidig blive pålagt et ansvar for at handle på sine værdier. Hvis man skal skabe et ideelt handlingsrum, kan man med fordel give plads til at kunne udforske forskellige perspektiver og muligheder uden i første omgang at skulle stå til ansvar. Tilgivelse vil give muligheden for at skabe et rum, hvor man i første omgang kan handle og fremtræde under mere sikre omstændigheder. Når ens ansvar dog skal fastsættes, kan man gøre brug af Arendts andet redskab til at styre handlingens uforudsigelighed i form af løftet. Løftet kan være en måde at skabe enighed om de mål, man i fællesskab ønsker at gå efter, og stå til ansvar for dem, selv når det aktuelle handlingsrum er opløst og magien er forsvundet. Løftet bliver en måde at fastlægge rammerne for et nyt meningsfællesskab og fastsætte fælles hensigter.

Som vi gennemgik i foregående afsnit, har bæredygtighed en tendens til at fremstå som en utopi. Det er ideen om et samfund, hvor ressourcer kan fordeles ligeligt både globalt og på tværs af generationer. En ide, hvor økonomi, menneskets sociale samfund og naturen eksisterer i balance og gerne i fremgang. Når denne ide fungerer som retningslinjen for vores handling, hvordan undgår vi så at blive demotiverede, når virkeligheden fordrer til prioritering af vores værdier og uperfekte løsninger? Hverken handlingen gennem begærets eller driftens logik opnår ifølge Zupančič en fuld tilfredsstillelse, men driftens fordel er, at denne utilfredsstillelse omdannes til en fortsat drivkraft. Hvor man hos begærets logik omdanner utilfredsstillelsen til en forestilling om det ultimative mål, man endnu ikke er nået (og aldrig vil nå), accepteres det i driftens logik, at hvert mål ikke er alt. I hvert mål man når, produceres dog en lille del af Alt, og det er dette, der bliver drivkraften for fortsat at handle. I forhold til motivationen for at handle ud fra bæredygtighedsbegrebets etiske principper, kan vi udlede, at det vigtige er ikke at blive modløs, selvom en "ultimativ tilfredsstillelse" ikke opnås. Manglerne må i stedet ses som en invitation til at forsøge nye løsninger. Man kan derfor med fordel søge motivationen i selve forløbet, hvor man opsøger og forsøger at løse disse mangler, fremfor ideen om en endelig perfektion, vi ønsker at opnå.

## Konklusion

Problemformuleringen lød:

*Hvordan skabes motivation for handling baseret på etiske overbevisninger?*

*- En analyse af Hannah Arendt og Alenka Zupančičs handlingsfilosofi i en bæredygtighedskontekst med særligt fokus på motivation for handling baseret på etiske overbevisninger.*

Afhandlingen startede med en analyse af bæredygtighedsbegrebet og dets etiske konnotationer. Når bæredygtighed i denne afhandling bliver sammenstillet med en etisk overbevisning, henvises til bæredygtighedsbegrebets fordring på at handle altruistisk af hensyn til en global befolkning, fremtidige generationer og evt. en tavs natur. Bæredygtige tiltag kan ikke altid akkompagneres af åbenlyse gevinster for den, som handler, men må i stedet gøres af altruistiske og almennyttige hensyn. Bæredygtighed medfører samtidig en værdimæssig prioritering, hvor begrebets tre aspekter – økonomiske, miljømæssige og sociale hensyn - ikke altid kan kombineres. Det fordrer til



handling ud fra vores forestilling om hvilken verden, vi ønsker at give videre til den næste generation, og hvilken handling, der kan sikre et godt liv for mennesker globalt og fremtidigt. Disse grundlæggende principper i bæredygtighedsbegrebet viste sig som en parallel til det, der fungerer som katalysatoren for handling hos Arendt og Zupančič i form af Arendts beskrivelse af individets stræben efter udødelighed i en fælles meningsverden og Zupančičs beskrivelse af individets konfrontation med universaliserbarheden af sin handling som incitament for den etiske handling. Hvad vi kan udlede fra Arendts handlingsfilosofi, var nødvendigheden af et fællesskab, når vi skal dyrke menneskets evne til at handle for fremtiden og de ideer, der holder intrinsisk værdi. Handling opstår igennem et meningsfællesskab, hvori de etiske principper inkorporeres og i fællesskab holdes aktuelle ved at blive diskuteret og anerkendt af forskellige individer. Bæredygtighedsbegrebets fremtidsperspektiv kan her appellere til ønsket om at skabe en udødelig fælles meningsverden, som kan vare ved. Individet motiveres gennem muligheden at opnå aktualitet ved at leve op til og bidrage til disse fælles værdier. Motivationen kan således skabes og styrkes ved at skabe disse platforme for kontinuerlig demokratisk meningsdannelse. Ifølge Arendt opstår den manglende handling som følge af tabet af lokale, mindre fællesskab, hvori man kan dyrke en højere mening med sin daglige aktivitet. Som vi gennemgik, kan Arendts tilgang støtte op om Zupančič teori ved at skabe rum for at udforske forskellige perspektiver og i fællesskab finde værdier at handle på. Det kan samtidig blive et i første omgang sikkert handlingsrum, hvori man gennem tilgivelse og løfte kan modarbejde demotivationen ved handlingens iboende uforudsigelighed. Dette kan i en bæredygtighedskontekst forstås som at skabe et rum, hvor det i første omgang er tilladt at fejle og eksperimentere – vi er på ny grund, og vi undersøger nye handlemønstre. Hvis folk straks vikles ind i ansvaret for de konsekvenser, deres handlinger eller udtalelser medfører, kan dette virke demotiverende for at påbegynde handlingen. Når vi finder de nye muligheder, giver løftet en mulighed for at fastholde disse fælles interesser og give individet idealer, man kan opnå aktualitet ved at leve op til.

Svagheden i Arendts tilgang er, at den ikke behandler motivation for handling, der bryder med meningsfællesskabet. Dette kan blive et problem i de tilfælde, hvor løsninger på bæredygtighedsproblematikker kræver en nytænkning af en meningsramme.

Bæredygtighedsbegrebets etiske principper kan fordre til handling, som vil udfordre og modsige vores patologiske interesser. Vi må muligvis bryde med vores nuværende forestilling om det gode

liv eller vækstøkonomiens selvfølghed af hensyn til en global befolkning samt generationer, der endnu ikke er født. Zupančič behandler her drivkraften for den ide, der bryder med vores patologiske interesser og derfor let kan bedømmes som "for meget". Ideen om den pligt, de etiske principper i bæredygtighedsbegrebet pålægger os, vil her starte en uro, der fungerer som motivationen for den etiske handling. Zupančič påpeger menneskets tilbøjelighed til at kvæle denne motivation, da den truer med at drive én ud over sin patologiske virkelighed. For at styrke motivationen for den etiske overbevisning, må man derfor være opmærksom på, at den ikke driver én til meningsrammer, som søger at umuliggøre handling. Eftersom Zupančič netop behandler moralens egen drivkraft, uafhængig af andre incitamenter end ideen om ens pligt, er det svært at udlede positive forslag til, hvordan man styrker denne drivkraft, udover viden om ens ansvar. Vi behandlede her hvordan viden om, hvordan ens meningsramme/patologi kan påvirke og begrænse ideen om mulig handling samt øvelser i at beskue en problemstilling fra forskellige perspektiver, kan modvirke, at man forblindes af en overbevisning om den etiske handlingens umulighed.

Afhandlingen havde som udgangspunkt spørgsmålet om *individets* motivation for handling baseret på etiske overbevisninger, men det blev igennem afhandlingen klart, hvordan den sociale kontekst kan have stor betydning for individets moralske motivation og handlingsevne. I Arendts handlingsfilosofi opstår og udspiller handlingen sig i et fællesskab, og mens Zupančič behandler individets brud med det patologiske meningsfællesskab, bliver det i bæredygtighedskontekst nødvendigt at se, hvordan et sådan brud kan ske i fællesskab. Et forslag til videre forskning kunne derfor være et nærmere blik på det kollektive handlingsrum. Dette kunne fx være i en retning af Lisa Herzogs *Reclaiming the system: moral responsibility, divided labour, and the role of organizations in society* (2018) hvori den etiske aktør i organisationer undersøges; eller Brian Benjamin Hansen, Rasmus Ugilt, Steen Thykjær, Kasper Porsgaard og Henrik Jøker Bjerres *Særklasse - den tøvende revolution* (2012), som netop behandler emnet, hvordan en systembrydende handling kan opstå i fællesskab.

Afhandlingen har bidraget med muligheder for at skabe motivation for handling baseret på etiske overbevisninger både hvor man vurderer det etiske princip som en motivation i sig selv, samt hvor denne må akkompagneres af andre incitamenter. Mens der således ikke er givet klart svar på, om vi kan forvente, at en etisk overbevisning alene kan motivere til handling, kan det måske siges, at

dette kan være forskelligt fra situation til situation og fra person til person. Ud fra Zupančič kan vi sige ja, det er muligt, men det er ikke givent, at en person vil gribes af en etisk overbevisning. Så når vi står i en situation som nu, hvor vi for at undgå en klimakrise nødvendigvis må handle og gøre noget radikalt anderledes, kan andre incitamentter end etiske principper blive nødvendige. Her kan vi med fordel se på Arendts forslag til at skabe det optimale handlingsrum ved at forbinde etisk handling med eksisterende værdier såsom den lokale forestilling om et godt liv, om end vi ifølge Zupančič ikke skal holde os tilbage fra at udfordre denne forestilling, når etiske overvejelser påbyder os det.

## Litteraturliste

- Arendt, H. (2005). *Menneskets vilkår*. København: Gyldendal
- Arler, F. (2015). Bæredygtighed og bæredygtig udvikling. I Arler, F., Mosgaard, M.A., Riisgaard, H. (Red.) *Bæredygtighed – Værdier, regler og metoder* (s. 17-45). Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Bjerre, H.J. & Hansen B.B. *Handl!* (2017) København: Forlaget Mindspace
- Chen, Y. & Chen, I. J. (2019). Mixed sustainability motives, mixed results: the role of compliance and commitment in sustainable supply chain practices. *Supply Chain Management: An International Journal*, 25(5), s. 622-636
- Chiapello, E. (2013) Capitalism and its criticisms. I Gay, P., Morgan, G. (Red.) *New spirits of capitalism?: Crises, justifications, and dynamics* (s. 60-81). Oxford: Oxford University Press
- DesJardins, J. (2016) Is it Time to Jump off the Sustainability Bandwagon? *Business Ethics Quarterly*, 26(1), s. 117-135
- Dryzek, J.S. (2013) *The politics for the Earth: Environmental Discourses* (3. Udgave). New York: Oxford university press
- Dyllick, T. & Muff, K. (2016) Clarifying the Meaning of Sustainable Business: Introducing a Typology From Business-as-Usual to True Business Sustainability. *Organization & Environment*, 29(2), s. 156-174
- Gjerris, M. (2014, 1. Juni) *Ingen har patent på den sunde fornuft*. Lokaliseret d. 4. marts 2020 på: <https://www.klimadebat.dk/mickey-gjerris-ingen-har-patent-paa-den-sunde-fornuft-r578.php>
- Hoffrage, U., Krings, F., Palazzo, G. (2012) Ethical Blindness. *Journal of Business Ethics*, 109(3), s. 323-338
- IPCC, Intergovernmental Panel on Climate Change. (2018) Global Warming of 1.5°C. An IPCC Special Report on the impacts of global warming of 1.5°C above pre-industrial levels and related

global greenhouse gas emission pathways, in the context of strengthening the global response to the threat of climate change, sustainable development, and efforts to eradicate poverty. Masson-Delmotte, V., P. Zhai, H.-O. Pörtner, D. Roberts, J. Skea, P.R. Shukla, A. Pirani, W. Moufouma-Okia, C. Péan, R. Pidcock, S. Connors, J.B.R. Matthews, Y. Chen, X. Zhou, M.I. Gomis, E. Lonnoy, T. Maycock, M. Tignor, and T. Waterfield (Red.). Lokaliseret d. 25. marts 2020 på:

<https://www.ipcc.ch/sr15/download/>

Jespersen, J. (2016). 8. Bæredygtig produktion og job til alle – er det muligt? I Hildebrandt, S., *Bæredygtig global udvikling – FN's 17 Verdensmål i et dansk perspektiv* (s. 213-229). København: Jurist- og økonomforbundets forlag.

Johnston, A. (Fall 2018 Edition). Jacques Lacan i Zalta, E.N. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Lokaliseret d. 1. Maj 2020 på: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/lacan/>

Kristensen, L.R.F. & Toft, K.H. (2014) Questioning the Ethical Core of Sustainability. I Jørgensen, K.M., Lagacha-Martinez, C. (Red.) *Narrative Inquiry – Storytelling, Sustainability and Power*, New York: Nova publishers

Lindblom, C. E. (1982) The Market as Prison. *The Journal of Politics*, 44(2), s. 324-336

Lübcke, P. (1995). Bæredygtighed og velfærdsstat. I P. Lübcke (Red.) *Miljøet, markedet og velfærdsstaten* (s. 364-388). København: Fremad

Lübcke, P. (2010). *Politikens filosofisikon* (3. udgave). København: Politikens forlag

Rosati, C.S. (2016). Moral Motivation i Zalta, E.N. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Lokaliseret d. 3. Februar 2020 på: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-motivation/>

TED, (2019, 13. Februar) *The disarming case to act right now on climate change, Greta Thunberg* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=H2QxFM9y0tY>

Zupancics, A. (2000) *Ethics of the Real – Kant and Lacan*. New York: Verso

WCED, World Commission on Environment and Development (4. August 1987). *Report of the World Commission on Environment and Development. "Our Common Future"*. A/42/427