

DET UTILSTRÆKKELIGE MENNESKE I DET MENINGSLØSE ARBEJDE

En kritik at det, vi gør, og hvad vi stiller op med det, vi gør.

Dennis Aakerhjem Agger Carlsen
Studienummer: 20177358
Aalborg Universitet
Anvendt filosofi
Kandidatspeciale
Afleveringsdato: 7. juni 2021
Prøveform: kombineret skriftlig og mundtlig
Opgaveomfang (tegn): 191.065

Abstract

When a child is asked "What do you want to be when you grow up?" it is implicit in the wording that we ask about the profession the child will have when he or she grows up. From an early age, we assume that a good and meaningful life includes a job. However, when we spend a third of our lives, or half of our waking hours at work, isn't it paradoxical that we get mentally ill from it? For some, the problem is that work is not the source of a good and meaningful life, but rather a root of a life in ruins. If this is what our children must look forward to, they shouldn't be in such a haste to grow up so fast. The problem is therefore why work has become the cause of so many people demise in the form of stress, anxiety, and depression. This paper will thus focus on a solution to these challenges and be looking at the existential peril that modern day work life entails. There, the question that will need answering is; what should a job look like that is part of a good and meaningful life?

A contemporary diagnosis of the inadequate human being in a meaningless work life situation shows that an answer to the mental disorders that work inflicts on human beings must be answered based on an existential anchoring. The working person must thus have a safeguard against the feeling of inadequacy in a meaningless job and conversely the opportunity to experience adequacy in a meaningful job. To answer these existential claims, I've used Hannah Arendt and Hartmut Rosa to analyse the pitfalls and the potential in the modern-day work environment.

Arendt's philosophy is a philosophy of freedom, and by integrating Arendt's *The Human Condition* and *The Life of the Mind*, we can see that it is thinking that makes us stop and become contemplative, while the will is what enables us to set an action in progress so that we can negate the meaningless in our working lives. In this way, we have mapped the safeguard against the feeling of inadequacy and meaninglessness.

By incorporating Rosa's thoughts on *acceleration*, *alienation*, and *resonance*, we can identify which aspects of our working life we must have resonant relationships with, so that "what ought to be" coincides with "what is". By repeating and confirming the resonant relationships in our working lives, we can achieve a certainty of resonance that allows us to negate alienation, and thereby achieving the experience of adequacy and meaningfulness that we strive for in our work.

This paper thus concludes that it *is* possible for us to feel adequate in our work that is experienced as meaningful, because it is both possible to *negate* the parts of our lives, we would rather be without, and to *confirm* the parts of our lives we do not want to be without. It may not be our *fault* how our work develops, but it is our *responsibility* how we act in an inadequate and meaningless situation.

Indholdsfortegnelse

Abstract	1
Indledning	4
<i>Problemformulering</i>	4
En samtidsdiagnose af det utilstrækkelige menneske	5
<i>Christian Hjortkjær: Utilstrækkelig</i>	6
<i>Malene Friis Andersen: "Når omfavelse bliver til kvæletag: Hvordan kan arbejdet blive et spørgsmål om liv eller død?"</i>	8
<i>Nadja U. Prætorius: "Stress - et menneskeligt svar på umenneskelige betingelser"</i>	10
<i>Svend Brinkmann: "Stress i arbejdslivet: Konstitueringen af en epidemi"</i>	11
En samtidsdiagnose af det meningsløse arbejde	13
<i>Morten Albæk: Ét liv, én tid, ét menneske</i>	14
<i>Svend Brinkmanns "Identiteten på arbejde - en kritik af koblingen mellem identitet og moderne arbejdsliv"</i>	16
<i>Cecilie Lynnerup Eriksens "Veje til et meningsfuldt arbejdsliv – de etiske fordringer og valgte udfordringer"</i>	18
<i>Anne Line Dalsgaard og Anne Marie Pahuus: Den meningsfulde arbejdsplads – Et casestudie hos BDO Scanrevision og Systematic</i>	19
En præcisering af samtidsdiagnosen	21
<i>En case om et utilstrækkeligt menneske i det meningsløse arbejde</i>	22
Hvad det er, vi gør	23
<i>Hannah Arendt: Menneskets vilkår</i>	23
Arbejde.....	23
Fremstilling.....	25
Handling.....	26
Pluralitet.....	27
Natalitet.....	28
Case om Preben og <i>vita activa</i>	29
<i>Diskussion af Menneskets vilkår</i>	30
En diskussion af arbejde, fremstilling og handling.....	30
Præcisering af Arendts <i>vita activa</i>	32
<i>Hannah Arendt: Eichmann i Jerusalem – en rapport om ondskabens banalitet</i>	33
Eichmanns indtræden i det nationalsocialistiske parti.....	33
Eichmanns rolle i det nationalsocialistiske parti.....	34
Arendts Eichmann-karakteristik.....	35
Case om Preben og Arendts Eichmann-karakteristik.....	36
<i>Diskussion af Eichmann i Jerusalem – en rapport om ondskabens banalitet</i>	37
Tager Arendt fejl om Eichmann?.....	37
Eichmannisering som et problem.....	39
<i>Hannah Arendt: Åndens liv</i>	40
At tænke.....	41
At ville.....	43
Case om Preben og <i>vita contemplativa</i>	45

<i>Diskussion af Åndens liv</i>	46
De objektive vs de subjektive koordinater.....	47
Albæk og Eriksen ift. Arendt.....	47
Hvad vi stiller op med det, vi gør.....	48
<i>Hartmut Rosa: Fremmedgørelse og acceleration</i>	49
Acceleration	50
Fremmedgørelse	52
Case om Preben ift. fremmedgørelse og acceleration.....	55
<i>Diskussion af Fremmedgørelse og acceleration</i>	56
Andersen om fremmedgørelse og acceleration.....	57
Brinkmann om acceleration og fremmedgørelse	58
Fremmedgørelse og resonans	59
<i>Hartmut Rosa: Resonance.....</i>	59
Præcisering af fremmedgørelse	60
Hvad er resonans?	61
Resonansakser	63
Case om Preben ift. resonans.....	65
<i>Diskussion af Resonance</i>	66
Hjortkjær og resonans	67
Prætorius og resonans.....	68
Et udkast til en løsning for det utilstrækkelige menneske i det meningsløse arbejde.....	70
<i>Hannah Arendt og frihedens potentiale</i>	70
<i>Hartmut Rosa og det resonante potentiale.....</i>	71
<i>Et udkast til en løsning.....</i>	72
Konklusion.....	73
Bibliografi.....	75

Indledning

Hvis en forælder spørger sit barn ”Hvad skal du være, når du bliver stor?” forekommer det at ligge implicit i formuleringen, at vi spørger ind til den profession, som barnet skal bruge det meste af sit voksenliv på at tjene til dagen og vejen. Der ligger således en kulturel normativitet i, at vi, allerede fra barnsben, skal vokse op, så vi kan blive til *noget*. Hvis vi ser bort fra de opdragelsesmæssige problematikker i at lægge et pres på et barns spinkle skuldre, og vi tilmed også ser bort fra om den danske folkeskoles bidrag til at tilføre yderligere vægt på de i forvejen tungt belastede skuldre, står vi tilbage med det ideal, der er arbejdet.

For når vi spørger et barn, hvad det skal være, når det vokser op, kunne vi i realiteten lige så vel være interesseret i resten af dets aspirationer for fremtiden, fx at blive mor eller far, at holde sig i god form og spise sundt, være en god ven, lave frivilligt arbejde eller rejse jorden rundt. Men når vi stiller spørgsmål med en professionstitel indlagt i formuleringen, stiller vi det i min optik ud fra en – måske ubevidst – betragtning, hvor arbejdet er blevet placeret på en piedestal. At have et arbejde og gøre karriere er blevet noget, vi anerkender som efterstræbelsesværdigt.

Forklaringen kan måske være, at vi kollektivt har besluttet os for, at det, vi bruger omtrent en tredjedel af vores liv på, *skal* være en del af det gode liv, ellers er det vel idiotisk at bruge så meget tid på det? Som forælder ønsker man det bedste for sine børn, så hvis de små skal ende med at bruge halvdelen af deres vågne timer på et job, så *skal* det være noget, de synes, der er meningsfuldt. Men hvad nu hvis det modsatte snarere er tilfældet? Altså, hvis arbejdet er årsag til at livet lægges i ruiner i form af stress, angst, depression og andre psykiske lidelser, der kan føre til selvmedicinering og stofafhængighed, samt i værste fald et mistet liv. Hvis det er dét, vores børn har i udsigt at se frem til i voksenlivet, burde spørgsmålet måske snarere være: ”Hvad skal du *ikke* være når du bliver stor?”.

I denne opgave vil jeg se på, hvilke negative konsekvenser det kan have for det arbejdende menneske at være arbejdstager, og dertil undersøge hvordan filosofien kan hjælpe os til at forstå udfordringen og – måske – finde en løsning på problemet.

Problemformulering

Med afsæt i ovenstående indledning, vil jeg arbejde ud fra følgende problemformulering:

En undersøgelse af negative følger af fænomenet 'arbejde' set ud fra Hannah Arendts tanker om *vita activa* og *vita contemplativa* samt Hartmut Rosas forståelse af *acceleration*, *fremmedgørelse* og *resonans*.

En samtidsdiagnose af det utilstrækkelige menneske

Det er vanskeligt at beskrive fænomenet 'arbejde' entydigt, da det kommer i mange former og variationer. En tømrers job i håndværksindustrien vil ikke have mange overlap med en salgsmedarbejders job i detailhandlen, ligesom en sygeplejerskes job i sundhedssektoren og en skippers job i fiskeindustrien ej heller vil have meget tilfælles. Fælles for de fire jobtyper er ikke desto mindre, at de tillader det arbejdende menneske at tjene til livets underhold i form af en lønindtægt. Hovedsigtet for denne opgave er dog hverken at undersøge lønniveauet eller forskellen på samt indholdet af forskellige typer af job. Hovedsigtet er derimod at undersøge hvad selve det at have et arbejde medfører for et menneske. Som en indledende betragtning vil jeg i dette afsnit opridse nogle perspektiver på hvilke konsekvenser det kan have, hvis arbejdet påvirker det arbejdende menneskes liv negativt.

Hvis et arbejde udfolder sig u hensigtsmæssigt, kan en følger virkning være stress, men det er ikke en eksakt størrelse at redegøre for. Stress kan, på samme måde som andre psykiske belastninger, være et udtryk for at arbejdslivet rammer et menneske hårdt, hvilket rækker om sig, så hele livet kan gøre ondt. I en gennemgang af arbejdet som fænomen, finder jeg det derfor hensigtsmæssigt at indlede med perspektiver på, hvornår arbejdet viser sig at have en ødelæggende indvirkning på mennesket. Til at udfolde stressbegrebet vil jeg nedenfor inkludere Malene Friis Andersens, Nadja A. Prætorius' og Svend Brinkmanns tanker herom, da de fremlægger forskelligartede beskrivelser af begrebet.

Først vil jeg præsentere betragtninger fra Christian Hjortkjærs debatbog, *Utilstrækkelig*, der, som en art samtidsdiagnose, beskriver de udfordringer, det unge menneske kan stå i. Jeg har valgt at indlede med denne bog af flere årsager. For det første er den ikke forskningsbaseret, hvilket er et bevidst valg fra min side, da jeg mener, at min opgave får det bredeste perspektiv ved ikke kun at anvende forskningslitteratur, men også inddrage debatbøger, der dels adresserer strømninger i samfundet, og dels er skrevet ud fra en personlig levet erfaring. For det andet mener jeg, at den giver en rammende beskrivelse af en tidsånd, der fordrer et opgør med den måde, vi mennesker lever vores liv på. For det tredje mener jeg, at den diagnose, Hjortkjær kommer med, ikke behøver lade sig begrænse til det unge menneske, men kan overføres til det arbejdende menneske, fordi den utilstrækkelige følelse er en central i forekomsten af stress.

Christian Hjortkjær: *Utilstrækkelig*

For den modne generation i et samfund kan det være nærliggende at sige: ”Ungdommen er ikke hvad den har været!”, eller på anden vis lovprise eller romantisere den ungdom, som de bagudskuende selv var en del af. Denne opfattelse går Hjortkjær i rette med, idet han til det unge menneske siger: ”*Problemet er ikke, at I mangler dannelse og sans for pligt, og det er slet ikke, at I mangler skam i livet, men at I faktisk har for meget af den.*” (Hjortkjær, s. 10), hvilket kan resultere i psykiske dårligdomme. For ungdommen er det derfor dels kendetegnende, at den vil yde mere end de krav, der stilles til den, og dels at den aldrig kan nå i mål med denne indsats, fordi:

“Det er ikke følelsen af, at du er forkert, fordi du har *gjort* noget forkert (det er skyldfølelsen), men den paradoksale følelse, at du føler dig forkert, netop når du *forsøger at gøre alting rigtigt*. Det er ikke følelsen af, at du gjorde noget, du ikke måtte, men bare følelsen af, at du aldrig gør *nok*.” (Hjortkjær, s. 11)

Hjortkjær forklarer, at vores samtid er præget af krav og forventninger til det unge menneske om lidenskabeligt at engagere sig i alt, det foretager sig, hvilket presser individet, så det ender med at føle sig *udmattet* (Hjortkjær, s. 13). Engagement fejler ikke noget, men det er urimeligt at afkræve et ungt menneske at være engageret i alt, det foretager sig, hvorfor følelsen af utilstrækkelighed tydeliggøres: ”*Som ung har man ofte en underlig følelse af at være bagud på point - uden at det nogensinde bliver klart, hvor mange point, der egentlig skal til for at nå i mål.*” (Hjortkjær, s. 16). I forhold til vores overordnede problemstilling, der vedrører arbejdet, mener jeg, at den utilstrækkelige følelse af ikke at gøre det godt nok hermed kan omfatte kravet i arbejdet, hvor det arbejdende menneske hele tiden kan blive bedre og udvikle sig.

Årsagen til, at de unge føler sig utilstrækkelige, er, ifølge Hjortkjær, forårsaget af at samfundet har udviklet sig fra en forbuds- og lydighedskultur, over en præstations- og handlingskultur, hvor vi gennem hele livet skal arbejde og præstere, og endeligt til en *påbudskultur* (Hjortkjær, s. 25-27). Det er det sidstnævnte, der er problemet, fordi hvor regler markerer en skillelinje, hvortil en grænse går, fx ”det her må du, og det her må du ikke”, forholder det sig anderledes med påbud, der opstiller idealer, det unge menneske skal aspirere til at opnå. Udfordringen bliver dog, at idealer ikke kan opnås, fordi: ”*Et forbud træder tydeligt frem, hver gang det bliver overtrådt, mens idealet forbliver diffust, fordi det netop aldrig kan nås, fordi jeg aldrig kan leve op til det. Det sker aldrig, at jeg når idealets nokpunkt [...]*” (Hjortkjær, s. 28). Såfremt *nokpunkt* er umulig at nå for det unge menneske, giver det en skævvredet forestillingsevne

til den virkelighed, det befinder sig i. Selve dét at se op til et ideal er ikke udfordringen, problemet ligger i:

“[...] vores *forhold* til idealerne. Nemlig at vi bilder både os selv og de unge ind, at idealer er noget, man kan *opfylde*. Et ideal er aldrig skadeligt, så længe man besinder sig på det *som ideal*. Og det er netop pointen - at idealer er ideelle. [...] Det er kun, når vi lever i den indbildning, at idealer *kan* og derfor også *skal* nås, at idealer kan føre mennesker ud i psykisk sygdom.”
(Hjortkjær, s. 29)

Påbudskulturen, der har erstattet forbudssamfundet, har medført, at det unge menneske ”[...] er underlagt påbud, der er præcis lige så moralske som forbuddene. Når først denne præmis er afklaret, kan vi formulere den nye diagnose: Det er den nye moral, der gør de unge psykisk syge” (Hjortkjær, s. 80). Det medfører to ting. For det første er påbuddene idealforestillinger og per definition uopnåelige for det unge menneske, og for det andet opfattes de moraliserende, så det unge menneske bliver bevidstgjort om sin forkerthed, når det ikke realiserer sig som legemliggørelsen af idealet.

Hjortkjærs debatbog viser hvordan en påbudskultur i et samfund kan gøre unge mennesker psykisk syge, og som underviser på Silkeborg Højskole har han også skrevet bogen ”*Til hver enkelt elev, jeg har haft.*” (Hjortkjær, s. 5). Min påstand er, at konsekvenserne af den moraliserende påbudskultur, der kommer til udtryk som utilstrækkelighed, ikke lader sig begrænse til unge mennesker, men også manifesterer sig som en psykisk dårligdom hos det arbejdende menneske, fordi præstations- og handlingskulturen findes hos begge grupper.

I de kommende afsnit vil jeg inddrage betragtninger på en af disse psykiske dårligdomme, nemlig fænomenet stress som et symptom på påbudskulturens moraliseren på arbejdsmarkedet. Jeg har valgt at begrænse min undersøgelse til stress, men kunne ligeså have valgt at se på psykiske lidelser som angst og depression. Jeg har fokuseret på stress som fænomen af to årsager. For det første forekommer stress at være blevet en del af hverdagssamtalen, hvilket fx kommer til udtryk når et menneske siger ”Det har været en stresset dag!”. For det andet understreges stressens alvor af Stressforeningen, der pointerer, at ”430.000 danskere, svarende til 10-12 %, oplever symptomer på alvorlig stress hver dag” (Stressforeningen, 2021), og at ”Sygefravær grundet arbejdsbetinget stress koster det danske samfund 27 mia. kr. årligt.” (Stressforeningen, 2021), hvorfor stressens alvor er vanskelig at betvivle. I det næste afsnit vil jeg udlægge det første perspektiv på stress, der kommer fra Malene Friis Andersen.

Malene Friis Andersen: ”Når omfavelse bliver til kvælertag: Hvordan kan arbejdet blive et spørgsmål om liv eller død?”

Utilstrækkeligheden, som den moraliserende påbudskultur har pålagt ungdommen, mener jeg, kan overføres til konteksten, hvori det arbejdende menneske befinder sig. Tager vi afsæt i Andersens interview med personer, der er stressygemeldte, finder vi, at disse, hvis de ikke lever op til ledelses- og organisationsmæssige forventninger, vender dem ”[...] indad som selvkritik, og kampen for at modbevise den oplevede utilstrækkelighed intensiveres.” (Andersen, s. 37). Den utilstrækkelighed er kommet som følge af, at medarbejderens produktionsevne udvikler sig fra fysiske til kognitive anstrengelser, hvilket vanskeliggør en adskillelse af det subjektive menneske fra det objektive arbejde (Andersen, s. 29). Følgelig understreger Andersen, at stress udtrykker sig i to processer, hvoraf den første proces omhandler forstyrrelse i selvforståelse og selvværd. For det arbejdende menneske ses det ved at have:

”[...] vanskeligere ved at navigere og orientere sig på arbejdet, da de ikke kan finde meningen i de organisatoriske og arbejdsmæssige betingelser. De oplever [...] hvordan ydre uoverensstemmelser ofte resulterer i indre konflikter og en følelse af at være inkompetent og ude af stand til at afkode meningen i det tilsyneladende logiske. Gradvist er de blevet mere og mere usikre på, hvorvidt de gør det godt nok, og om de er dygtige nok.” (Andersen, s. 31)

Følelsen af utilstrækkelighed er sammenlignelig med Hjortkjærs beskrivelse af ungdommens utilstrækkelighed ovenfor, hvorfor det ej overrasker, at det arbejdende menneske kan reagere ved at øge arbejdsindsatsen, have manglende evne til at holde fri og reagere negativt på fysiologiske-, emotionelle- samt adfærdsmæssige parametre (Andersen, s. 32). Når ydre uoverensstemmelser internaliseres og påvirker selvforståelsen og selvværdet i en uhensigtsmæssig retning, vil det arbejdende menneske i sidste ende ”[...] ikke længere [...] se sig selv klart og ikke længere [vide], hvem de selv er.” (Andersen, s. 32). Hvis ydre normer internaliseres i en sådan grad, at et individ sygemeldes, kan det være et udtryk for, at disse normer er i strid med dette menneskes egne normer. At være fremmed for sig selv i arbejdsøjemed medfører dels et selvværd, der ikke er i balance og dels en selvforståelse, der ikke harmonerer med det arbejde, vedkommende skal udføre. Den anden proces omhandler forstyrrelse i realitetssans, og kan beskrives som dét at fare vild i sin egen virkelighed, dvs. ”[...] stigende svækkelse i og manglende tillid til at kunne anvende og navigere efter egne fornemmelser, følelser, sansninger og vurderinger.” (Andersen, s. 32). Den manglende tro på egne evner og en eksternalisering iht. rigtigt og forkert medfører i medarbejderen

en usikkerhed omkring ”[...] hvorvidt de er i stand til at percipere omverdenen på en adækvat måde. Deres realitetssans reduceres, og dét ikke længere at stole på og styre efter egne fornemmelser synes at efterlade dem i et navigationsmæssigt tomrum [...].” (Andersen, s. 33). Når et menneske farer vild i sin egen virkelighed, er det sikre usikkert, det sande usandt, eller det retfærdige uretfærdigt. Når personer farer vild i deres egen virkelighed, findes der ikke *noget*, der er sikkert, sandt eller retfærdigt, da forankringen til omverdenen og individets retningsans er væk. Heraf følger kapitulationen i form af en stresssygemelding. Ved at miste sin realitetssans, er usikkerhed den eneste konstant, der er tilbage.

Udover de to processer, som stress udtrykker sig i, anfører Andersen tillige tre individuelle risikofaktorer, der kan medvirke til forekomsten af stress, nemlig overinvolvering, perfektionisme og arbejdsnarkomani (Andersen, s. 37), hvortil det præciseres:

”Interviewpersonerne bliver ikke stressede, *fordi* de er overinvolverede, perfektionistiske arbejdsnarkomaner. De udvikler en overinvolverende, perfektionistisk *adfærd* præget af arbejdsnarkomani som konsekvens af sammenfoldningen og tilstedeværelsen af problematiske organisatoriske forhold.” (Andersen, s. 39).

Det er således tydeligt, at det er den omkringliggende arbejdsmæssige rammesætning, der fordrer, at medarbejdere udvikler tendenser, der medfører stress. Sammenlignes Andersens processer og risikofaktorer med ovenstående beskrivelse af det utilstrækkelige unge menneske, kan det også tilskrives en overinvolveret ”[...] *tendens til at udsætte sig selv for høje krav på arbejdet for ofte og ud over, hvad egne ressourcer modsvarer [...]*” (Andersen, s. 38), perfektionisme ”[...] *karakteriseret ved at sætte urimelige høje standarder for sig selv samt ved en oplevelse af at være utilstrækkelig [...]*” (Andersen, s. 38) og arbejdsnarkomani udtrykt ved at yde ”[...] *mere, end hvad der forventes af hende og lægger mere tid, energi og opmærksomhed i arbejdet, end der udspringer af ydre nødvendigheder [...]*” (Andersen, s. 38).

Jeg mener hermed at have etableret forbindelsen mellem utilstrækkelighedsfølelsen hos det unge menneske som følge af den moraliserende påbudskultur og den stress, mennesket oplever i arbejdet. I det næste afsnit vil jeg inddrage Nadja A. Prætorius, der udfolder fænomenet stress som en gennemgribende forstyrrelse i mennesket.

Nadja U. Prætorius: "Stress - et menneskeligt svar på umenneskelige betingelser"

Med Hjortkjær og Andersen har jeg ovenfor beskrevet, at psykiske dårligheder som følge af utilstrækkelighed både er gældende for det unge menneske og det arbejdende menneske. I det følgende vil jeg, med afsæt i Prætorius, udfolde, hvor alvorligt stress, som en manifestation af en psykisk sygdom, skal tages.

En overinvolveret og perfektionistisk adfærd tenderende til arbejdsnarkomani kan i små doser være tilladeligt og til at magte, men i det lange løb er det en uhensigtsmæssig indretning af arbejdet. Beklageligvis viser det sig, at *"[...] kurven over sygefravær på grund af dårligt psykisk arbejdsmiljø stadig ikke er knækket – eller sagt med andre ord: Den stiger stadig."* (Prætorius, s. 181). Jeg vælger at fremhæve tre betragtninger, som Prætorius peger på ved stress.

Den første betragtning omhandler den alvorlige indvirkning, som stress kan have på det enkelte menneske, hvor det ifølge Prætorius' erfaring viser sig, at *"[...] arbejdsrelaterede belastningsreaktioner har slående lighed med reaktioner på at være udsat for svært belastende og traumeforvoldende hændelser som eksempelvis et overgreb, en alvorlig ulykke eller andre livstruende forhold [...]."* (Prætorius, s. 183). Alvoren ved stress bliver tydeligere idet, reaktionen viser sig at *"[...] udløse en neurobiologisk og psykisk reaktion, som om de er udsat for en livstruende situation [...]."* (Prætorius, s. 184).

Den anden betragtning angår den stressbetyngede fremmedgørelse fra sig selv, der kan sammenlignes med Andersens ovenfor anførte forstyrrelse i selvforståelse og selvværd, hvortil Prætorius beskriver en mand i stressbehandling:

"Mit indtryk af manden var, at han – i lighed med andre stressramte – fuldstændig havde mistet fodfæstet i sig selv. Han var på flugt fra sig selv og i færd med at afskrive sig nogle af sine mest værdifulde kvaliteter. [...] Mit bud var helt modsat af hans eget, nemlig at han havde brug for en timeout, hvor han fik redskaber til at dæmpe det mentale og følelsesmæssige kaos, han befandt sig i." (Prætorius, s. 186)

Manden befandt sig i en tilstand, hvor han *"[...] mest af alt har brug for at komme 'hjem' til sig selv og mærke sig selv [...]"* (Prætorius, s. 187), hvorfor det er paradoksalt, at mennesker i disse situationer *"[...] skal tilbage til den situation og det sted – arbejdspladsen – der udløste traume- eller belastningssituationen; fordi deres evne til at skabe sig et livsgrundlag står og falder med, at de kan genoptage arbejdet."* (Prætorius, s. 184). Det virker urimeligt, for ligegyldigt hvad den stressramte vælger at gøre, vil det have alvorlige konsekvenser.

Prætorius' tredje betragtning omhandler begrebet 'dobbeltbindende situationer', "[...] hvor man, uanset hvad man gør, altid vil gøre det forkerte, og hvor man efterfølgende bliver stillet til ansvar for fejl og mangler." (Prætorius, s. 191). Lig Hjortkjærs karakteristik af den moraliserende påbudskultur, hvor det unge menneske aldrig når 'nokpunktet', modsvarer det i de dobbeltbindende situationer, for når du aldrig kan gøre det godt nok, eksisterer dette 'nok' ikke. Det er ikke uden alvor, at Prætorius forklarer:

"Det hører til elementær viden for alle med kendskab til dobbeltbindende situationers skadeforvoldende konsekvenser, at man ikke kan lære – eller bliver bedre til – at være i en dobbeltbindende situation [...]. Det er anerkendt, at dobbeltbindende situationer er dybt nedbrydende for det fysiske og psykiske helbred." (Prætorius, s. 201)

At håndtere dobbeltbindende situationer ved at "[...] omfortolke sin egen selv- og omverdensforståelse, så den stemmer overens med den ydrebestemte virkelighedsfortolkning." (Prætorius, s. 201) er en uhensigtsmæssig løsning, da det vil resultere i en fremmedgørelse, der "[...] i længden er skadelig, og som ikke opløser den resulterende højstresstilstand, men indkapsler den i en latent kronisk højstress." (Prætorius, s. 202). For den mand, som Prætorius behandlede for stress, der havde behov for at komme 'hjem' til sig selv, kan et forsøg på at håndtere en dobbeltbindende situation ved at omfortolke forståelsen af sig selv resultere i kronisk stress, der permanent kan fjerne muligheden for at kunne mærke sig selv.

I de sidste to afsnit med hhv. Andersen og Prætorius har jeg beskrevet, hvordan stress griber ind i en stressbelastet persons liv. I det næste afsnit vil jeg tage et skridt tilbage og redegøre for, hvad stressepidemien er i et bredere perspektiv, hvor jeg inkluderer Svend Brinkmanns overvejelser.

Svend Brinkmann: "Stress i arbejdslivet: Konstitueringen af en epidemi"

Brinkmann beskriver stress som et forskelligartet fænomen, der er "[...] noget fysisk og noget psykisk [...] noget individuelt og noget kollektivt [...] noget positivt og noget negativt [...]" (Brinkmann, 2013, s. 75). Tilmed kan stress opleves forskelligt fra person til person, hvorfor Brinkmann mener, at en integrativ teori om stress nødvendig, som hhv. "[...] noget, der bare 'sker' med organismen rent mekanisk, når den er udsat for pres, der overskrider dens kapacitet." (Brinkmann, 2013, s. 76), og "[...] noget, mennesker selv 'gør' og dermed har det fulde ansvar for som individer eller som deltagere i relationer." (Brinkmann, 2013, s. 76). Jeg vil i det følgende se

på to betragtninger fra Brinkmann, der kan udfolde fænomenet stress, som noget der dels 'sker' med menneske, og noget som det 'gør'.

Den første af disse betragtninger er sygeliggørelsen af hverdagslivet, dvs. noget som det arbejdende menneske 'gør', hvor Brinkmann forklarer, at stress er *"[...] gået fra at være et relativt snævert fysiologisk begreb og til at blive en generel psykologisk term for næsten enhver forstyrrelse af en mental ligevægt [...]"* (Brinkmann, 2013, s. 84). For Brinkmann er det problematisk, fordi *"Stressdiskursen er dermed en vigtig medspiller i sygeliggørelsen af hverdagslivet. [...] altså at man her får et naturligt sprog for det, der er vanskeligt i livet [...]"* (Brinkmann, 2013, s. 86). Stressdiskursen kan derfor være problematisk iht. både forståelsen om og anvendelsen af begrebet stress. Det er følgelig et naivt menneske, der forventer at gå gennem livet, hvor dette ikke regner med at befinde sig i perioder med spidsbelastning, fx op til en eksamen, i den første tid som nybagt forælder eller ugerne op til en deadline på arbejdet. Selvrapporteringen om sygeliggørelsen af hverdagslivet kommer måske fra undersøgelser og rapporter, der i medierne er med til at understøtte stressdiskursen (Brinkmann, 2013, s. 78-79 og 86), hvortil kommunikationen beskrives som:

"[...] en 'frygtens kultur', hvor vi på den ene side lever længere og formentlig mere lidelsesfrit end nogensinde før, samtidig med at vi har større frygt for sygdomme og ytrer flere subjektive klager over forskellige somatiske og psykiske symptomer end nogensinde før. Dette fænomen er døbt 'sundhedens paradoks': At flere og bedre behandlingsformer på paradoksal vis ledsages af et øget subjektivt ubehag i befolkningen." (Brinkmann, 2013, s. 87)

Den øgede selvrapportering af stress medfører et øget fokus på situationen, det arbejdende menneske befinder sig i, hvilket leder os videre til en anden af Brinkmanns betragtninger, nemlig humanistisk dehumanisering af arbejdet, altså noget som 'sker' for det arbejdende menneske. Denne betragtning tager afsæt i, *"[...] at arbejdslivet ikke længere på instrumentel vis blot skal give lønindkomst til livets underhold, men tillige skal være selvudviklende, sjovt og underholdende og handler om livslang læring, omstilling og fleksibilitet."* (Brinkmann, 2013, s. 88). Et fokus på det menneskelige i arbejdet virker uproblematisk, men når dette medfører *"[...] en fornemmelse af ikke at slå til, når præstationskravene udvides til at omfatte 'det hele menneske' og dets sociale og emotionelle kompetencer."* (Brinkmann, 2013, s. 88), bliver det *umenneskeligt* at være i. Brinkmann understreger det paradoksale i den humanistiske dehumanisering af arbejdet, fordi

”[...] de faktorer, der fører til acceleration af individets identitetsudvikling (krav om livslang læring, kompetenceudvikling, fleksibilitet, initiativtagen og omstilling) og dermed oplevelse af stress, samtidig bliver anvendt som redskaber i behandlingen af individuel stress. For at sige det lidt forenklet, så bliver personlig udvikling (at komme i kontakt med sig selv, mærke efter i sig selv, udvikle blik for egne ressourcer og kompetencer) tilbudt som løsning for det menneske med stress, som netop har haft alt for travlt med sin egen udvikling.” (Brinkmann, 2013, s. 89-90)

Det kan følgelig virke kontraintuitivt at det, der gjorde at livet ramte hårdt, eller gjorde ondt på det stressramte menneske, skal medvirke til at vedkommende kan komme 'hjem' til sig selv. Det understreger dog, hvor besværligt fænomenet stress er at forstå i organisatorisk regi. De gode hensigter bag selvudvikling i arbejdet betvivler jeg ikke, men breddeperspektivet der skal til for at forstå stress, som noget der 'sker' for det arbejdende menneske og noget dette 'gør', besværliggør formålet. Når stress er vanskeligt at forstå, kan selv de bedste hensigter slå fejl, hvilket kan illustreres med følgende metafor; man kaster et anker ud til en druknende person i troen om, at det er en redningskrans.

En samtidsdiagnose af det meningsløse arbejde

Med afsæt i ovenstående gennemgang, finder jeg det plausibelt at den måde, mennesket lever sit liv på, kan og har u hensigtsmæssige følger. Det kan være vanskeligt at kloge sig på, hvad der kan afstedkomme en løsning på denne problematik. Jeg mener dog, at stress kan beskrives som et symptom på det *meningsløse*, hvorfor det modsatte kan være en del af en løsning. Hertil kan vi inddrage betragtninger fra ovenstående tænkere. Andersen forklarer eksempelvis, at arbejdet er en potentiel eksistentiel stressbelastning (Andersen, s. 36), fordi:

”Arbejdspladsen udgør en central arena for vores udviklings- og modningsproces samt for tildelingen og fratagelsen af anerkendelse. Arbejdet besidder derfor potentiale til at bringe liv eller ødelæggelse til medarbejderens selvforståelse og selvværd – og dermed psykisk overlevelse eller undergang.” (Andersen, s. 45)

Prætorius beskriver at fremmedgørelse i arbejde kan medføre eksistentiel tilintetgørelse (Prætorius, s. 193) eftersom:

”Fremmedgørelsens reduktion er reelt en af-menneskeliggørelse eller en dehumanisering. Den indtræffer, når man nærmest uden at opdage det berøves oplevelsen af noget intimt og oprindeligt hos sig selv, der er forbundet med oplevelsen af det meningsfulde og sande ved at være det menneske og medmenneske, man er og har potentialer til at blive. At være fremmedgjort er at være hjemløs – at være ude af sig selv.” (Prætorius, s. 189)

Brinkmann forklarer, at psykiatrisk-diagnostiske arbejdsbegreber har fordrevet det eksistentielle fra vores ordforråd (Brinkmann, 2013, s. 85), hvilket kommer til udtryk ved, at folk ”[...] savner sprog og forståelsesredskaber, der kan give mening til eksistentiel lidelse og subjektivt ubehag, hvor [...]” (Brinkmann, 2013, s. 87).

Jeg mener således at have belæg for at inkludere det meningsrelaterede aspekt i dette henseende, hvor jeg indledningsvist vil tage afsæt i Morten Albæks debatbog, *Ét liv, én tid, ét menneske*. Som det var tilfældet med Hjortkjær, har jeg valgt at inkludere denne ikke-forskningsbaserede bog. Nogle af årsagerne er de samme; den giver en bredere forståelseshorisont, den er talerør for en tidsånd, men den tilføjer også den dimension at, Albæk skriver ud fra en levet erfaring som praktiserende erhvervsfilosof. Jeg mener, at Albæks ærinde både er tilstrækkeligt relevant og tilpas ambitiøst. Dette betyder dog ikke, at de vise sten findes i Albæks debatbog, men han ønsker, ligesom Hjortkjær, at gøre op med den måde, vi mennesker har indrettet vores liv på, og mener at tiden er inde til en forandring. I det følgende vil jeg udlægge de af Albæks overvejelser, jeg finder centrale.

Morten Albæk: *Ét liv, én tid, ét menneske*

Albæk indleder med at forklare, at ærindet med sin bog er: ”[...] at slå fast, at intet kan være vigtigere, end at vi hver især lever meningsfulde – og ikke kun momentant tilfredse og lykkelige – liv.” (Albæk, s. 10), og det liv, vi alle lever ”[...] uanset hvornår eller hvordan det ender, ønsker skal blive så meningsfuldt som muligt.” (Albæk, s. 13). Formålet forekommer at være en selvfølgelighed, for hvem kan i ramme alvor stille spørgsmålstegn ved et menneske, der ønsker at leve et så meningsfuldt liv som muligt? Vejen derhen og midlerne dertil kan variere og diskuteres, men selve *ønsket* herom vil de færreste anfægte. I det følgende vil jeg kortlægge to pointer fra Albæk.

For det første pointerer Albæk det paradoksale i, at arbejdet har en kulturel ophøjelse samtidig med, at det tilsvarende er årsag til menneskers psykiske dårligdom (Albæk, s. 23-24). Det bliver tydeligere bekræftet med henvisning til, ”[...] at vi aldrig har været friere, rigere, mere uddannede

eller levet så længe, og at tilliden til vores samfundsinstitutioner er tårnhøj.” (Albæk, s. 24-25), mens vi må ”[...] konstatere, at det arbejdende menneske bliver sygere og sygere – af, ja, at arbejde. Og derfor tror jeg ikke på, at mere af det samme er løsningen på den store eksistentielle udfordring [...].” (Albæk, s. 27). Albæk søger at gøre op med forestillingen om, at ”[...] vores evne til at generere velstand automatisk forbedrer vores evne til at finde mening i livet.” (Albæk, s. 25). Således kan arbejdet være midlet til mange goder i livet, men når det arbejdende menneske bliver psykisk syg heraf, ledes det væk fra det meningsfulde. Dette fører os videre til Albæks anden pointe.

For det andet forklarer Albæk forskellen på tilfredshed, lykke og mening. Tilfredshed beskriver Albæk som ”[...] en forventning til noget, der i sin realisering afføder en følelse af tilfredshed.” (Albæk, s. 28). Anderledes forholder det sig med lykke, der er ”[...] oplevelsen af, at alt i et øjeblik går op i en højere enhed. Det er en følelse af totalt velvære, af at være i en perfekt harmoni med sig selv og sine omgivelser.” (Albæk, s. 29). For det arbejdende menneske kan forventningen til og realiseringen af en lønforhøjelse være udtryk for tilfredshed, fordi det dækker behov knyttet til en monetær transaktion, men ”[...] selvom tilfredshed unægteligt skaber et fint udgangspunkt, er det ganske enkelt for utilstrækkeligt kun at leve et liv, der primært er fyldt med tilfredshed.” (Albæk, s. 28). Modsvarende kan en længe efterstræbt forfremmelse give en lykkefølelse, hvor det arbejdende menneske oplever et klimaks, men ”[...] ud over at det er urealistisk at ønske sig et liv, der primært er fyldt med lykke, kan det også vise sig at være en alt andet end bæredygtig strategi for livet.” (Albæk, s. 29).

At være tilfreds og lykkelig er efterstræbelsesværdige ønsker til et liv, da indholdet heri bliver mere positivt end negativt. Men hvis lykke og tilfredshed konstant jages, er der meget i dette liv, vi skal sige farvel til. Er et uenigt par tilfreds under et skænderi? Er en presset studerende lykkelig i eksamensperioder? Svaret må i min optik være ”nej” til begge, eftersom: ”Du kan ikke gå rundt at være glad hele tiden, for af og til er der noget, du skal være ked af. Lige så vel som at du ikke kan gå rundt at være tilfreds hele tiden, for af og til er der noget, du skal være utilfreds med.” (Albæk, s. 31). Livet har op- og nedture, men under et skænderi eller midt i en eksamensperiode, er det muligt at føle mening, fordi begge har betydning for én, hhv. at få et bedre forhold til sin partner, eller at komme et skridt tættere på at gennemføre sin uddannelse, hvorfor ”[...] følelsen af mening med livet kan være prægnant til stede – både når du er utilfreds, når du er ked af det, og når du er ulykkelig.” (Albæk, s. 31). At definere mening er lige så vanskelig som at beskrive hvad tilfredshed og lykke er, men Albæk forsøger sig alligevel i det følgende:

”Meningsfuldhed handler hverken om behovsrealisering eller forbigående glædeseksplosion. Det er derimod en oplevelse af, at summen af det liv, du har levet, det liv, du står i lige nu, og det liv, du ser frem mod, er i overensstemmelse med, hvad der er rigtigt for dig, med de mennesker, du tilbringer livet sammen med, og den verden, som du belaster og beriger med din eksistens.” (Albæk, s. 30)

Albæks forståelse af mening tager afsæt i det enkelte menneskes vurdering af det, der er meningsfuldt. Her ligger det implicit, at det arbejdende menneske ikke skal stille *højere* krav til arbejdet, men derimod *anderledes* krav til det. For hvis mennesker forlader et meningsløst parforhold eller opgiver en uddannelse, der ikke giver mening, hvorfor skal det arbejdende menneske ikke være lige så kritisk med de eksistentielle krav til arbejdet? Et af disse eksistentielle krav må derfor nødvendigvis være, at noget *er* meningsfuldt for den enkelte. I det næste afsnit vil jeg derfor inkludere Svend Brinkmanns betragtninger på, hvad identitet har af betydning for det meningsfulde arbejde.

Svend Brinkmanns “Identiteten på arbejde - en kritik af koblingen mellem identitet og moderne arbejdsliv”

Ser man nyheder i tv, og der indgår en såkaldt ’voxpath’ for at få folkets stemme fra gaden med, bliver den interviewede præsenteret ved navn og hvad denne arbejder med. Men medmindre indslaget direkte relaterer sig til vedkommendes profession, er det så ikke lige så relevant om denne fx er bonus-far til to, amatør-badmintonspiller eller rollespilsentusiast, som hvordan personen tjener sine penge? Brinkmann forklarer, at *”Dette er et af hverdagens tegn på, at en stor del af vores identitet i dag er knyttet til vores arbejde.”* (Brinkmann, 2009, s. 91). Brinkmann mener, at lighedstegnet mellem *”Hvad laver du?”* og *”Hvem er du?”* er problematisk, fordi det cementerer idealet om koblingen mellem identitet og arbejde (Brinkmann, 2009, s. 91-92), hvor det snarere gælder, *”[...] at mange i disse år kunne have gavn af at fremmedgøre sig fra arbejdet.”* (Brinkmann, 2009, s. 92). I det følgende vil jeg udfolde disse pointer.

Samtidig med at det arbejdende menneske binder sin identitet op på arbejdet og investerer mere af sin tid i det, prioriteres menneskets selvudvikling *i* arbejdet med henblik på at blive attraktiv for arbejdsmarkedet (Brinkmann, 2009, s. 92-93), fordi: *”Når man f.eks. bliver pålagt personlig udvikling gennem kurser og medarbejderudviklingssamtaler, er det jo i sidste ende af hensyn til organisationens bundlinje: Den personlige vækst bliver et instrument for virksomhedens vækst snarere end et mål i sig selv.”* (Brinkmann, 2009, s. 113). Når en arbejdsgiver allokerer

ressourcer til, at et menneske kan udvikle sig via kurser for at tilegne sig kompetencer, kan man ikke fortænke virksomheden i at tænke på dette engagement i form af en *return on investment*. Med henvisning til Brinkmanns tidligere artikel, er det en human dehumanisering af mennesket, og i takt med at det er afhængigt af arbejdsmarkedet ”[...] rent instrumentelt for at få en indkomst, men også mere eksistentielt med hensyn til identitet og tilværelsesmening [...].” (Brinkmann, 2009, s. 94) samtidig med, at ”Selvet er blevet den vare, vi sælger på arbejdsmarkedet, og en vare, vi kan udvikle og optimere på kurser og gennem selvudvikling.” (Brinkmann, 2009, s. 98), placerer det mennesket i en eksistentiel klemme, hvor mennesket er sit arbejde. Såfremt det arbejdende menneskes identitet smuldrer, som følge af fx omstruktureringer eller afskedigelse, kan resultatet være en selvfremmedgørelse. Den tendens advarer Brinkmann imod, fordi:

”Det er en kultur, hvor vi på den ene side ”skal være os selv” og løbende skal holde øje med vores skiftende subjektive ønsker og præferencer, men hvor vi samtidig skal være indstillet på konstant udvikling. Vi skal altså på paradoksal vis både være os selv og blive en anden, hvilket naturligvis er modsatrettede fordringer, som ikke kan realiseres samtidig. Alligevel er det kravet i store dele af livet, herunder arbejdslivet.” (Brinkmann, 2009, s. 108-109)

Det fremmedgørende aspekt i dette er åbenlyst, fordi hvis et menneskes identitet er bundet op på, hvorvidt det er relevant og noget værd for en arbejdsgiver, hvad sker der så, når denne relevans ikke længere harmonerer med virksomhedens bundlinje? Så bliver det arbejdende menneske ’skyllet ud med badevandet’, som man siger, og erstattet af en anden, der er mere omsættelig for arbejdsgiveren. Når ”Vi ved, at stress, uro og mangel på kontrol gør individer sårbare over for depression [...]” (Brinkmann, 2009, s. 111), og ”Mange mennesker er ude af stand til at følge med det accelererende tempo i kulturen og kravet om konstant selvudvikling.” (Brinkmann, 2009, s. 111), er en identitet kædet sammen med arbejdet meningsløs. Brinkmann argumenterer for, at dette ”[...] arbejdslivsideal vanskeliggør mulighederne for at skabe sig en sammenhængende identitet og dermed få den fornemmelse for sit liv som helhed, der er en forudsætning for et meningsfuldt liv.” (Brinkmann, 2009, s. 112). Som en potentiel løsning vil Brinkmann have at:

”Lønarbejderen kan sige: Du kan købe min tid, men ikke min sjæl – og dermed heller ikke min identitet. Vejen til frigørelse og et meningsfuldt liv kan således i dag muligvis, og på næsten paradoksal vis, gå gennem øget fremmedgørelse fra arbejdet. Dette er i hvert fald én modutopi til drømmen om det grænseløse, selvudviklende individ.” (Brinkmann, 2009, s. 114)

Arbejde er ikke roden til alt ondt, men, ligesom Albæk, forekommer Brinkmann at fordre det arbejdende menneske at indtage en anden positionering til arbejdet, hvor det ikke medfører fremmedgørelse, men derimod *meningsfuldhed*. Hvordan dette kan lade sig gøre, vil jeg i det næste udlægge med afsæt i Cecilie Lynnerup Eriksens tanker om et meningsfuldt arbejdsliv.

Cecilie Lynnerup Eriksens “Veje til et meningsfuldt arbejdsliv – de etiske fordringer og valgte udfordringer”

At give et entydigt svar på et meningsfuldt arbejde, kan være vanskeligt. For en sygeplejerske kan det være meningsfuldt at drage omsorg for en patient, men det kan være vanskeligt at præcisere, *hvad* det meningsfulde i arbejdet er, fordi det ikke er ”[...] *de samme ting, som forskellige mennesker oplever som meningsfulde. Det er altså ikke ét forhold, men en lang række forskellige, der gør, at mennesker oplever deres arbejde som meningsfuldt.*” (Eriksen, s. 121). Og heri ligger problemet måske, fordi ”*Der er problemer i at ville definere det meningsfulde arbejdsliv som det, individer oplever som meningsfuldt. [...] fordi vi i mange situationer kan se, at en oplevelse og følelse af mening ikke er kriteriet for, om noget er meningsfuldt eller ej.*” (Eriksen, s. 122). Eriksen mener således, at vi har ”[...] *at gøre med andre kriterier end de rent individuelle og subjektive.*” (Eriksen, s. 123). Hvilke kriterier der er tale om, vil jeg i det følgende fremlægge.

For det første pointerer Eriksen, at det er ”[...] *en forudsætning, at arbejdet har et formål, men ikke et hvilket som helst formål er meningsfuldt. Det er nødt til at være et godt formål.*” (Eriksen, s. 124). Når sygeplejersker drager omsorg for patienter, mener vi, at professionen har et godt formål, da sygepleje er en god beskæftigelse, fordi ”*Her er det underforstået, at de ønsker at gøre en etisk set positiv forskel, og ikke det modsatte. Med andre ord er mening et normativt begreb. Den normativitet, der er på spil i forhold til mening i arbejdet og arbejdslivet, er etisk normativitet.*” (Eriksen, s. 125). Når sygeplejersken tager sig af patienter, er arbejdet meningsfuldt, fordi det normativt vurderes som etisk godt at tage sig af de syge. Men hvordan ved sygeplejersken, at det er etisk godt at tage sig af de syge, og hvorfor er det meningsfuldt? Eriksen svarer på det således:

”Mening i arbejdet opstår, når arbejdet er et svar på, hvad man med et udtryk lånt af den danske filosof K. E. Løgstrup kan kalde *en etisk fordring*. En etisk fordring er det krav på etisk handlen, som de konkrete situationer, man er i, stiller en over for. Fordringen udspringer af, at mennesker basalt set har indflydelse på og er afhængige af hinanden.” (Eriksen, s. 126)

Når sygeplejersken drager omsorg for patienten, gøres det ved at svare på en etisk fordring, som medfører meningsfuldhed til arbejdet, eller mere præcist formuleret: *"Mening i arbejdet opstår altså, når et individ eller en virksomhed udfører et arbejde, som svarer på en af de etiske fordringer, der er i den kontekst, som individet eller virksomheden er en del af."* (Eriksen, s. 127).

Her skal en præcisering falde. Sygeplejerskens arbejde er ikke meningsfuldt, fordi sygeplejersken er sygeplejerske. Nej, sygeplejerskens arbejde er meningsfuldt, fordi den svarer på en etisk fordring ved at drage omsorg for patienten i den specifikke kontekst. En etisk fordring er både kontekstuelt begrænset og interpersonelt defineret, fordi uden en sygeplejerske og en patient er der ikke en etiske fordring at svare på.

For det andet forklarer Eriksen, at *"Etisk værdi er godt nok en nødvendig betingelse for mening i arbejdet, men det er ikke en tilstrækkelig betingelse."* (Eriksen, s. 135), fordi *"Et andet uundværligt aspekt ved meningsfuldt arbejde er, at mennesker og virksomheder selv har valgt at påtage sig arbejdet, og at de kan anerkende det som vigtigt og værdifuldt at udføre."* (Eriksen, s. 135). Sygeplejerskens arbejde er dels et arbejde, der er etisk forsvarligt, fordi vedkommende gør noget godt for sin patient, og dels et arbejde, som sygeplejersken selv har valgt, fordi vedkommende finder det vigtigt og anerkendelsesværdigt at udføre. Det meningsfulde arbejde beskriver Eriksen således:

"Det, at individet eller virksomheden selv vælger og anerkender sit arbejde som vigtigt, er en nødvendig betingelse for det meningsfulde arbejdsliv på linje med, at det er et etisk forsvarligt arbejde, man udfører. Ingen af disse aspekter kan undværes, men når begge er til stede, er der tale om et meningsfuldt arbejde." (Eriksen, s. 136)

Eriksens beskrivelse af det meningsfulde arbejde, der tager afsæt i etisk normativitet og subjektets valg og anerkendelse heraf, er én beskrivelse af det meningsfulde arbejdes betingelser. Hvorvidt der findes andre eller bedre beskrivelser er for nuværende uinteressant. Det interessante er dog, at det er *muligt* for arbejdet at være meningsfuldt. Med Anne Line Dalsgaard og Anne Marie Pahuus vil jeg udlægge et sådant eksempel nedenfor.

[Anne Line Dalsgaard og Anne Marie Pahuus: Den meningsfulde arbejdsplads – Et casestudie hos BDO Scanrevision og Systematic](#)

Det at have et arbejde bliver af Dalsgaard og Pahuus beskrevet som *"[...] en del af det gode liv."* (Dalsgaard & Pahuus, s. 151) og et sted, hvor det arbejdende menneske kan komme *"[...] i kontakt*

med andre meningsføgende væsener på en måde, hvor vores gerninger kan gøre en forskel." (Dalsgaard & Pahuus, s. 151). Her forudsættes det, at det arbejdende menneske *søger* mening i sit arbejde, og dermed etableres det at meningsfuldhed "*[...] på et meget fundamentalt plan [er] forbundet med spørgsmålet om, hvad det vil sige at være menneske.*" (Dalsgaard & Pahuus, s. 151). Hvor Eriksen anser meningsfuldhed som et normativt etisk begreb, ser Dalsgaard og Pahuus, i deres casestudie i virksomhederne BDO og Systematic, anderledes på det, fordi de netop stiller sig "*[...] åbne og nysgerrige over for den enkeltes oplevelse af at gå på arbejde og det eventuelt meningsfulde, der kan ligge heri.*" (Dalsgaard & Pahuus, s. 153). Denne forskel i mening ser jeg ikke som problematisk, men anser det snarere som en understregning af hvor forskellige syn, der kan være på det meningsfulde. Nedenfor kortlægger jeg Dalsgaard og Pahuus' tre elementer for den meningsfulde arbejdsplads.

Det første som Dalsgaard og Pahuus bemærker, der afviger fra arbejdets traditionelle kompensation af fx monetært afkast, personalegoder og personlig udvikling (Dalsgaard & Pahuus, s. 152), er oplevelsen af et kollegialt fællesskab, "*[...] hvor en vigtig del af arbejdets mening bestod af at være [en] del af flokken. Man forventes at tage sin del af slæbet og være sig sit ansvar for helheden bevidst [...].*" (Dalsgaard & Pahuus, s. 154). Hvis en revisor hos BDO ikke føler sig som en del af fællesskabet, vil det have en afgørende indvirkning på dennes oplevelse af mening i arbejdet. Det centrale for det meningsfulde fællesskab er derfor: "*Oplevelsen af mening opstod således i tillidsfulde relationer, hvor den enkelte fik mulighed for at leve op til de krav, der prægede arbejdsfællesskabet. Mening i arbejdet var at kunne agere sammen med andre i et forventningsfællesskab.*" (Dalsgaard & Pahuus, s. 159).

For det andet forklarer Dalsgaard og Pahuus, at oplevelsen af et flow i arbejdet betegner "*[...] en anden type meningsfuldhed, nemlig fordybelsen eller meningen i nuet.*" (Dalsgaard & Pahuus, s. 159), mens det pointeres, "*[...] at det, der opleves som meningsfuldt arbejde, ikke nødvendigvis er det spændende arbejde.*" (Dalsgaard & Pahuus, s. 159). En softwareudvikler hos Systematic kan fx være fordybet i kodeskrivning uden at det nødvendigvis er en sønderrivende interessant aktivitet, men fordi vedkommende er optaget af en arbejdsopgave, der bliver løst på tilfredsstillende vis, kan det medføre meningsfuldhed i arbejdet. Svarende til fællesskabet kan nuets meningsfuldhed "*[...] yde et lignende med- og modspil, der har betydning for oplevelsen af arbejdets meningsfuldhed.*" (Dalsgaard & Pahuus, s. 165).

Den tredje pointe fremfører Dalsgaard og Pahuus meningsfuldhed som "*[...] en form for selvoverskridelse og en oplevelse af at vokse med opgaverne og blive en del af noget større.*" (Dalsgaard & Pahuus, s. 165). Som både revisor og softwareudvikler kan meningsfuldheden være

til stede selvom disse, sammenlignet med en sygeplejerske eller en nødhjælpsmedarbejder, ikke direkte berører det meningsfulde, fordi pointen er: *”At gå på arbejde er for alle mennesker at have nogle opgaver, der ligger uden for én selv; men disse opgaver skal gerne være meningsfulde ikke bare for den arbejdende, men netop være dobbelt meningsfulde ved også at være værdifulde for kunden og samfundet.”* (Dalsgaard & Pahuus, s. 168). Dalsgaard og Pahuus søger således, at gøre op med en fastlåst stereotyp tankegang:

”Ideen om det meningsfulde arbejdsliv medfører, at man går bort fra et perspektiv, der handler om de ansattes økonomiske goder og over til et perspektiv, hvor der er plads til at forholde sig til disse goder som en kun delvis opfyldelse af de længsler, der har at gøre med udvikling, lykke og det gode liv. Denne arbejdslivets overgang *fra karrieretænkning til tilværelsesforståelse* markerer en ændring i arbejdsbegrebet, i organisationssyn og i medarbejderplejens karakter.” (Dalsgaard & Pahuus, s. 172)

Jeg vil herefter bevæge mig videre til næste afsnit, hvor jeg dels vil præcisere ovenstående samtidsdiagnose og præsentere en case, der skal agere genstand for den videre undersøgelse af det utilstrækkelige menneske i det meningsløse arbejde.

En præcisering af samtidsdiagnosen

Med hjælp fra ovenstående tænkere har jeg skildret det utilstrækkelige menneske, der som følge af uopnåelige og moraliserende idealer i samfundets påbudskultur, føler sig udmattet. Denne utilstrækkelighed kan for det arbejdende menneske vise sig som stress og medføre forstyrrelser i selvforståelse, selvværd og realitetssans, og som en belastningsreaktion have en slående lighed med traumeforvoldende begivenheder som overgreb. Det arbejdende menneske er tilmed offer for en humanistisk dehumanisering, der medfører, at en manglende succes i arbejdslivet også omfatter en følelse af utilstrækkelighed for 'det hele menneske'. For at forstå det utilstrækkelige menneske i arbejdet efterlyses der et meningsfuldt perspektiv, da arbejdet beskrives som en eksistentiel stressbelastning, eksistentielt tilintetgørende og eksistentielt sprog- og forståelsesfattigt.

Hertil understreges det således, at intet kan være vigtigere end, at mennesker lever meningsfulde liv og det forklares, at tilfredsstillelse og lykke ender med at stå i vejen for det meningsfulde, fordi i jagten på det sidste distraheres det arbejdende menneske af de to første. Eftersom det meningsfulde liv også eksisterer udenfor arbejdet, advares der imod, at det arbejdende menneske knytter sin identitet for tæt til selve arbejdet, hvorfor en fremmedgørelse fra arbejdet kan

være nødvendig. Det betyder dog ikke, at arbejdet er roden til alt ondt, men at det kan være meningsfuldt. For at arbejdet kan være meningsfuldt, skal det arbejdende menneske svare på en etisk fordring, det selv har valgt og finder anerkendelsesværdigt. Tillige skal arbejdet foregå i et godt fællesskab, hvor der er plads til fordybelse og delagtiggørelse i noget, der er større end det arbejdende menneske selv. Fraværet af disse perspektiver medfører, at arbejdet bliver meningsløst.

Med afsæt i ovenstående mener jeg, at en samtidsdiagnose af det utilstrækkelige menneske i det meningsløse arbejde må indebære en dobbeltbundet fordring, der er eksistentielt forankret. På den ene side skal det arbejdende menneske kunne føle sig tilstrækkelig i et meningsfuldt arbejde, og på den anden side skal det arbejdende menneske have et værn mod at føle sig utilstrækkelig i et arbejde der opleves meningsløst. I den videre undersøgelse heraf vil jeg koncentrere mig om at besvare denne dobbeltbundede eksistentielle fordring. Nedenstående case er konstrueret som et tankeeksperiment, hvor jeg er inspireret af udtalelser fra interviewpersoner i tidligere anførte artikler af Andersen samt Dalsgaard og Pahuus.

En case om et utilstrækkeligt menneske i det meningsløse arbejde

Preben er softwareudvikler og er på tredje år ansat i en dansk IT-virksomhed, der laver løsninger til det offentlige, primært sundhedssektoren. Han har i løbet af det sidste halvandet år avanceret i graderne, og besidder nu en mellemliderstilling i virksomheden. Preben har fra første dag været glad for sin ansættelse, men har det sidste års tid følt sig frustreret i løbet af arbejdsdagen, fordi han ikke kan følge med i de projekter, hans afdeling har ansvaret for, hvorfor han har været nødsaget til at øge sine arbejdstimer ud over, hvad, han synes, er rimeligt. Når Preben har fri, har han vanskeligt ved at lægge tanker om arbejdet fra sig, fordi han føler en forpligtelse til at 'performe' bedre, end han gør, da lignende afdelinger har et højere 'output'. Preben har beklaget sig over situationen til sin leder, Flemming, der dels møder Preben med manglende forståelse og dels med kritik om ikke at kunne magte opgaven. Preben tager kritikken personligt og vender den indad, hvilket medfører en tiltagende og selvforstærkende manglende tro på egne evner.

Prebens mistro resulterer i søvnløse nætter, tankemylder og kropslig uro, hvorfor han beder sin leder, Flemming, om et møde. Preben har forberedt sig til mødet og medbringer et udkast til ændrede arbejdsforhold, der gør, at han bedre kan være i arbejdet, mens det også vil forbedre afdelingens produktivitet. Flemming deler ikke Prebens syn på sagen, da han er tilfreds med organisationsstrukturen og ikke har lyst til at ændre noget alene for Prebens skyld. Flemming forklarer desuden, at Preben har kolleger i lignende stillinger, der godt kan magte opgaven, og at Preben bliver nødt til at øge sin afdelings produktivitet fremadrettet, da den underpræsterer. Preben

er mundlam og føler det som om, tæppet bliver trukket væk under ham. Da mødet er slut, vender Preben tilbage til sine arbejdsopgaver, men føler sig ved siden af sig selv resten af dagen. Dagen efter kan Preben dårligt komme ud af sengen, og melder sig syg. Ugen efter er han fortsat syg, og tager til læge, som sygemelder Preben med arbejdsrelateret stress.

Ovenstående er en beskrivelse af en medarbejder, der mistrives i sit arbejde, og i resten af opgaven vil jeg vende tilbage til denne case om Preben, fordi en forståelse af og løsning på Prebens problematik vil tale ind i udfordringen, som det utilstrækkelige menneske kan opleve i et meningsløst arbejde. Det næste afsnit vil tage hul på det, hvor jeg vil udfolde Hannah Arendts tanker om det aktive liv.

Hvad det er, vi gør

I prologen til *Menneskets vilkår* præsenterer Arendt sit ærinde med: *"Det, jeg har at tilbyde, er derfor ganske enkelt: Jeg prøver at tænke over, hvad det er, vi gør."* (Arendt, 2005, s. 34). I henhold til denne opgaves sigte, der er at undersøge menneskets arbejdsliv, vil Arendts tanker om "det vi gør" relatere sig hertil. Arendt er interessant i den sammenhæng, fordi de tanker, hun gør sig om menneskets aktive liv, kan appliceres på menneskets arbejdsliv.

I min optik udgør Arendt tre værker *Menneskets vilkår*, *Eichmann i Jerusalem – en rapport om ondskabens banalitet* og *Åndens liv* en tretrinsraket, hvori Arendt udfolder de centrale pointer i sin tænkning. Nedenfor vil jeg, med afsæt i *Menneskets vilkår*, udfolde Arendts tanker om menneskets aktive liv.

Hannah Arendt: *Menneskets vilkår*

I det følgende vil jeg redegøre for Arendts tanker om *vita activa*, dvs. det aktive liv, hvis tre aktiviteter, arbejde, fremstilling og handling, *"[...] er fundamentale, fordi hver enkelt af dem svarer til et af de grundlæggende vilkår, som den menneskelige eksistens på Jorden er givet."* (Arendt, 2005, s. 36). Jeg indleder med arbejdsaktiviteten.

Arbejde

I arbejdets aktivitet sikrer mennesket kroppens overlevelse, fordi den *"[...] næres af livsnødvendige stoffer, som den bestandigt producerer og omdanner under sit arbejde med at opretholde den levende organisme. Arbejde har således selve livet som sit grundvilkår."* (Arendt, 2005, s. 36). Et eksempel kan være en bonde, der dyrker sin mark med kartofler, som den og dennes familie kan

spise for at overleve, hvortil det også følger, at *"Menneskets arbejde sikrer ikke kun individets, men artens overlevelse."* (Arendt, 2005, s. 38). Altså er arbejdsaktiviteten koncentreret om livets opretholdelse og artens videreførelse, hvorfor det er *"[...] kendetegnende for alt arbejde, at det ikke efterlader sig noget spor, at resultatet af dets møje konsumeres omtrent lige så hurtigt, som anstrengelsen varer."* (Arendt, 2005, s. 102). Bonden og hans familie indgår i et kredsløb med naturen, fordi kartoflerne fra den mark, af hvilken deres krop næres, indoptages og forlader kroppen igen som afføring, der således genoptages i naturens kredsløb. For bonden og dennes familie gælder det, at *"[...] så snart dens egen reproduktion er sikret, kan den bruges til reproduktion af mere end én livsproces, men det eneste, den kan "producere", er liv."* (Arendt, 2005, s. 103).

Med ovenstående in mente er det ikke uden grund, at det arbejdende menneske i Arendts terminologi omtales som *animal laborans*, dvs. et arbejdende dyr, fordi *"[...] brugen af ordet dyr [er] i begrebet animal laborans fuldt retfærdiggjort [...] Animal laborans er så afgjort – i bedste fald – blot den mest højstående af Jordens dyrearter."* (Arendt, 2005, s. 101). Eftersom bondens arbejdsaktivitet kun er motiveret *"[...] af kropslige behov, kan animal laborans ikke bruge sin krop frit [...]"* (Arendt, 2005, s. 127), fordi *"[...] arbejdets anstrengelse fritager aldrig det arbejdende dyr fra at måtte gentage det hele igen, og derfor forbliver arbejdet en "evig naturnødvendighed"."* (Arendt, 2005, s. 115). Bonden er derfor ufrit fanget i nødvendigheden af at skulle arbejde i sin mark, så han kan brødføde sig selv og sin familie, der er hans eneste motivation.

Arbejdsaktiviteten er karakteriseret ved en subjekt-objektrettet proces, dvs. bonden som subjekt og marken som objekt. Her advarer Arendt imod den *"[...] overflod, der er animal laborans' ideal. Vi lever i et arbejdssamfund, al den stund det kun er arbejdet med dets indbyggede frugtbarhed, der kan skaffe os overflod."* (Arendt, 2005, s. 135), og i sådan et samfund *"[...] er det kun arbejdet [...], der er uendeligt og automatisk skrider frem i overensstemmelse med livet selv, uden for rækkevidde af diverse viljesbestemte afgørelser og meningsfulde hensigter."* (Arendt, 2005, s. 117). Arendt advarer her imod den nødvendighed, der motiverer bonden til at dyrke sin mark, for hvornår har han dyrket den nok? Bonden stopper ikke med at dyrke kartofler i marken, når han har nok til at holde sulten fra døren. Bonden dyrker i overflod, eftersom han mangler den tilstrækkelige vilje til og forståelse for, hvornår det er meningsfuldt at stoppe dyrkningsprocessen. Problemet med et samfund indrettet efter *animal laborans' ideal " [...] er, at det, der bliver købt og solgt på arbejdsmarkedet, ikke længere er individuelle færdigheder, men "arbejdskraft", som menneskene besidder i omtrent samme mængde."* (Arendt, 2005, s. 104), dvs. alle kan blive bønder, der knokler i marken for at dyrke kartofler. Arbejde er således kendetegnet ved at nære kroppens

biologiske behov og forplantningstrang, og herefter vender vi os mod hændernes skaberkraft i form af fremstillingsaktiviteten.

Fremstilling

Fremstillingsaktiviteten er for Arendt anderledes konstitueret end arbejdsaktiviteten fordi den:

”[...] 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. Grundvilkåret for fremstilling er derfor mundanitet.” (Arendt, 2005, s. 37)

Mundanitet, dvs. verdslighed, er central i fremstillingsaktiviteten og *”[...] manifesterer sig i kunstprodukter, hvis bestandighed og holdbarhed værner det mod livets futilitet og tidens tand.”* (Arendt, 2005, s. 38). Skaberkraften, *”Det kendetegn, der adskiller fremstilling fra alle andre aktiviteter, er, at den altid har en bestemt begyndelse og en bestemt, forudsigelig slutning.”* (Arendt, 2005, s. 150). Tager vi afsæt i bonden ovenfor, kan fremstillingsaktiviteten beskrives som håndværkeren, der fremstiller en plov, som bonden kan bruge til mere effektivt at dyrke sin mark. Håndværkeren skaber således en kunstig ting i verden.

De kunstige ting skabes *”[...] gennem hændernes fremstilling, det vil sige gennem homo faber, som skaber og bogstaveligt talt “fabrikerer” [...].”* (Arendt, 2005, s. 143). Arendt designerer det fabrikerende menneske som *homo faber*, og forklarer, at *”Det voldelige element er indbygget i enhver forarbejdning, på samme måde som homo faber, skaberen af menneskets tingsverden, altid må opføre sig som en voldsmand i naturen.”* (Arendt, 2005, s. 146-147). Håndværkeren må, for at kunne fremstille ploven til bonden, fælde træer i skoven, så han har materiale til at skabe landbrugsredskabet. Følgelig mestrer håndværkeren naturen, men er også *”[...] herre over sine egne frembringelser. [...] Alene med sit billede af det planlagte produkt står det homo faber frit at producere, og med sit produkt i hænderne er han fritstillet til at ødelægge det igen.”* (Arendt, 2005, s. 150). Således kan håndværkeren, hvis hans økse går i stykker, ødelægge ploven og omskabe den til en ny økse, så han kan fortsætte med at fælde træer og fremstille.

Fremstillingsaktiviteten er ligesom arbejdet subjekt-objektrettet, dvs. håndværkeren som subjekt og træet, som objekt, og *”Hvis man lader homo fabers målestokke gælde for den færdige verden på samme måde, som de nødvendigvis gjorde under dens opbygning, så vil homo faber tage alt i brug og betragte det som blotte midler.”* (Arendt, 2005, s. 163), og i sådan et samfund *”[...]*

hvor alt skal have en eller anden nytte, det vil sige, skal være et instrument til at opnå noget andet, kan mening kun fremtræde som et mål, et "mål i sig selv" [...]." (Arendt, 2005, s. 159). For håndværkeren er træet kun meningsfuldt i den proces, det indgår, altså som et middel til det mål det er at fremstille en plov, og i realiteten er håndværkeren uinteresset i, hvad bonden bruger ploven til, fordi han kun kerer sig om fremstillingsprocessen. Fordi *homo faber* tænker ud fra mål og midler, er han i *"[...] høj grad udelukket fra at kunne forstå, hvad mening er [...]"* (Arendt, 2005, s. 160). Eftersom kroppens og hændernes aktivitet er beskrevet, koncentrerer vi os herefter om handling.

Handling

Handling adskiller sig fra arbejde og fremstilling ved at udspille *"[...] sig direkte imellem mennesker uden at være materielt formidlet. Den har pluralitet som sit menneskelige grundvilkår, for så vidt som verden ikke er beboet af mennesket, men af mennesker."* (Arendt, 2005, s. 37), og i denne mellemmenneskelige interaktion skaber den en *"[...] kontinuitet, der er selve grundlaget for menneskets erindring og historie."* (Arendt, 2005, s. 38). Det interaktionelle forhold karakteriseres af Arendt, som følger:

"Gennem tale og handling træder denne unikke forskellighed frem. Herigennem kan menneskene markere sig fra hinanden i stedet for blot at være forskellige; dette er de måder, hvorpå menneskene fremtræder for hinanden som mennesker og ikke blot som fysiske genstande." (Arendt, 2005, s. 181)

Handlingsmennesket kan eksempelvis være en mand, der er klimaaktivist, far til to og gift på tiende år med sin hustru. I handlingsaktiviteten er han ikke bundet af samme nødvendighed som bonden og håndværkeren. Manden kan gennem tale og handling i interaktion med andre mennesker give sig til kende som den, han er. Handlingen bliver således *"[...] 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."* (Arendt, 2005, s. 183). Her forudsætter handlingsaktiviteten, at manden afslører sig selv som klimaforkæmper, far til to børn, og gift på 10. år. Uden tilkendegivelsen af et "hvem" vil *"[...] enhver form for handling være meningsløs, hvorimod et kunstværk bevarer sin betydning, uanset om vi kender kunstnerens navn eller ej."* (Arendt, 2005, s. 185). Hvis det identificerbare handlingsmenneske ikke fremtræder og afslører sig selv, *"[...] mister handlingen sit særlige præg og bliver en præstation på linje med alle andre. Da er den et middel til at opnå et mål,*

på akkurat samme måde som produktion er en måde at frembringe en genstand på.” (Arendt, 2005, s. 184), og i sådanne tilfælde går ”[...] det menneskelige samvær [...] tabt, det vil sige, når menneskene kun er for eller imod hinanden [...].” (Arendt, 2005, s. 185). Når manden træder frem og afslører sig, som den han er, må det ikke være som et middel til et mål, fx for at hverve medlemmer til sin klimakamp. I handlingsaktiviteten ligger det indbygget, at manden i talen og afsløringen af sig selv har til hensigt at skabe kontakt til et andet eller flere mennesker, for ellers går samværet til grunde.

Handlingsaktiviteten har et fokus, der er subjekt-subjektrettet, dvs. den er intersubjektivt i sin aktualisering, hvilket kommer til udtryk ved at et ”Fremtrædelsesrum opstår, hvor som helst mennesker omgås hinanden som talende og handlende væsner, og derfor eksisterer de forud for og er en forudsætning for enhver formel konstitution af det offentlige rum [...]” (Arendt, 2005, s. 202). I disse rum ”[...] sikres verdens realitet af andre menneskers tilstedeværelse og af, at den fremtræder for enhver [...].” (Arendt, 2005, s. 202). Når manden træder ind i et fremtrædelsesrum, som kan være til en fest, på hans arbejde eller i en park, skabes dette rum kun, hvis tale og den selvaflørende del inkorporeres, altså hvis manden sætter sig selv på spil overfor en bekendt, en kollega eller en ven – og denne gør det samme, da handlingsaktiviteten forudsætter en gensidighed i form af en med-, og ikke en modspiller. Fremtrædelsesrummets varighed er uforudsigelig, fordi “[...] det endelige udfald af en handling, er simpelthen, at handling ikke har nogen afslutning. Processen fra en enkelt handling kan helt bogstaveligt fortsætte lige så længe, som menneskeheden er til.” (Arendt, 2005, s. 233). Mandens handling ophører først når samtalen og den indbyrdes sætten-sig-selv-på-spil stopper. I det næste afsnit vil jeg udfolde pluralitetsbegrebet, der er central for handlingsaktiviteten.

Pluralitet

I forlængelse af ovenstående finder jeg en uddybelse af pluralitet, dvs. handlingens grundvilkår, relevant. Pluralitet er kendetegnende for den menneskelige mangfoldighed, hvortil talen ”[...] er en aktualisering af pluraliteten som menneskeligt grundvilkår, det vil sige af livet som en forskellig og unik eksistens blandt ligestillede.” (Arendt, 2005, s. 182). Dialogen iblandt mennesker er således afgørende for fremtrædelsesrummet, hvis vilkår:

”[...] manifesterer sig både som lighed og forskellighed. Hvis menneskene ikke var lige, kunne de hverken forstå hinanden eller dem, som kom før dem [...]. Men hvis menneskene ikke var

forskellige fra hinanden, [...], så ville der hverken være behov for tale eller handling for at gøre sig forståelig.” (Arendt, 2005, s. 180)

For manden, som blev nævnt i handlingsafsnittet ovenfor, vil han ved at træde frem for fx sin kollega på jobbet, markerer sig forskelligt fra vedkommende, hvormed de vil opdage ligheder og forskelligheder. I fremtrædelsesrummet manifesterer pluraliteten sig i frihed som modsætning til suverænitæt, fordi *”Intet menneske kan være suverænt, eftersom Jorden ikke bebos af et enkelt menneske, men af mennesker [...].”* (Arendt, 2005, s. 234-235), og følgelig, *”[...] fordi vi alle er det samme, nemlig mennesker, og derfor aldrig kan være den samme som noget andet menneske [...] udgør pluraliteten grundvilkåret for menneskelig handling.”* (Arendt, 2005, s. 37). I den selvafslørende aktivitet er der således en frihedsdimension for manden i fremtrædelsesrummet, og hvad han kan bruge den mulighed til, vil nedenfor blive beskrevet.

Natalitet

Arendt beskriver natalitet, dvs. fødthed, i tæt forbindelse til handling, fordi *”[...] den begyndelse, som enhver fødsel udløser, kan kun træde i kraft, fordi den nyankomne besidder evnen til at begynde på noget nyt, det vil sige handle.”* (Arendt, 2005, s. 38), hvilket kun er *”[...] muligt, fordi hver[t] enkelt menneske er unikt, hvorfor enhver fødsel indebærer, at noget unikt bliver til.”* (Arendt, 2005, s. 182). For så vidt som pluralitet er en forudsætning for frihed, ligeså gælder det for natalitet, at mennesket *”[...] kun gennem den konstante villighed til at skifte mening og begynde forfra kan de gøre sig fortjent til noget så stort som at påbegynde noget nyt.”* (Arendt, 2005, s. 240). Nataliteten får derved sin styrke ved at kunne omgøre noget, altså skabe noget nyt, hvilket den føromtalte mand, der som klimaaktivist, kan bruge handlingens fremtrædelsesrum til at bekende sit tilhørsforhold til miljøproblematikken overfor en person, der besidder det modsatte synspunkt, som klimaskeptiker. I samtalen og den selvafslørende del, både for manden og klimaskeptikeren, er således potentialt til stede, for at noget nyt kan ske, dvs. en af dem kan skifte mening, eller de kan sammen skabe noget nyt. Arendt understreger friheden således:

“Varigheden af det menneskeliv, der uvægerligt iler mod døden, ville uundgåeligt føre til, at alt menneskeligt ville ødelægges og gå i opløsning, hvis ikke vi besad evnen til at afbryde det og påbegynde noget nyt, og denne evne, der er iboende i al handling, fungerer for menneskene som en stedse nærværende påmindelse om, at de, selv om de skal dø, ikke er født for at dø, men for at begynde.” (Arendt, 2005, s. 246)

Arendts ovenstående betragtninger vil jeg herefter relatere til tidligere anførte case med softwareudvikleren, Preben, og som et tankeeksperiment placere ham i hver af livets tre aktiviteter.

Case om Preben og *vita activa*

Betragter vi først Prebens situation ud fra arbejdsaktiviteten, ser vi, at hans job bidrager til, at han kan sikre sin krops biologiske overlevelse, fordi han, via sin løn, kan købe sig til subsistensmidler, der, i det omfang det kræves, kan udvides til at sikre den menneskelige arts overlevelse, såfremt han forplanter sig. I den terminologi er Preben et *animal laborans*, hvor de kropslige behov ikke fritager ham fra arbejdets anstrengelser, men binder ham til det af nødvendighed. I fremstillingsaktiviteten anses Prebens aktivitet som en, hvor han ikke producerer en fysisk verden af kunstige ting, men anvender sin skaberkraft, idet han fremstiller software. I den proces anser Preben alt som midler til at nå et endeligt mål. Som *homo faber* mestrer han ikke naturen i egentlig forstand, men er stadig herre over sine egne fremstillinger, og bygger således en tingsverden, endskønt den er immateriel.

Det forekommer, at både arbejds- og fremstillingsaktiviteten er to aktiviteter sammenbundet i den proces, der er Prebens arbejde. I både arbejds- og fremstillingsaktiviteten er Prebens subjekt rettet mod et objekt, hhv. at sikre sin krops overlevelse og producere software. For *animal laborans* er det meningsfulde uden for dets rækkevidde, fordi han koncentrerer sig om den biologiske proces, og for *homo faber* er det et middel til et mål, da det kun er de materialer, der indgår i fremstillingen, der har hans interesse. I begge aktiviteter er det sagen uvedkommende, om Preben er frustreret over sit arbejde, oplever manglende trivsel og anerkendelse fra sin leder, Flemming, samt føler sig utilstrækkelig i arbejdet. Hvad enten Preben sælger sin arbejdskraft for at få løn, så han kan overleve og sikre artens overlevelse, eller koncentrerer sig om sine fremstillinger, udgrænses det meningsfulde i begge aktiviteter, da de er rettet mod et objekt.

Som et handlingsmenneske kan Preben derimod agere sammen med og over for andre mennesker, hvor samtalen er afgørende for, at det enkelte menneskes unikke selv kan træde frem. I fremtrædelsesrummet kan Preben afsløre sig selv, dvs. give sig til kende, som det "hvem" han er. Som et handlende menneske forholder Preben sig som et subjekt til andre subjekter, hvori det meningsfulde i aktiviteten opstår, hvis de er medhandlende. I Prebens situation er handling dog ikke mulig, eftersom hans leder, Flemming, ikke vil handle med. Således bliver Preben og Flemming kun for og imod hinanden, hvorfor arbejdet forbliver meningsløst, da de ikke taler og handler med hinanden i en selvafslørende facon.

Følger vi Arendts tanker, vil hverken arbejde eller fremstilling alene muliggøre en meningsfuld beskæftigelse for Preben, men grundet pluraliteten af flere mennesker på en

arbejdsplads *er* det muligt, som følge af nataliteten, at skabe noget nyt, dvs. forandre det eksisterende ved at samtale og afsløre sig for hinanden og handle i fællesskab. Derved *kan* arbejdet som softwareudvikler blive meningsfuldt. Handling, pluralitet og natalitet er således muligheden for at negere det eksisterende.

Diskussion af *Menneskets vilkår*

Med afsæt i det vi ved om det utilstrækkelige menneske i det meningsløse arbejde, bliver undersøgelsen, hvordan Arendts tanker forholder sig hertil. I det følgende vil jeg derfor diskutere Arendts tanker ved at genbesøge tidligere artikler for at se, hvorledes de relaterer sig hertil.

En diskussion af arbejde, fremstilling og handling

Ud fra Prebens situation forekommer det, at fremtrædelsesrummet, som handlingsaktiviteten skaber, vil bidrage til et mere meningsfuldt arbejde, hvis Prebens leder var en medaktør heri. Men dette er kun tilfældet, fordi Preben selv vil i dialog med sin leder, hvor begge kan træde frem og afsløre sig for hinanden ved at italesætte problemet. I det fremtrædelsesrum kan der skabes forandring, og påbegyndes noget nyt, dvs. ændre arbejdsforholdene, fordi mennesker træder frem for hinanden og taler sammen. Det første jeg vil diskutere ift. Arendt, er den situation, hvor det kan forholde sig anderledes, altså hvis Preben har en kollega, lad os kalde hende Berith, der ikke ønsker at agere i dette fremtrædelsesrum.

Forestiller vi os, at Berith ikke har lyst til at træde frem og har behov for at forandre sine arbejdsvilkår, hvordan kan Arendts tanker så appliceres? Lad os derfor sige følgende om Berith. For det første arbejder Berith for at tjene penge til at brødføde sig selv og sin familie, for det andet fremstiller hun software, som virksomheden kan tjene penge på, og for det tredje har hun ikke et behov for at træde frem for sine kolleger og afsløre sig selv i et handlingsrum. Er Beriths job således meningsløst, fordi arbejds- og fremstillingsaktiviteten udelukkende dækker Beriths behov for hhv. at understøtte sin families eksistensgrundlag og sikre, at hun kan bruge sine evner, selvom det ikke indeholder et fremtrædelsesrum? Det forekommer ikke meningsløst at sikre sin familie et tag over hovedet og mad i maven, ligesom det ej heller er uden mening at bruge sine evner på en måde, der er værdifuld for og påskønnet af arbejdspladsen.

Ud fra Dalsgaard og Pahuus' tidligere betragtninger finder vi det fundamentale i, at mennesker er meningssøgende i aktiviteter, hvor deres gerninger kan gøre en forskel. Deres undersøgelser viser bl.a., at dét at være en del af en flok, der løfter en større opgave uden for sig selv i fællesskabe med andre, er meningsfuldt, mens fordybelse og *flow* i nuet indeholdende med-

og modspil giver samme oplevelse. Dalsgaard og Pahuus forklarer hertil, at vi, som mennesker, skænkes en mening ”[...] i og med at vi lever forbundet med andre.” (Dalsgaard & Pahuus, 2009, s. 153-154), og spontaniteten ”[...] som meningsfuldheden opstår ud af, dukker op som handlinger, vi gør over for hinanden [...]” (Dalsgaard & Pahuus, 2009, s. 154). Dalsgaard og Pahuus synes derfor mere at stemme i med Arendts handlings- end fremstillingsbegreb, når de formulerer det meningsfulde arbejdsliv som et, der ikke tager afsæt i økonomiske goder, men bl.a. omhandler personlig udvikling i relation til andre, dvs. subjekt-subjektrettet, hvorfor Berith på sigt vil opleve et job kun præget af arbejds- og fremstillingsaktiviteter som meningsløst.

En anden diskussion af Arendt kommer frem, hvis vi tilmed tillægger Berith et indadvendt og genert personlighedstræk, hvor hun ikke bryder sig om at træde frem på scenen og sætte sig selv på spil. Berith er tilpas med at være et ”hvad”, dvs. softwareudvikler i en større dansk IT-virksomhed, men kan ikke blive et ”hvem” i denne sammenhæng, fordi det fordrer den selvaflørende del i handlingsaktiviteten. Vil det således ikke være en byrde at lægge på Beriths skuldre, at hun skal deltage i handlingens fremtrædelsesrum? For Berith vil et job, hvor hun blot skal arbejde og fremstille være lettere at håndtere og navigere i, fordi jobbet derved ikke er bebyrdet med handling. Det forekommer således inden for rimelighedens grænser, at Berith ikke skal tvinges til det uigenkaldelige, uforudsigelige og ubehagelige i handlingsaktiviteten ved at sætte sig på spil, hvis hun ikke ønsker det, fordi det kan derom tænkes, at hun foretrækker at holde jobbet adskilt fra den private selvafløring. Problemet er blot, at friheden ifølge Arendt udebliver, hvis Berith fortsætter med denne præference.

Inddrager vi Brinkmanns ovenstående betragtninger, hvor han advarer imod at knytte identiteten for tæt til arbejdet, kan vi stille spørgsmålstejn ved det hensigtsmæssige i at sætte sig selv på spil i handlingsaktiviteten på arbejdet. Brinkmann forklarer, at ”Noget er betydningsfuldt i den forstand, hvis det giver personen en målestok, som vedkommende kan vurdere sine aktuelle ønsker og præferencer ud fra.” (Brinkmann, 2009, s. 105), og hvis målestokken for, hvor og hvornår man sætter sig selv på spil, kan accepteres som betydningsfuld, er det derfor en gyldig præference som Berith har om ikke at afsløre sit unikke selv i sit arbejde. Tilmed advarer Brinkmann mod at ”[...] gøre sig selv og sin identitet fleksibel for at kunne overleve i en fleksibel verden, [...] hvor individer skal indstille sig på livslang læring og kompetenceudvikling.” (Brinkmann, 2009, s. 109). Ved at sætte sig selv på spil viser man sit personlige og intime ”hvem”, men Brinkmann problematiserer den personlige tilknytning til arbejdsidentiteten, fordi det personlige derved kan udvikles og optimeres til gavn for virksomheden.

Hvis Brinkmann har ret i, at frigørelse og meningsfuldhed fordrer en fremmedgørelse fra arbejde, for dem som finder det betydningsfuldt, er det problematisk, hvis Arendts handlingsaktivitet bliver en del af jobbet. Men tilsvarende viser det sig også med Dalsgaard og Pahuus, at det relationelle interpersonelle element er afgørende for mening i arbejdet. Jeg finder det derfor relevant at præcisere Arendts begreber.

Præcisering af Arendts *vita activa*

Det er ikke uden besvær at anvende Arendts terminologi, fordi begreberne arbejde, fremstilling og handling ikke benyttes af hende, som de gør i gængs tale. Begreberne kan derfor forvirre i deres brug. Er det ikke et arbejde at fremstille ting? Handler man ikke i fællesskab med andre, når man arbejder? Flere af disse slags spørgsmål kan man berettiget stille til Arendt, men i så fald misforstår man hendes sigte.

Arendts tænkning er en frihedstænkning, som Hans-Jørgen Schanz bemærker i titlen til sin introduktion, "For frihed", til den danske udgave af Arendts sidste værk, *Åndens Liv*. Schanz bemærker således: "*Grundtanken var, at alle havde misforstået eller glemt, hvad frihed var.*" (Schanz, 2019, s. 12), og forklarer Arendts konklusion om, at "*Kun når og kun så længe menneskene handler, er de frie. Frihed er dermed et intersubjektivt fænomen, ikke noget det enkelte menneske kan have som en fast kvalitet eller egenskab.*" (Schanz, 2019, s. 12). Jeg vil senere koncentrere mig om Arendts betragtninger i *Åndens liv*, men her blot tydeliggøre at Arendts terminologi skal ses i et perspektiv, hvor frihed er centralt.

Arendts terminologi kan derfor beskrives som følger. Når Preben handler, gør han det i en pluralitet af medmennesker altså subjekt til subjekt i relation til sin leder, Flemming, for at ændre på en utilfredsstillende arbejdssituation ved at skabe noget, jf. natalitetsbegrebet, nyt. I dette henseende er Preben, ifølge Arendt, fri, hvis og kun hvis, hans leder viser sig samarbejdsvillig i handlingssituationen. Hvis Prebens leder, Flemming, ikke handler sammen med Preben, er der ikke tale om den subjekt-subjektrettede struktur, der er central for handlingsdimensionen.

Arendts tænkning om frihed er derfor også muligheden for at negere meningsløse situationer, i hvilke man oplever sig utilstrækkelig. Det var dét, Preben forsøgte i ovenstående case. Men selvom Arendt beskriver, *hvad* handling er og kan bruges til, efterlades læseren stadig med spørgsmålet, som Schanz formulerer: "*Hvad er det egentlig, der sætter handlingen i gang?*" (Schanz, 2019, s. 23). Denne instans, som igangsætter handling, er åndelig, men førend vi kan redegøre for denne, skal Arendts indledende tanker i *Menneskets vilkår* sættes i perspektiv, "[...] *for et kendetegn ved vor tid er tankeløshed, det være sig i form af den hensynsløse mangel på*

bekymring eller den selvglade gentagelse af "sandheder", som for længst er blevet trivielle og tomme." (Arendt, 2005, s. 34). Det perspektiv finder vi i Arendts betragtninger over Adolf Eichmann, hvilket vil være fokus i det næstkommende afsnit.

Hannah Arendt: *Eichmann i Jerusalem – en rapport om ondskabens banalitet*

Den 11. maj 1960 blev Adolf Eichmann, pga. sin meddelagtighed i fordrivelse, koncentration og drab på jøder under anden verdenskrig, tilfangetaget i Buenos Aires og året efter, i 1961, begyndte retssagen mod ham, hvor han blev anklaget for at have "[...] begået forbrydelser mod det jødiske folk, forbrydelser mod menneskeheden og krigsforbrydelser gennem hele nazitiden og især under Anden Verdenskrig." (Arendt, 2008, s. 31). Arendt dækkede retssagen for *The New Yorker* (Arendt, 2008, s. 6), og disse observationer lå til grund for hendes senere bog om Eichmanns rettergang i Jerusalem.

For vores undersøgelse er det ikke Arendts beskrivelse af nazisternes første, anden og endelige løsning, hhv. fordrivelse, koncentration og drab (Arendt, 2008, s. 70-132), deportationer fra Riget (Tyskland, Østrig og Protektoratet), Vesteuropa (Frankrig, Belgien, Holland, Danmark og Italien), Balkan (Jugoslavien, Bulgarien, Grækenland, og Rumænien) eller Centraleuropa (Ungarn og Slovakiet) (Arendt, 2008, s. 177-237), eller Eichmanns specifikke rolle heri, der er relevant. Nej, hovedformålet med Arendts betragtninger på Eichmann er den tankeløshed, der kendetegnede ham. I henhold hertil skal jeg indføre en præcisering. Nedenstående redegørelse af Eichmann vil jeg, for så vidt det er muligt, adskille fra de rædsler, han var meddeltagende i under 2. verdenskrig, fordi jeg finder hans mangel på eftertænksomhed den centrale problematik. Indledningsvist finder jeg det passende at starte med en beskrivelse af Eichmanns indtræden i det nationalsocialistiske parti.

Eichmanns indtræden i det nationalsocialistiske parti

Den 19. marts 1906 blev Eichmann født i den tyske by Solingen (Arendt, 2008, s. 37), og havde som den ældste og eneste i en søskendeflok på fem børn hverken evnet at gennemføre en realskole- eller teknisk uddannelse (Arendt, 2008, s. 39), men fandt som ung mand i starten af tyverne, først via sin fars kontakter og sidenhen gennem sin stedmors fætter, job som sælger, hvilket han ernærede sig ved fra 1925-1933, indtil han blev arbejdsløs (Arendt, 2008, s. 40-42). Undervejs, i 1932, indmeldtes Eichmann i det nationalsocialistiske parti, og blev af Ernst Kaltenbrunner, hvis far var god ven af Eichmanns far, inviteret til at gå ind i SS (*Schutzstaffel*, dvs. beskyttelsesafdelingen) (Arendt, 2008, s. 43).

Eichmanns vej ind i nazistpartiet var lige så tilfældig som hans uddannelser og beskæftigelser havde været, eftersom han, forinden Kaltenbrunners anbefaling, havde engageret sig i frimurerlogen, Schlaraffia, hvilket Kaltenbrunner fik talt ham fra (Arendt, 2008, s. 44). Paradoksalt nok, ift. de ugeringer Eichmann senere skulle være medvirkende til, viser det sig, at Eichmann ikke meldte sig: "[...] ind i partiet på grund af sin overbevisning, og han blev heller aldrig noget overbevist partimedlem [...]. Kaltenbrunner havde sagt til ham: *Hvorfor går du ikke ind i SS? Og han havde svaret: Ja, hvorfor ikke?*" (Arendt, 2008, s. 44-45).

I 1933, da Hitlers magtoverdragelse fandt sted, var Eichmann arbejdsløs, og "*Han fik at vide, at han hellere måtte melde sig til noget militærtræning – "Det er i orden, tænkte jeg, hvorfor ikke blive soldat?" [...]"* (Arendt, 2008, s. 46). Således blev Eichmann, via tilfældigheder, indlemmet i SS og avancerede til korporal i 1934, førend han søgte en stilling i Heinrich Himmlers SD (*Sicherheitsdienst*, dvs. sikkerhedstjenesten) (Arendt, 2008, s. 46-47). Eichmanns rolle i det nationalsocialistiske parti skulle også vise sig at være præget af tilfældigheder.

Eichmanns rolle i det nationalsocialistiske parti

Da Eichmann i 1934 indledte sit virke i det nationalsocialistiske partis SD, havde han forvekslet det med statens sikkerhedstjeneste, og blev først placeret i informationsafdelingen for frimureri, indtil han, efter fem måneder, blev overflyttet til den afdeling, der håndterede jødeproblematikken (Arendt, 2008, s. 48-49). De næste fire år i jødeafdelingen gjorde Eichmann til ekspert i jødiske forhold, hvorunder han, tilskyndet af sin afdelingschef, Leopold von Mildenstein, blev omvendt til zionismen efter at have læst Theodor Herzls *Der Judenstaat*, hvorefter han opfattede løsningen på jødeproblemet som politisk frem for fysisk (Arendt, 2008, s. 52-53). Eichmann gik således ind for fordrivelse af jøderne i stedet for udslettelse, og "*For at hjælpe dette projekt på vej begyndte han at forkynde budskabet blandt sine kammerater i SS, holde foredrag og skrive pamfletter.*" (Arendt, 2008, s. 53). Af den grund foragtede Eichmann de jøder, der troede på assimilation, og havde ej heller interesse for de ortodokse jøder, men anså kun de zionistiske idealister, dvs. dem der under 2. verdenskrig ønskede at oprette en jødisk stat i Palæstina, for noget, som han kunne identificere sig med (Arendt, 2008, s. 54).

Eichmanns karriere tog en drejning, da han "*Efter det østrigske Anschluss i marts 1938 blev [...] sendt til Wien for at organisere en form for emigration [...]"* (Arendt, 2008, s. 55), hvor opgaven lød: "*Alle jøder skulle, uden hensyn til deres ønsker og statsborgerskab, tvinges til at emigrere – hvilket man almindeligvis kalder fordrivelse.*" (Arendt, 2008, s. 56). Eichmann beskriver det år, han tilbragte "*[...] i Wien som leder af hovedkontoret for de østrigske jøders*

udvandring som sin lykkeligste og mest succesfulde periode.” (Arendt, 2008, s. 56). At Eichmann beskriver sig selv som lykkelig, selv om han stod for at eksekvere fordrivelsen af et helt folkeslag i Østrig, kan skabe forundring, men skal måske ses i perspektivet af tidligere uddannelsesmæssige fiaskoer og arbejdsmæssig manglende succes. Forinden sin forflyttelse til Wien:

”[...] var han blevet forfremmet til befalingsmand, til Untersturmführer eller løjtnant, og han var blevet anbefalet på grund af sin ”omfattende viden om organisationsmetoder og ideologi hos modstanderen, jøderne”. Opgaven i Wien var hans første betydningsfulde post, og nu var hans karriere, som havde været sløv i optrækket, sat på skinner. Han må have været besat af ønsket om at gøre det godt og fik spektakulær succes [...]” (Arendt, 2008, s. 56-57)

Hvorvidt Eichmann var ophavsmand til idéen, der resulterede i denne succes, eller om han fik den fra et direktiv ovenfra, er sagen uvedkommende, men det er centralt, at *”På mindre end atten måneder blev Østrig ”renset” for næsten hundrede og halvtreds tusinde mennesker, omkring tres procent af den jødiske befolkning, der alle forlod landet ”lovligt”.*” (Arendt, 2008, s. 57). Til trods for disse uhyrligheder, som han orkestrerede, er der *”[...] ingen tvivl om, at Eichmann her for første gang i sit liv opdagede, at han var i besiddelse af nogle særlige evner. Der var to ting, han var god til, bedre end andre: Han kunne organisere, og han kunne forhandle.”* (Arendt, 2008, s. 58).

Ovenfor har jeg anført Eichmanns indledende rolle i det nationalsocialistiske partis første løsning på jødeproblematikken, dvs. fordrivelse, men vælger her at stoppe fortællingen om ham, selvom han også spillede en rolle i den anden og tredje løsning, altså koncentration og drab. Som følge af *”En lovlydig borgers pligter”* (Arendt, 2008, s. 159-176) fortsatte Eichmann med at spille sin rolle og være loyal over for Hitler til det sidste, men for vores videre bestræbelser, finder jeg det ikke relevant at udlægge disse, men blot pointere at den tankeløse deroute, som jeg ovenfor har anført, blot tog til i omfang og styrke mod 2. verdenskrigs afslutning. Dét, der derimod er interessant, er Arendts Eichmann-karakteristik.

Arendts Eichmann-karakteristik

Arendts bog om Eichmann er for det første en gennemgang af rettergangen i Jerusalem, der på flere punkter dømte ham skyldig i forbrydelser mod det jødiske folk og forbrydelser mod menneskeheden, hvilket medførte dødsstraf (Arendt, 2008, s. 281-283), som kulminerede med Eichmanns hængning den 31. maj 1962 (Arendt, 2008, s. 287). Derudover er bogen sekundært en rapport om *”[...] ondskabens banalitet [der] er så skrækkelig, at den uddrager sig ord og tanke.”*

(Arendt, 2008, s. 290). En karakteristik af Eichmann må følgelig inkludere den tankeløshed, som Arendt beskrev indledningsvist i *Menneskets vilkår*, som kendetegnende for sin tid.

Ved nærmere gennemgang af Arendts bog om Eichmann, er det, ikke overraskende, nemt at finde lidet flatterende beskrivelser af manden, som ikke "[...] *den mest begavede [...]*" (Arendt, 2008, s. 39), og "[...] *meget mindre intelligent og uden nævneværdig uddannelse [...]*" (Arendt, 2008, s. 175). Til trods for Eichmanns ringe begavelse, fastholder Arendt: "*Han var ikke dum. Det var ren tankeløshed [...]* der prædisponerede ham til at blive en af periodens største forbrydere." (Arendt, 2008, s. 329), og videre at han besad "[...] *en manglende evne til at tænke, dvs. at tænke fra andres synsvinkel.*" (Arendt, 2008, s. 63).

Eichmanns manglende evne til at tænke, resulterede i, at han ikke betvivlede den endelige løsning og følte sig skyldsfri (Arendt, 2008, s. 135), hvilket var forårsaget af hans imponerethed over Hitlers bedrifter, som gjorde, at han måtte underordne sig ham (Arendt, 2008, s. 148-149). Til trods for at Eichmann af psykiatere under retssagen blev beskrevet som normal og et forbilledligt familiemenneske (Arendt, 2008, s. 36), og der ej heller "[...] *var tale om et sygeligt jødehad, fanatisk antisemitisme eller nogen form for indoktrinering.*" (Arendt, 2008, s. 37), var "*Problemet med Eichmann [...]* netop, at der var så mange som ham, og at de hverken var perverse eller sadistiske, men var, og stadig er, forfærdelig og forfærdende normale." (Arendt, 2008, s. 317).

Eichmann-karakteristikken beskriver således "[...] *den underlige sammenhæng mellem tankeløshed og ondskab [...]*" (Arendt, 2008, s. 330), hvortil ondskabens banalitet ift. Eichmann kommer til udtryk ved: "*Han indså bare aldrig, hvad han lavede – for nu at udtrykke det i hverdagsprog.*" (Arendt, 2008, s. 329). Denne manglende eftertænksomhed er således lærestregen, som Arendt vil frem med: "*At en sådan afstand til virkeligheden og en sådan tankeløshed kan gøre mere skade end alle de onde instinkter, som måske er mennesket iboende – det er faktisk den morale, man kunne uddrage i Jerusalem.*" (Arendt, 2008, s. 330). Hvordan Eichmann-karakteristikken forholder sig til den igangværende undersøgelse af det utilstrækkelige menneske i det meningsløse arbejde, vil jeg nedenfor anskueliggøre.

Case om Preben og Arendts Eichmann-karakteristik

Hvad er det kendetegnende ved Arendts Eichmann-karakteristik? Det var ikke et had til jøder eller en hjernevask orkestreret af det nationalsocialistiske parti, der medførte, at han endte med at have millioner af jødernes liv på sin samvittighed. Nej, kardinalpunktet i Eichmann-karakteristikken var tankeløshed, og den brist, mener jeg ikke, begrænser sig udelukkende til de uhyrligheder, der skete under anden verdenskrig. Jeg mener, at Arendts begreb om tankeløshed ligeså kan udspille sig for

det arbejdende menneske, hvilket, hvis vi vender tilbage til Prebens situation, viser sig på følgende måde.

Genbesøger vi Prebens problematik med at føle sig utilstrækkelig i et meningsløst arbejde, kan han, jf. Arendts handlingsbegreb, træde frem for sin leder, Flemming, og forsøge at igangsætte en forandring. Men hvis lederen ikke er lydhør over for Prebens bekymringer, kan vedkommende så beskrives som tankeløs, og ikke blot usamarbejdsvillig? For det første, hvis Flemming ikke er lydhør over for Preben, udviser han en manglende evne til at se situationen fra en andens synsvinkel. Hvis Flemming, for det andet, ikke betvivler virksomhedens organisationsstruktur, men underordner sig den, føler han sig skyldsfri i sin ledelsesstil, fordi han kan finde rygdækning for den i virksomhedens direktiver. For det tredje medfører det, at Flemming ikke indser hvad han laver, og eftersom han unddrager sig ord og tanke, tænker han ikke over, hvilke konsekvenser det har for Preben.

Ovenstående tre karakterbrister er kendetegnende for den tankeløshed, der ifølge Arendt forhindrer et menneske i at forholde sig kritisk til de sammenhænge, i hvilke en potentiel ondskab kan eksistere. Hvis vi ikke kan tillægge Flemming direkte ondsindede hensigter, kan vi i det mindste tillægge ham en indifferent holdning til Prebens jobsituation, hvortil Arendts pointe, om at tankeløshed kan gøre mere skade end onde hensigter, forekommer relevant. Nedenfor vil jeg diskutere ovenstående betragtninger.

Diskussion af Eichmann i Jerusalem – en rapport om ondskabens banalitet

Det virker provokerende at sammenligne Prebens leder, Flemming, med en mand, der blev kendt skyldig i forbrydelser mod det jødiske folk og menneskeheden. Hensigten er ikke at sidestille disse to personer, men blot anskueliggøre at tankeløshed, som en slags karakterbrist, er noget, der kan forekomme for alle. Lad mig derfor pointere; Prebens leder, Flemming, og Eichmann har ikke det tilfælles, de *gjorde*, de har det tilfælles, de *ikke* gjorde, dvs. at tænke sig om. Nedenfor vil jeg udfolde og diskutere Arendts betragtning på Eichmann.

Tager Arendt fejl om Eichmann?

Arendt betegner Eichmann som en tankeløs mand, der ikke helt var klar over det, han foretog sig i det Tredje Riges store maskineri, men en indvending kan være på sin plads, såfremt det blot var et spil for galleriet fra Eichmanns side under retssagen i Jerusalem. Hvad nu hvis Eichmann fingerede at være tankeløs, og efterrationaliserede sine handlinger med *"I det øjeblik følte jeg mig som*

Pontius Pilatus, fri for skyld.” (Arendt, 2008, s. 135) med henvisning til at han ikke kunne tillade sig at udfordre ordre udstukket ovenfra i det nationalsocialistiske parti.

Therkel Stræde anfægter Eichmann-karakteristikken ved at henvise til senere forskning på området, hvor Eichmann beskrives med ”[...] masser af frådende jødehad hos både chefen og hans mænd [...]” (Stræde, 2008, s. 365), rummende ”[...] et stærkt og eksplicit nazistisk-ideologisk indhold [...]” (Stræde, 2008, s. 366), at Eichmann stadig ”[...] i Argentina i slutningen af halvtredserne talte som en overbevist nationalsocialist.” (Stræde, 2008), pralede ”[...] stolt over at have været med til at ekspedere fem millioner jøder ud af verden.” (Stræde, 2008, s. 366), og at han ”Først i Israel distancerede [...] sig skridtvis fra sin egen person og fralagde sig ansvaret for jødeudryddelsen [...].” (Stræde, 2008, s. 366). Stræde mener således at Arendts Eichmann-karakteristik er fejlslagen og begrundet på falske præmisser, fordi:

”I dag er det i hvert fald klart, at den tilsyneladende ærlighed og harmløsheden, der var sprunget Arendt i øjnene, var et produkt af Eichmanns yderst bevidste forsøg på at smyge sig uden om hhv. bortlyve det ansvar, han udmærket vidste, at han havde, og stedse havde stået ved, så længe han befandt sig i kredsen af sine ligesindede.” (Stræde, 2008, s. 366-367)

Jeg mener, at man kan vende argumentet på hovedet og bruge det imod Stræde selv. Hvis Stræde har ret i, at Eichmann løj under retssagen i Jerusalem med henblik på at så tvivl om sin bevidste meddelagtighed i fordrivelse, koncentration af og drab på jøderne under 2. verdenskrig, kunne denne pynten på sandheden ikke også være gældende under selve hans virke som funktionær heri?

Arendt beskriver således Eichmanns bedrageriske adfærd udstrakt til at omhandle løgne om uddannelsen som bygningsingeniør, fødsel i Palæstina, og evne til at tale hebraisk og jiddisch (Arendt, 2008, s. 39-40). Tillige løj Eichmann om, at han ”[...] blev fyret fra sit job i Vacuum Oil Company i Østrig på grund af sit medlemskab af det nationalsocialistiske parti.” (Arendt, 2008, s. 40), og pyntede sig med lånte fjer, da han tog æren for foromtalt ”renselse” af Østrig i 1938, der ”[...] stammede næsten med sikkerhed fra et specifikt direktiv fra Heydrich, som han i første omgang havde fået tilsendt i Wien.” (Arendt, 2008, s. 57). Eichmann var en notorisk løgner, og efterrationaliserede sig til at spille skyldsfri.

Hvis Eichmann ikke var ’den skarpeste kniv i skuffen’, er det så plausibelt, at han trods alt var slebet tilpas skarp nok til at vide, hvordan han skulle spille spillet, altså simulere et jødehad i sit job som funktionær i det Tredje Rige, fordi det ville være karrieremæssigt selvmord at gøre anderledes? Eller er det sandsynligt, at han fandt på undskyldninger under retssagen i Jerusalem for at slippe for

en dødsdom? Det, der gør Eichmann interessant, er ikke hvilken karakteristik, der er mest korrekt. Tværtimod er det interessante ved Eichmann den tankeløshed, som Arendt beskriver. Kan vi acceptere, at der findes mennesker i denne verden, der som Eichmann er tankeløse, så kan vi også suspendere tvivlen om, hvilken forsker der har mest ret i sin Eichmann-karakteristik, da det ikke er manden, men myten om manden, der skal være den moralske lærestreg. Det interessante er derfor at tage Eichmanns tankeløshed som et generelt fænomen, det er muligt for alle mennesker at være skyldige i, og omdanne det til begrebet *eichmannisering*, som jeg nedenfor kort vil udfolde.

Eichmannisering som et problem

I Finn Thorbjørn Hansens *At stå i det åbne* beskrives ”Eichmannisering af dansk uddannelsesliv – og forskning” (Hansen, 2008, s. 26-32), hvori han fremstiller ondskab som noget, der ”[...] kan udvikles gennem en umiddelbar banal tankeløshed og mangel på kritisk tænkning, hvor man blot som den gode funktionær lever og reflekterer i overensstemmelse med de givne regler og normer.” (Hansen, 2008, s. 31). Med selve begrebet *eichmannisering* trækker Hansen på David Coulter og John R. Wiens’ ”Educational Research: Linking the Actor and the Spectator”, i hvilken forfatterne beskriver, at undervisere:

“[...] are often encouraged to be compliant laborers, delivering curriculum using best practice strategies and having their work checked by quality control testing tied to objective standards. Trapped in Arendt’s social, teachers generally have few public or private spaces for dialogues with others or with themselves and few opportunities to use either visiting or critical imagination. Indeed, the environment seems designed to promote Eichmannism.” (Coulter & Wiens, 2002, s. 23)

Ligesom uddannelses – og forskningslivet er underlagt visse principper, var Eichmann ligeså underlagt det nationalsocialistiske partis principper, hvilke han skulle handle i overensstemmelse med. Eichmanns arbejde blev tjekket for kvalitetskontrol ud fra objektive standarder, altså i hvor høj en grad han evnede at bidrage til den første, anden og endelige løsning. Tilmed var der hverken ”[...] nogen omkring ham, ingen overhovedet, som var imod den endelige løsning.” (Arendt, 2008, s. 138), eller ”[...] at det ikke havde været tilfældet, at der havde været stemmer, som han havde kunnet lytte til [...].” (Arendt, 2008, s. 149). Som Coulter og Wiens beskriver underviseres begrænsede mulighed for dialog med sig selv og andre, samt kritisk tænkning, ligeså beskriver

Eichmann sin situation, og således er både uddannelsessektoren og det nationalsocialistiske parti designet til at promovere en art eichmannisering. Ifølge Hansen er det:

”[...] et spørgsmål om ”etisk selvomsorg” og om det at være i et *personligt* forhold til, hvad man selv anser for at være værdifuldt og etisk. Man kan således udmærket være meget reflekteret og vidende om etiske teorier og metoder og om, hvilke normer, værdier og moralske leveregler der er gældende i et samfund, en etnisk kultur eller et professionsfællesskab – og alligevel handle uetisk.” (Hansen, 2008, s. 31)

For at kunne være i et personligt forhold til sig selv, er der behov for ”[...] *vekselvirkningen mellem hånd og ånd, at dynamikken, kreativiteten og livsengagementet opstår i den enkelte såvel som i fællesskabet.*” (Hansen, 2008, s. 30). Hvordan denne kobling finder sted, vil jeg i det næste afsnit med Arendts *Åndens liv* udlægge.

Hannah Arendt: *Åndens liv*

I *Åndens liv* vender Arendt indledningsvist tilbage til Eichmann, fordi ”*Han udviste ingen tegn på faste ideologiske overbevisninger eller særlige, ondskabsfulde bevæggrunde [...] Det var ikke dumhed, men tankeløshed.*” (Arendt, 2019, s. 44), og selvom hun flere steder i Eichmann-bogen omtaler hovedpersonen som ubegavet, fastholder hun dog, at ”*Fraværet af tænkning er ikke udtryk for dumhed; det kan findes hos højt intelligente mennesker, og ondskab er næppe dets årsag; det forholder sig sandsynligvis snarere omvendt, sådan at ondskabsfuldhed kan forårsages af fraværet af tænkning.*” (Arendt, 2019, s. 53). Således var det ”[...] *dette fravær af tænkning – der er en så almindelig erfaring i vores hverdagsliv, hvor vi dårligt nok har tid, for slet ikke at tale om tilbøjelighed, til at stoppe op og tænke – der vakte min interesse.*” (Arendt, 2019, s. 44).

Med *Menneskets vilkår* havde Arendt rettet sin opmærksomhed mod *vita activa*, dvs. menneskets aktive liv. I *Åndens liv* skifter hun perspektiv, og vender opmærksomheden mod *vita contemplativa*, altså det kontemplative liv, fordi tænkning er ”[...] *rettet mod og realiseres i kontemplation, og kontemplation er ikke en aktivitet, men derimod passivitet; det er det punkt, hvor den åndelige aktivitet finder hvile.*” (Arendt, 2019, s. 46). I tænkningen er det muligt at stoppe op og finde ro, men her markerer Arendt en skillelinje mellem forstand og fornuft, der beskrives som følger:

“Men hvis det er sandt, at tænkningen og fornuften er berettiget til at overskride grænserne for erkendelsen og forstanden (...) må man tage udgangspunkt i, at tænkningen og fornuften ikke beskæftiger sig med det samme som forstanden. Kort sagt og for at foregribe den videre gang: *Fornuftens behov er ikke foranlediget af en søgen efter sandhed, men af en søgen efter mening. Og sandhed og mening er ikke det samme.*” (Arendt, 2019, s. 54)

Forbindelsen til *Menneskets vilkår* er derfor: hvis handling er menneskets mulighed for at negere det meningsløse ved at skabe noget nyt og meningsfuldt sammen med andre mennesker, er den åndelige aktivitet menneskets evne til vha. fornuften at ræsonnere sig frem til, *hvad* der er meningsfuldt, hvilket igangsætter den forandrende handling, der kan negere det meningsløse. I det følgende vil jeg udfolde disse tanker fra Arendt, hvor jeg indleder med tænkning.

At tænke

Hvis Arendts karakteristik af Eichmann bunder i tankeløshed, må tænkning, som dets modsætning, være et værn mod det, som ovenfor omtales som eichmannisering. Hvor mennesket kan negere meningsløse situationer med handlingsaktiviteten, har tænkning en tilsvarende “[...] *underminerende effekt på alle etablerede kriterier, værdier og mål for godt og ondt, kort sagt de vaner og regler for adfærd, vi beskæftiger os med i moral og etik.*” (Arendt, 2019, s. 200), fordi tænkningen “[...] *kan have en forvirrende eftervirkning, når man træder ud af den og ikke længere er sikker på det, man tidligere mente var hævet over enhver tvivl, mens man var tankeløst optaget af, hvad man nu end foretog sig.*” (Arendt, 2019, s. 201). Tænkningen forudsætter således, at mennesket tænker sig om, og reflekterer kritisk over det, det foretager sig. Eichmann, hvis vi stoler på Arendts karakteristik, forholdt sig ikke kritisk reflekterende til Hitlers desigener, men accepterede dem som sandhed. Tænkningens bagudskuende negation af menneskets levemåde var ikke mulig for den tankeløse Eichmann, hvorfor han handlede ondt, fordi “*Hvis der er noget i tænkningen, der kan forhindre, at mennesker gør ondt, må det være en iboende egenskab i selve aktiviteten uanset dens genstande.*” (Arendt, 2019, s. 205).

Når mennesket tænker, foregår det tilbagetrukket fra fænomenernes verden, men “*Der er ikke så meget tale om en tilbagetrækning fra verden (...) som fra verdens nærvær for sanserne. Hver eneste af åndens aktiviteter hviler på åndens evne til at gøre det, der er fraværende for sanserne, nærværende.*” (Arendt, 2019, s. 111). Det gælder derfor, at “*Al tænkning kræver et stop-og-tænk.*” (Arendt, 2019, s. 113) og desuden, at “[...] *hver eneste tanke er strengt taget en efter-tanke.*” (Arendt, 2019, s. 113). Eichmann var skyldig i *ikke* at gøre begge dele, da han hverken stoppede op

under sin deltagelse i fordrivelse og koncentration af samt drab på jøder, eller tænkte efter, om det han som funktionær havde til opgave at gøre, var det *rigtige*. Eftersom ”[...] *tænkning altid uden for ordenen, afbryder [den] alle almindelige aktiviteter og forstyrres af dem.*” (Arendt, 2019, s. 221), hvilket ikke var tilfældet for Eichmann, der ufortrødent og tankeløst fortsatte sine gerninger.

Tænkningens aktivitet medfører “[...] *en iboende dualitet i bevidstheden; den åndelige aktør kan kun være aktiv ved [...] at bøje tilbage mod sig selv.*” (Arendt, 2019, s. 110), og dette foregår ved “[...] *jegets lydløse dialog med sig selv*” (Arendt, 2019, s. 110), “[...] *hvor jeg[et] både er den, der spørger, og den, der svarer.*” (Arendt, 2019, s. 210). Man kan her indvende, om Eichmann i realiteten havde en sådan samtale med sig selv. Hvis man upåvirket af andres meninger foretager denne lydløse dialog i en dualitet med sig selv, er det så muligt, via fornuften, at ræsonnere sig frem til at op mod seks millioner jøder skal lade livet? Ud fra Arendts terminologi er svaret ”nej”. I den tænkendes dialog med sig selv, fordres “[...] *overensstemmelse, at være overensstemmende med sig selv, (...) og dens modsætning, at være i modstrid med sig selv, (...) at blive sin egen modstander.*” (Arendt, 2019, s. 210). Så hvis Eichmann virkelig havde en samtale med sig selv om det meningsfulde i jødernes fordrivelse, koncentration og drab, må han følgelig være i overensstemmelse med sig selv herom, hvilket kan være vanskeligt at acceptere. Ifølge Arendt medfører tænkning:

”For det tænkende jeg og dets erfaring er den samvittighed, der “fylder en mand med forhindringer”, en bivirkning. Ligegyldigt hvilke tankerækker det tænkende jeg gennemløber, må selvet, som vi alle er, sørge for ikke at gøre noget, der gør det umuligt for de to-i-en at være venner og leve i harmoni med hinanden.” (Arendt, 2019, s. 215)

Således forudsætter en samvittighed, at et menneske kan tænke, dvs. føre en samtale med sig selv, fordi “[...] *hvis man ønsker at tænke, må sørge for, at de to, der fører dialogen, må være i god form, at partnerne er venner.*” (Arendt, s. 212). For så vidt som Eichmann er tankeløs, mener jeg, hvis man følger Arendts argumentation, at han ligeså kan betegnes som *samvittighedsløs*, fordi “*Samvittighed er foregribelsen af den partner, som venter på dig, hvis og når du kommer hjem.*” (Arendt, 2019, s. 216).

Ved at trække sig tilbage fra fænomenernes verden kan mennesker stoppe op og tænke efter, hvilket foregår som en intern dialog, hvor overensstemmelse med sig selv medfører en samvittighed. Når et menneske tænker efter, retter den sine åndelige evner væk fra verden for at lave en bagudskuende efter-tanke om det, der *er* sket. I denne passivitet kan det eftertænksomme

menneske derved ræsonnerer sig frem til det meningsløse og følgelig tænke negerende *om* det. Men eftersom tænkning er bagudskuende, mangler Arendt at redegøre for, *hvordan* negationen fremadrettet effektueres. Arendt arbejder således med to tempus i sine åndelige passiviteter; tænkning ser bagud, mens ”At ville” ser fremad, hvilket næste afsnit omhandler.

At ville

For Arendt er “[...] *det tænkende jegs fremherskende stemning sindsro, den rene glæde ved en aktivitet, der aldrig er nødt til at overvinde materiens modstand.*” (Arendt, 2019, s. 273), hvilket modsvares af det villende jeg, hvis “[...] *fremherskende stemning er spændthed, som spolerer “åndens ro” (...)*” (Arendt, 2019, s. 273). Viljen er i stil med tænkning “[...] *et lige så indlysende åndeligt redskab med henblik på fremtiden, som erindringen er et åndeligt redskab med henblik på fortiden.*” (Arendt, 2019, s. 251). Hermed er tænkningens sindsro bagudskuende på erfaringer, som en slags efter-tanke, hvortil viljen er en rettedhed mod fremtiden, eller formuleret anderledes: “[...] *det at tænke trækker det, der enten er eller i det mindste har været, ind i sit vedvarende nu, mens det at ville, der strækker sig ind i fremtiden, bevæger sig i en sfære, hvor ingen sådanne visheder eksisterer.*” (Arendt, 2019, s. 270). Tager vi Eichmann med i disse betragtninger, kunne han, hvis han bagudskuende havde ræsonneret sig frem til det, i dialog med sig selv, have set det forkerte i jødernes skæbne under anden verdenskrig, og herefter, med sin vilje, skue fremad og være tilskyndet til forandring. Men eftersom Eichmann karakteriseres som tankeløs, var dette ikke muligt.

I og med at viljen, modsat tænkningen, er fremadskuende, “[...] *har vi ikke længere at gøre med “objekter”, men med projekter [...] Vi har med andre ord at gøre med ting, som aldrig var, som endnu ikke er, og som måske aldrig vil blive til virkelighed.*” (Arendt, 2019, s. 251), og det er i den instans, at Arendt får forbundet de tanker, hun gjorde sig i *Menneskets vilkår* med de tanker, hun afsluttede sit forfatterskab med i *Åndens liv*. Forbindelsen til handlingsaktiviteten er tydelig, fordi ”*Viljen vil kort sagt altid gøre noget og ringeagter således indirekte den rene tænkning, hvis hele aktivitet er afhængig af, at den “intet gør”.*” (Arendt, 2019, s. 272), og ”*Hver eneste viljesakt forholder sig, selv om den er en åndelig aktivitet, til fænomenernes verden, hvor dens planer skal virkeliggøres [...]*” (Arendt, 2019, s. 272). Viljen er dermed den åndelige katalysator, der har med projekter i fænomenernes verden at gøre, dvs. med henblik på at handle og virkeliggøre noget, fx forandring. Forestiller vi os et øjeblik, at Eichmann ikke var tankeløs, som Stræde beskriver ham, er følgende muligt. Eichmann trak sig tilbage fra fænomenernes verden, altså sit job som funktionær under 2. verdenskrig, og tænkte efter om en løsning på jødeproblematikken som et ’objekt’. Efter at

have ræsonneret sig frem til at Hitlers fordrivelse, koncentration og drab på jøderne var den korrekte løsning, rettede han sin opmærksomhed mod fremtiden for at realisere dette 'projekt'. Dette kan dog ikke lade sig gøre, da Arendts terminologi forbinder tænkning med viljen, og som sagt, kan et eftertænksomt menneske ikke handle samvittighedsløst.

Det villende menneske ser "[...] frem og ikke tilbage og beskæftiger sig med ting, som det står i vores magt at gøre til virkelighed [...]" (Arendt, 2019, s. 273), og "[...] det organ, der er i stand til at befale, er [...] viljen." (Arendt, 2019, s. 309), hvorfor det ej heller beskæftiger sig med det, der ikke står i dets magt. Den rettethed, som forbinder det ydre med det indre, beskriver Arendt således:

"Viljen forbinder med andre ord i kraft af *opmærksomheden* først vores sanseorganer med den virkelige verden på en meningsfuld måde, hvorefter den så at sige trækker denne ydre verden ind i os og gør den klar til yderligere åndelig bearbejdning [...]. Denne vilje kan faktisk forstås som "handlingens drivkraft"; ved at styre sansernes opmærksomhed, forvalte de billeder, der præges i erindringen, og tilvejebringe materiale til forstandens forståelse, lægger viljen den grund, på hvilken handling kan finde sted." (Arendt, 2019, s. 330)

Der er således en kolossal magt til stede i viljen som drivkraft for handling. Det skræmmende eksempel med Eichmann er det ubrugte potentiale til at negere en meningsløs situation, der i stedet endte med en blind accept af ordre oppefra. Viljens opmærksomhed forstår Arendt på to måder: "[...] for det første som en evne til at vælge mellem objekter eller mål [...] og for det andet som (...) menneskets evne til at begynde, fordi det selv er en begyndelse." (Arendt, 2019, s. 383), hvortil viljen ikke blot forbindes til handlingsaktiviteten, men ligeså til *natalitet* som menneskets grundvilkår for at påbegynde noget nyt. Hvis Eichmann var tankeløs, er han tilmed også *viljesløs*? Hvis viljen retter opmærksomheden mod objekter og mål, så kan Eichmann siges at have en veludviklet vilje, dvs. en evne til at realisere en plan i fremtiden – hvor ondsindet den end er. Men i Arendts optik vil denne vilje mangle forbindelsen til tænkningen. Viljen realiserer således fremadskuende sine projekter gennem handling, men "*Det er ikke fremtiden som sådan, men fremtiden som viljens plan, som negerer det givne.*" (Arendt, 2019, s. 272), og præciserer herved den manglende mellemregning, der skal tydeliggøre, *hvordan* det bagudskuende og tænksomme menneske kan negere det meningsløse fremadrettet.

Vi får derudover tydeliggjort Arendts frihedstænkning, fordi "[...] viljens evne til under alle omstændigheder at samtykke eller afvise, sige ja eller nej til ting, der handler om mig selv."

(Arendt, 2019, s. 314) viser, "[...] at det at ville er kendetegnet af en uendeligt større frihed end det at tænke [...]" (Arendt, 2019, s. 263). Eichmann samtykkede og sagde "ja" til Hitlers plan, men evnede ikke at tænke sig om. Vel er tænkningen menneskets indre dialog med sig selv, hvor vedkommende bevidstgøres om det meningsfulde, men det er viljen, der igangsætter tankerækken til en reel handling, og er således, som en negationens magt, "[...] en tilintetgørende kraft, der lige så vel kan føre til en permanent tilintetgørelse som til et uendeligt fremskridt." (Arendt, 2019, s. 284), hvortil Arendt pointerer, at "Det er denne viljens frihed til åndeligt at tage stilling, som adskiller mennesket fra resten af skabelsen [...]" (Arendt, 2019, s. 362). Den vilje, som det enkelte menneske omsætter til handling, beskriver Arendt således:

"Det samme selv, som tænkningens aktivitet i sin tilbagetrækken fra fænomenernes verden ser bort fra, forfægtes og sikres af viljens refleksivitet. Ligesom tænkningen bereder selvet på rollen som tilskuere, former viljen det til et "vedvarende jeg", som er ansvarlig for alle specifikke viljesakter. Viljen skaber selvets *karakter* og blev derfor til tider forstået som *principium individuationis*, kilden til personens specifikke identitet." (Arendt, 2019, s. 417)

Er Eichmanns karakter og identitet formet af viljen ifølge Arendts termer? I så fald er den formet uden tænkningens deltagelse, dvs. Eichmanns dialog med sig selv, da Arendt ikke muliggør en intern overensstemmelse, der resulterer i en ondsindet samvittighed. Hvordan Arendts tanker fra *Åndens liv* kommer til udtryk, vil jeg nedenfor eksemplificere ved føromtalte case med Preben.

Case om Preben og *vita contemplativa*

Fra vores case om Preben fandt vi, at han både i arbejdets og fremstillingens subjekt-objektrettethed ikke overvejede, hvorvidt arbejdet var meningsløst eller ej, fordi det kun er i den subjekt-subjektrettede handlingsaktivitet med dens intersubjektive relation, at det meningsfulde er muligt. Det forholder sig anderledes med handlingsaktiviteten, hvor Preben kan træde frem og afsløre sit unikke selv for andre mennesker med henblik på, at igangsætte en forandring. Dog viser det sig, når Arendts tanker i *Åndens liv* inkorporeres, at Prebens situation kan udfoldes i et bredere perspektiv end det, *Menneskets vilkår* tillod os. Således kan vi her indføre nedenstående betragtning imellem det øjeblik, hvor Preben erkender, at han ikke kan holde ud til at fortsætte i sin nuværende arbejdssituation, og det øjeblik, hvor han fører en mislykket samtale med sin leder om at forandre den.

At Preben nægter at affinde sig med sin jobsituation skyldes, at han ikke er tankeløs, dvs. han stopper op og tænker sig om, eller nærmere bestemt; han tænker over, hvad der er meningsfuldt for hans arbejdsliv. Tænkning er således evnen til kritisk og reflektivt at spørge ind til et *hvad*, for derefter måske at finde frem til det meningsfulde, hvilket således kan være et værn mod den eichmannisering, der kendetegnede Prebens leder, Flemming. Når Preben trækker sig tilbage fra sit arbejde, dvs. fænomenernes verden, laver han en efter-tanke, og skuer bagud for at forholde sig til sin situation ved at føre en indre dialog med sig selv derom. I denne jegets dualitet må Preben nødvendigvis være i overensstemmelse med sig selv, og kan ikke, pga. sin samvittighed, fortsætte i sit job. Preben har følgelig bagudskuende erkendt, at han ikke vil arbejde i IT-virksomheden mere, hvis den fortsat skal indebære de samme arbejdsforhold. I min optik kan tænkning kun medføre et *hvad*, dvs. det der fx skal negeres, og ikke et *hvordan*, altså på hvilken måde det skal gøres, hvorfor viljen kommer ind i billedet.

Prebens vilje medfører en frihed til at tage stilling til den fremtid, han ønsker for sig selv, og selvom han fortsat, åndeligt set, er trukket tilbage fra fænomenernes verden, forholder viljesprojektet sig til en plan, der skal virkeliggøres i fænomenernes verden. I sin samtale med sin leder er Prebens vilje den kraft, som hans handling drives af, og selvom den ikke effektueres til forandring, rykker det ikke ved den magt, som Preben har i kraft af sin vilje til at handle.

Arendts tanker forbinder således handlingsaktiviteten fra *Menneskets vilkår* med tænkningen og viljen fra *Åndens liv* og fuldender derved hendes frihedstænkning. Evnen til at vælge og til at begynde giver muligheden for at negere de dele af livet, som forekommer at være meningsløse, fordi menneskets tankevirkosomhed og vilje både kan tilintetgøre det etablerede og være en igangsætter for fremskridt. I henhold til vores igangværende bestræbelser finder jeg det relevant at inkludere tanker fra tidligere anførte tænkere i en diskussion af Arendts tanker fra *Åndens liv*.

Diskussion af *Åndens liv*

Med Arendt har vi etableret, at individets mulighed for at handle er betinget af dets potentiale for, i en pluralitet af andre mennesker, at træde frem, og, vha. natalitetens nyskabelse, bibringe forandring. Desuden fordrer det, at mennesket kan trække sig tilbage fra fænomenernes verden, hvor det i tænkningens passivitet kan tænke over de erfaringer, det har gjort sig. Tænkningen er således potentialet for at kunne gøre sig klart, hvilke forhold ved livet der er gode og slette, for efterfølgende at kunne negere det sidstnævnte. Denne negation er først mulig idet tænkningen kobles til viljen, da denne passivitet har en fremadrettethed, der bliver aktiv i handlingsdimensionen, hvorved negationen aktualiseres. Hvis tænkningen er brændstoffet, er viljen

drivkraften, der igangsætter handlingen frem mod nye muligheder. I det henseende finder jeg det relevant at inddrage tidligere tanker fra Albæk og Eriksen.

De objektive vs de subjektive koordinater

Albæk mente, at intet kan være vigtigere end, at det enkelte menneske lever et meningsfuldt liv, hvortil mere af det samme, dvs. den måde vi organiserer vores arbejde på, ikke kan være svaret ej heller løsningen. Hertil pointerede han, at tilfredshed og lykke er u hensigtsmæssige koordinater for et godt liv, da de ikke altid kan være til stede, mens det forholder sig anderledes for meningsfuldhed, der netop kan være allestedsnærværende. De koordinater, som mennesket skal navigere et meningsfuldt liv efter, er ikke flygtige, *"[...] men derimod den samlede sum af erfaringer, som indgår i den endelige balance over, hvad der er rigtigt for os."* (Albæk, 2018, s. 30), og Albæk understreger, at *"Arbejdet er en intim og eksistentiel del af vores liv. Punktum. Uanset hvor meget vi forsøger at snyde vores sind til at tro noget andet, så har arbejdet en signifikant indflydelse på os."* (Albæk, 2018, s. 45).

Modsvarende hertil mente Eriksen, at der er flere ting, som spiller ind i oplevelsen af mening. Hun understregede det problematiske i en subjektiv vurdering af det meningsfulde, og at en følelse af mening er et utilstrækkeligt kriterie. Hun mente, at et arbejde er meningsfuldt, hvis det ud fra et etisk normativt koordinat opfylder to kriterier. For det første skal arbejdet have et godt formål ved at svare på en etisk fordring, og for det andet skal arbejdet, af det individ, der udfører det, finde det anerkendelsesværdig og værdifuldt. Hertil understreger Eriksen *"[...] at hvad folk individuelt eller statistisk set oplever som meningsfuldt arbejde, ikke nødvendigvis er meningsfuldt."* (Eriksen, 2009, s. 123), og fortsætter *"Arbejdet kan endda føles meningsløst uden at være det, fordi vores personlige følelser netop ikke er det afgørende i denne sammenhæng."* (Eriksen, 2009, s. 123).

Albæk og Eriksen ift. Arendt

Overfører vi Albæk og Eriksens betragtninger på vores case om Preben, ser vi to modsatrettede positioneringer. Følger vi Eriksens tankegang, er Prebens arbejde meningsfuldt, hvis han på den ene side bidrager til et godt formål, fordi den IT-virksomhed, han arbejder i, udvikler software til sundhedssektoren, hvorved han svarer på en etisk fordring, og på den anden side, hvis Preben finder jobbet anerkendelsesværdigt og værdifuldt, fordi han kan se det meningsfulde i, at hans jobprofil indirekte gør, at syge mennesker får bedre pleje. Eriksens teori siger intet om, hvordan Preben selv oplever sit arbejde, hvilket Albæk sætter i fokus. Ifølge Albæk skal Preben, fordi arbejdet er en eksistentiel del af hans liv, vurdere arbejdets meningsfuldhed ud fra det, han selv mener, er rigtigt.

Hvis man spiller djævelens advokat, kan man indføre, at Albæk dertil vil vurdere Eichmanns funktionærjob under anden verdenskrig for meningsfuld, hvilket ikke er tilfældet, fordi Albæk, ligesom Eriksen, også placerer et objektivt anerkendelsesværdigt formål, som essentielt i et meningsfuldt arbejde (Albæk, 2018, s. 133-137). Forskellen er dog, at Eriksen tilkender det objektive som primær, mens Albæk tager afsæt i det subjektive.

Ud fra Arendts tankegang kan vi delvist afvise Eriksens objektive normativitet, fordi handling, tænkning og vilje alle primært tager afsæt i det enkelte menneske og dets placering i verden. Arendt er ikke værdirelativist, for ellers ville hun, som følge af tankeløshed, undskylde Eichmann, hvilket hun, med sin egen domsfældelse, ikke gør: *”Og ligesom De støttede og førte en politik om, at man ikke ville dele jorden med det jødiske folk [...] kender vi for ret, at ingen, intet medlem af menneskeracen, kan forventes at skulle ville dele jorden med Dem. Derfor, og kun derfor, skal De hænges.”* (Arendt, 2008, s. 320). Arendt mener følgelig, at visse handlinger ikke er tilladelige, såfremt disse er undergravende for den mellem menneskelige verden, altså; der er visse handlinger, vi mennesker fra et etisk perspektiv ikke vil acceptere. Udgangspunktet for at blive bevidst om de koordinater, som det enkelte menneske skal leve efter, pointerer Arendt hertil:

“Hvis det, som jeg tidligere antydede, skulle vise sig, at evnen til at skelne mellem rigtigt og forkert skulle have noget som helst at gøre med evnen til at tænke, må vi være i stand til at “kræve” dens udøvelse i enhver person, der er ved sine fulde fem, ligegyldigt hvor lærd eller uvidende, hvor intelligent eller dum han eller hun måtte vise sig at være.” (Arendt, 2019, s. 52-53)

Udfordringen og manglen ved Arendt er følgelig, at hun ikke gør sig tanker over, *hvilke* bestanddele af vores liv der skal tænkes efter og om. Kort sagt: *Hvilke* dele af vores liv vi skal tænke over, så vi med vores vilje kan negere dem med handling. Hertil mener jeg, at Hartmut Rosa kan bidrage til en forståelse, da han dels med sine tanker om fremmedgørelse og acceleration udfolder de samfundsmæssige problemer, som det utilstrækkelige menneske i det meningsløse arbejde oplever, og dels med sit begreb om resonans tydeliggør, hvilke bestanddele i livet der kan medføre meningsfuldhed. Dette vil være omdrejningspunktet for den næste del.

Hvad vi stiller op med det, vi gør

Med Arendt har vi etableret, at mennesket har til opgave at tænke over og om sit eget liv, for så vidt at undgå tankeløshed. Dertil har vi konkluderet, at fremtrædelsesrummet med andre mennesker

muliggør en handlingsaktivitet, hvori vi kan negere det uhensigtsmæssige og meningsløse. Som nævnt ovenfor beskriver Arendt ikke, *hvilke* bestanddele af vores liv der kan forekomme hhv. *meningsløse* og *meningsfulde*, eller rettere sagt; Arendt adskiller arbejde, fremstilling og handling så markant, så de ikke forekommer at kunne eksistere i harmoni. For at kompensere for denne mangel i Arendts tænkning, finder jeg Rosas tanker om hhv. fremmedgørelse og acceleration samt resonans, som komplementære perspektiver at inddrage.

Arendts ærinde i *Menneskets vilkår* var, som nævnt tidligere, at tænke over det, vi gør. Eftersom disse tanker er tydeliggjort, mener jeg, at Rosa kan udfolde vores bestræbelse, hvis vi stiller os den fordring at beslutte os for, hvad vi stiller op med det, vi gør. Kan vi erkende det uhensigtsmæssige i, at mennesker føler sig utilstrækkelige i et arbejde, der opleves som meningsløst, må vi herefter udrede, hvilke bestanddele der dels skal forblive og ikke forblive en del af menneskets liv. Et slags sorteringsværktøj til dette beskriver Rosa i *Resonance*, men førend jeg udlægger disse, finder jeg det passende at redegøre for, hvorfor vi mennesker er havnet i en situation, hvor en oplevelse af utilstrækkelighed og meningsløshed forefindes i arbejdet. Af denne grund vil jeg indlede Rosas *Fremmedgørelse og acceleration*, fordi den, i min optik, beskriver, hvordan samfundsmæssige problemer har indflydelse på det enkelte menneskes liv.

Hartmut Rosa: *Fremmedgørelse og acceleration*

I en indledende bemærkning til *Fremmedgørelse og acceleration* beskriver Rosa sit ærinde som et, hvor han vil "[...] stille de spørgsmål, der vækker 'genklang' i folks liv [...]" (Rosa, 2014, s. 11), og antyder således betydningen af det senere afgørende begreb 'resonans'. I forlængelse hertil stiller Rosa spørgsmålet: "*Hvad er et godt liv – og hvorfor har vi ikke sådan et?*" (Rosa, 2014, s. 11), og forudsætter postulativt, at vi *ikke* har et godt liv. Ifølge Rosa kan det gode liv strukturelt undersøges ud fra tidslige mønstre, der i hans optik er indrettet efter et uetisk tidsregime (Rosa, 2014, s. 12), hvortil han understreger:

"Det er således min påstand, at den sociale acceleration, i sin nuværende 'totalitære' form, fører til graverende, empirisk påviselige former for social fremmedgørelse, der kan betragtes som den største hindring for realiseringen af forestillingen om 'det gode liv' i det senmorderne samfund." (Rosa, 2014, s. 13)

Hertil finder vi Rosas forbindelse til Arendt, fordi hans undersøgelse af den sociale accelerations totalitære form kan forbindes til hendes frihedstænkning. Desuden beskriver Rosa "[...]"

'fremmedgørelse' som negationen af det gode liv [...]" (Rosa, 2014, s. 13), hvormed vi, hvis det kobles til Arendts handlingsaktivitet, finder, at realiseringen af det gode liv fordrer en negation af fremmedgørelsen, som i sig selv negerer det gode liv. Vi skal derfor undersøge: *"Hvad er et ikke-fremmedgjort liv?"* (Rosa, 2014, s. 13). Og som vi allerede har etableret med Arendt, er handlingsaktiviteten, der er forankret i tænkning og vilje, potentielt negerende for det meningsløse, og derved koblet til Rosa, der ser fremmedgørelsen som negerende for det gode liv. Inden vi kan identificere og derved gøre noget ved fremmedgørelsen, skal vi først have etableret dens årsag, hvilket jeg i næste afsnit vil koncentrere mig om.

Acceleration

For at forstå acceleration må vi ifølge Rosa gøre os klart, at der ikke blot er én proces af livet, der tager til i hastighed, hvortil han udlægger tre kategorier (Rosa, 2014, s. 19-20). Den første af disse er den teknologiske acceleration, der defineres som *"[...] den tilsigtede tempoforøgelse af formålsstyrede transport-, kommunikations- og produktionsprocesser [...]"* (Rosa, 2014, s. 21), hvis tiltagende hastighed bevirker en komprimering af det rum, mennesker færdes i (Rosa, 2014, s. 21-22). Dette kommer eksempelvis til udtryk ved, at flydistancer tager kortere tid, brevudveksling er erstattet af hurtigere formater som mail og sms, samt at den tid, det tager at producere en bil, tager væsentlig kortere tid i dag, end det gjorde for 100 år siden.

Den anden acceleration betegner Rosa som social forandring, der beskrives som *"[...] stadig hurtigere afvikling af pålideligheden af erfaringer og forventning og ved en sammentrækning af de tidsrum, der kan siges at udgøre 'nuet'."* (Rosa, 2014, s. 24), hvortil forandringshastighed er skiftet fra et *inter-generationelt* til et *intra-generationelt* tempo, således at familie- og arbejdsmæssige forandringer sker i løbet af en livscyklus (Rosa, 2014, s. 24-25). Denne proces kan tydeliggøres ved det faktum, at børn tidligere tog de job, som deres forældre havde. Var far smed, blev sønnen smed, osv., hvilket ikke længere nødvendigvis er tilfældet. Tilsvarende forblev mennesker ofte i de samme job et helt liv. Blev man uddannet lærer i starten af 20'erne, var det ikke ualmindeligt, at man bestred den profession, til pensionistalderen var nået. I dag er det muligt for mennesker at have flere forskellige professioner og tage flere uddannelser i løbet af ét liv.

Den tredje kategori omhandler acceleration af livstempoet, der udlægges som *"[...] en forøgelse af antallet af handlinger eller erfaringer per tidsenhed."* (Rosa, 2014, s. 26), der kan have negative følgevirkninger ved at forårsage en oplevelse af tidsknaphed resulterende i stress (Rosa, 2014, s. 27). Denne proces udtrykkes ved den mangfoldighed af ting, mennesket kan nå at få for hånden. I arbejdet har vi sat tempoet op, så vi kan nå mere. I fritiden er der så mange muligheder for

udfoldelse, fx gå på café, fysisk træning, og kreative interesser bare for at nævne nogle få. Fordybelsen forekommer således at blive ofret for den brede pamflet af oplevelser, det moderne menneske *skal* nå på arbejdet og i fritid.

Ifølge Rosa understøttes ovenstående tre accelerationsformer af drivhjul, hvor "[...] *moderniteten blev fanget i denne uophørlige accelerationsproces.*" (Rosa, 2014, s. 32). Det første drivhjul beskriver Rosa som konkurrence, hvis præstationsmotor er defineret "[...] *som ydelse eller arbejde per tidsenhed [...], således at hastighedsforøgelse eller tidsbesparelse er direkte forbundet med opnåelse af konkurrencefordele [...].*" (Rosa, 2014, s. 35). Dette forholder sig til en arbejdsmæssig kontekst, da konkurrencefordele vinder markedsandele for en virksomhed. Præstationselementet er derudover også til stede mellem mennesker, da en god præstation placerer dig hensigtsmæssigt ift. en konkurrent mht. at sikre et eftertragtet job eller den foretrukne livspartner. Det andet drivhjul er løftet om evighed, hvor "*Den moderne accelerations eudaimoniske løfte ligger [...] i den (uudtalte) forestilling om, at accelerationen af 'livstempoet' er vores (dvs. modernitetens) løsning på endelighedens og dødens problem.*" (Rosa, 2014, s. 37), der medfører en realisering af flere muligheder. Dette udtrykkes i den forestilling om, at desto flere oplevelser mennesket kan presse ind i sit liv, desto mere fuldent *forekommer* det at være. I den sekulære verdensanskuelse er troen på evighedens efterliv forsvundet som dug for solen, så det moderne menneske skal nå så meget som muligt i det ene liv, det er givet. Den tredje katalysator beskrives som en, hvor "[...] *teknologisk acceleration, acceleration af social forandring og acceleration af livstempoet [danner] et tæt sammenknyttet, uophørligt selvforstærkende feedback-system.*" (Rosa, 2014, s. 38). De tre accelerationsprocesser er her sammenvævet i én samlet drivkraft. Selv hvis et menneske foretrak at have bedre tid til at kommunikere, at det ikke var nødvendigt at jage den næste forfremmelse, og ikke havde behov for at realisere sig selv så meget som muligt, er det fanget i en social acceleration, hvor den eneste mulighed for at undslippe den virker til at være en udmeldelse af samfundet.

På baggrund af disse betragtninger hævder Rosa, at "[...] *social acceleration faktisk er blevet en totalitær kraft i og for det moderne samfund [...]*" (Rosa, 2014, s. 71), hvis herredømme "[...] *får mennesker til at vågne op midt om natten grebet af stor angst og voldsom åndedrætsbesvær, badet i sved og med hjertebanken, fordi de tror, at de skal dø i næste nu.*" (Rosa, 2014, s. 71). Forbindelsen til stressproblematikken er åbenlys, og den sociale accelerations fremmedgørende konsekvens tydelig. I det næste afsnit vil jeg derfor redegøre for Rosas forsøg på "[...] *at reetablere begrebet fremmedgørelse og modstille det med begrebet om en 'resonant' verden.*" (Rosa, 2014, s. 73).

Fremmedgørelse

Rosa mener, at accelerationens forandringsproces ”[...] udspiller sig ’bag om ryggen’ på de sociale aktører [...]” (Rosa, 2014, s. 89), og undergraver således individets mulighed for *autonomi*, hvortil problematikken beskrives som:

”Hvordan vi som subjekter bør leve vores liv, burde ikke være prædetermineret af [...] kræfter, vi ikke selv har nogen indflydelse på [...] og ej heller af nogen social orden, der på forhånd bestemmer vores plads i verden [...]. Det bør snarere overlades til den enkelte selv at bestemme, hvordan han eller hun vil leve.” (Rosa, 2014, s. 89)

Selvom den sociale acceleration har muliggjort en frigørelse fra tidligere sociale bånd, og den i samspil med moderniseringen har indgået i et gensidigt forhold (Rosa, 2014, s. 90-91), er autonomiløftet blevet utroværdigt, fordi ”Den sociale acceleration opleves ikke længere som en frigørelse, men faktisk som et undertvingende pres.” (Rosa, 2014, s. 92) Den sociale acceleration skulle forøge hastigheden af formålsstyrede processer (teknologisk), familie- og arbejdsmæssige forandringer (social) og handlinger samt erfaringer (livstempo), fordi mennesket derved vil få mere tid til at aktualisere det gode liv. Problemet er blot, at mennesket ikke har brugt den ekstra tid til at skabe positive rammer for livet, men snarere har presset flere processer, forandringer og handlinger samt erfaringer ind i det. Hvis autonomi, som Rosa beskriver, skal forstås som det ”[...] at kunne definere det gode livs mål, værdier, paradigmer og praksisser i videst muligt omfang uafhængigt af ydre pres og begrænsninger.” (Rosa, 2014, s. 92), bliver den umuliggjort af accelerationen, fordi den resulterer i ”[...] total heteronomi, den absolutte inversion af modernitetens løfte.” (Rosa, 2014, s. 94). Heteronomi, forstået som uselvstændighed underlagt andres udefrakommende bestemmelser, forpligter individet både til handling samtidig med, at det undergraver individets mulighedsbetingelser (Rosa, 2014, s. 94), hvilket netop giver en invers effekt af modernitetens løfte, der skulle sætte mennesket fri til at aktualisere sig selv og de visioner, det har for det gode liv. Ønsker en kvinde at prioritere sin karriere, og vurderer det som en meningsfuld aktualisering af sit liv, men indretter sig efter samfundsmæssige kulturelle normer, fx at finde en mand og skabe en familie med to børn inden hun runder det 35. leveår, er det snarere heteronomien end autonomien, der er på spil. Herved kan fremmedgørelse defineres som ”[...] en tilstand, hvor subjekter forfølger mål eller udøver praksisser, der på den ene side ikke påtvinges dem af ydre faktorer eller aktører [...] men som de på den anden side heller ikke ’rigtig’ ønsker eller støtter.” (Rosa, 2014, s. 94). De fremmedgjorte handlinger inddeler Rosa i fem kategorier.

Den første kategori omhandler fremmedgørelse af rummet og *"[...] de forskellige måder, hvorpå et subjekt er placeret eller 'lokaliseret' i verden."* (Rosa, 2014, s. 96), hvortil den ikke-fremmedgjorte relation medfører *"At blive 'fortrolig' med et vist territorielt rum, at føle sig 'hjemme' i en spatiel verden, [der] forudsætter en opdyrkning af visse former for intimitet [...]"* (Rosa, 2014, s. 96-97).

Et eksempel på denne fremmedgørelse fra rummet ses ved mennesker, der ikke har en fast arbejdsplads, fx håndværkere, der hver dag skifter arbejdsplads alt efter, hvor deres faglige kunnen er efterspurgt. I sådan et tilfælde kan håndværkeren føle sig ikke-hjemmevant de steder, vedkommende udøver sit håndværk, men er måske hjemmevant i den varebil, han kører rundt i.

Ifølge Rosa indebærer den anden kategori en fremmedgørelse fra ting, hvor *"[...] forøgelsen af det sociale forandringstempo [medfører], at det 'moraliske forbrug' af tingene altid vil overstige det fysiske forbrug [...]"* (Rosa, 2014, s. 98) Det moralske forbrug er et udtryk for den grænse, der indikerer, hvornår vi kan tillade os at udskifte en ting, der ikke er gået i stykker og for så vidt stadig har en brugsværdi. Det moralske forbrug har således erstattet det fysiske forbrug, dvs. der, hvor noget ikke kan anvendes eller repareres længere. Det medfører, at *"Vi lever, bevæger os og arbejder i og gennem omgivelser, der vedbliver at være fremmede for os."* (Rosa, 2014, s. 100), fordi vi ikke tilegner os en forståelse af og relation til de produkter, vi forbruger. Hvor det tidligere var amoralsk at erstatte en ting, der var gået i stykker, som kunne repareres, er mennesket begyndt at erstatte ting, der fortsat virker efter hensigten, men som måske ikke virker lige så godt, som noget nyt på markedet.

Den tredje kategori, der forholder sig til fremmedgørelse fra handlinger, beskrives som *"Hvis det modsatte af fremmedgørelse er at 'føle sig hjemme' [...] eller at være fortrolig med bestemte handlinger, så kunne man måske sige, at vi faktisk meget ofte ikke er særlig fortrolige med de ting, vi foretager os, og ikke færdes særlig hjemmevant i vores egen verden."* (Rosa, 2014, s. 100), hvortil definitionen af fremmedgørelsen ovenfor, som noget individet ikke rigtig ønsker at gøre, kan uddybes med:

"[...] at folk tydeligvis ret sjældent gør det, de 'egentlig gerne vil', men i stedet – helt frivilligt forstås – vælger aktiviteter, som de i virkeligheden ikke rigtig bryder sig om. Det er nærmest et paradigmatisk eksempel på fremmedgørelsen, som jeg har defineret ovenfor: At folk frivilligt gør noget, de 'egentlig' ikke vil." (Rosa, 2014, s. 104)

Den modvillige frivillighed kan fx komme til udtryk ved, at en mand af egen fri vilje indvilliger i at arbejde flere timer, end vedkommende er kontrakteret til, fordi det vil hjælpe virksomhedens

konkurrenceevne, men at han egentlig ikke har lyst til det, da det tager tiden, han har til rådighed, hvor han kan være et familiemenneske. Frivilligheden i at handle imod vores egen vilje har den negative følgevirkning, at vi både er *"[...] tilbøjelige til at glemme, hvad det 'egentlig' var, vi gerne ville, og hvem det 'egentlig' var, vi gerne ville være [...]"* (Rosa, 2014, s. 105). Problemet kan tage til i alvor, hvis vi forestiller os, at det, vi egentlig gerne vil, ikke er noget, vi har glemt, men noget der aldrig har været på tale.

I den fjerde form for fremmedgørelse forholder Rosa sig til tiden og *"[...] et fænomen, der kaldes 'tidens subjektive paradoks'. Det refererer til, at oplevelsens tid og erindringens tid udviser inverse egenskaber [...]"* (Rosa, 2014, s. 106), hvilket medfører, at den levede tid føles anderledes end, hvis man tænker tilbage på den. En køretur i bil fra Aalborg til København vil, med god vilje og fornuftig afvikling af trafikken, kunne tilbagelægges på omtrent fire timer. Selve køreturens faktiske oplevelse er fire timer, fordi den reelle tid ikke forandrer sig – medmindre man er astronaut eller rejser gennem et sort hul. Men hvis køreturen erindres efterfølgende, kan tiden enten huskes som lang, hvis strækningen er tilbagelagt alene, eller kortere, hvis den blev tilbagelagt i godt selskab. Heraf kan oplevelsen og erindringen af tid opleves som invers. Problemet opstår, idet accelerationen medfører, at vi bruger kortere og kortere tid på oplevelser, således at tiden forekommer *"[...] at 'rinde ud i begge ender': Den går så hurtigt, og den forsvinder også for hukommelsen [...] De enkeltstående oplevelser og den tid, vi bruger på dem, forbliver fremmed for os."* (Rosa, 2014, s. 109). Så hvis vi bruger kortere og kortere tid på ting, vil både den oplevede faktiske tid og den erindrede tid ikke lagre sig i os. Derved fremmedgøres mennesket fra tiden.

Den femte kategori drejer sig om fremmedgørelse for en selv og andre, og tager afsæt i, at vi ikke formår at:

"[...] integrere vores enkelte handlinger og oplevelser [...] i livet som helhed, og derfor bliver vi stadig mere afkoblede fra tilværelsens steder og tider, fra vores egne handlinger og oplevelser og fra de ting, vi lever og arbejder med. Det er således ikke så mærkeligt, at det også gælder den sociale verden." (Rosa, 2014, s. 109)

Fremmedgørelsen påvirker således de sociale relationer negativt, men hvis vi er fremmedgjorte over for andre, det vi foretager os og erfarer, *"[...] vil vi næppe kunne undgå indtryk af dyb fremmedgørelse over for os selv."* (Rosa, 2014, s. 110). Således kan fremmedgørelse for en selv og andre være påvirket eller forårsaget af de øvrige fremmedgørelseskategorier, altså rummet, tiden, handlinger og tiden. Hvis vi tager afsæt i en studerende, der overvejer at forlade sin uddannelse til

fordel for en anden uddannelse, kan vedkommende føle sig fremmegjort over for sit nuværende uddannelsessteds fysiske rammer, de ting han anvender ifm. sin uddannelse, fx sin pc til at skrive opgaver på, de handlinger han foretager sig og den tid han bruger på eksempelvis at læse pensum. Når den studerende på disse punkter ikke føler sig hjemmevant, er det ikke overraskende, hvis denne oplevelse smitter af på den relation, vedkommende har til sine medstuderende og den opfattelse han har af sig selv i rollen som studerende på den uddannelse.

De tidligere overvejelser mener jeg at kunne udfolde med Rosas perspektiver på acceleration og fremmedgørelse, hvilket vil være omdrejningspunktet i næste afsnit med afsæt i vores case om Preben.

Case om Preben ift. fremmedgørelse og acceleration

Prebens problematik om mistrivsel på sit arbejde har vi tidligere betragtet ud fra Arendts tanker om *vita activa*, tankeløshed, og *vita contemplativa*, og jeg finder det derfor interessant at skifte fokus og anskue Prebens situation fra Rosas begreber om fremmedgørelse og acceleration for at se, hvorledes situationen udfolder sig anderledes.

Ifølge Rosa manifesterer accelerationsbegrebet sig i tre processer, nemlig teknologisk acceleration, social acceleration og acceleration af livstempoet. De to førstnævnte, mener jeg ikke, er relevante for vores case om Preben, da acceleration af livstempo forekommer at være mest afgørende for hans mistrivsel, da den omhandler tempoforøgelse af antallet af handlinger.

Ser vi eksempelvis på acceleration af antallet af handlinger per tidsenhed, kan den appliceres på Prebens arbejde, fx mængden af ugentlige produktionsoutput. Som tidligere beskrevet kan Preben ikke følge med i de projekter, som hans afdeling står for, hvorfor han arbejder mere for at kunne præstere bedre. Den negative arbejdsspiral medfører, at Preben tager kontakt til sin leder for at tale om den meningsløse situation, og her træder accelerationen af livstempoet, som antallet af handlinger per tidsenhed, ind i billedet. Prebens leder forekommer ikke at forstå Prebens situation, da han forholder sig firkantet til det manglende produktionsoutput, som Prebens afdeling ikke formår at generere. Således er det Prebens underpræstation af handlinger per tidsenhed, der for lederen, Flemming, er omdrejningspunktet, mens det for Preben er et andet. Det hænger sammen med den drivkraft i accelerationsprocessen, der omhandler konkurrence, der ser tidsbesparelse som en fordel. Prebens leder, Flemming, kan således anskue situationen fra den handlingsforøgende vinkel, hvor produktionsoutput har en direkte forbindelse til at vinde markedsandele, som således indvirker positivt på virksomhedens bundlinje. Man kan således sige, at Preben og Flemming går

ind til samtalen med to forskellige agendaer; Preben med et behov for ændrede arbejdsforhold, og Flemming med et behov for at sikre et niveau af ugentlige produktionsoutput.

Herefter er det nærliggende at se på fremmedgørelsesaspektet, og hvordan dette spiller ind i Prebens situation. Vi ved fra Rosa, at accelerationen udspiller sig bag vores ryg og undergraver vores autonomi, så vi ikke kan aktualisere det liv, vi gerne vil leve, fordi udefrakommende kræfter tilskynder os til handlinger og reducerer muligheder. Fremmedgørelsen medfører derved, at mennesker forfølger mål, de ikke rigtigt ønsker. Med afsæt i Rosas fem fremmedgørelseskategorier, mener jeg ikke, at en manglende fortrolighed med rummet, ting, tid eller selvet samt andre, er det passende fokus for Prebens situation. Jeg finder snarere, med afsæt i ovenstående accelerationsproces, at den fremmedgørelse, der er central for Preben, er en, hvor han er fremmed for sine handlinger.

Hvis Preben er fremmedgjort for sine handlinger, medfører det, at han ikke er fortrolig med det, han foretager sig, og ej heller føler sig hjemmevant i sin verden. Når Preben således skal stå i spidsen for de projekter, som hans afdeling genererer, fx et intranet på et hospital, gør han det på en måde, han egentlig ikke rigtig vil, eller bryder sig om. Fremmedgørelsen har medført, at Preben handler frivilligt og presser sig selv til at arbejde længere, end det, han synes, er rimeligt, men uden at Prebens leder, Flemming, direkte har fortalt ham det. Flemming har ganske vist fortalt, at Prebens afdeling skal 'performe' bedre og øge sit 'output', men det er Preben selv, der har indvilliget i at udføre de krævede handlinger for, at afdelingen lykkes. Udover at Preben ikke rigtigt vil det, som han foretager sig, har fremmedgørelsen den følgevirkning, at han tilmed glemmer, hvem han egentlig var, er og vil være, hvilket fører til en fremmedgørelse fra selvet.

Diskussion af Fremmedgørelse og acceleration

Med Rosas tre kategorier for acceleration om teknologi, social forandring og livstempoet, samt de tilhørende drivkræfter i accelerationen, altså konkurrence, løftet om evighed og det selvforstærkende system, har han lagt fundamentet for en teori, der viser, at det moderne menneske vanskeligt kan finde ro til en meningsfuld tilværelse, fordi:

”Alle de handlinger og oplevelser, vi har været igennem, alle de valgmuligheder, vi har, de mennesker, vi kender, og de ting, vi har erhvervet – alt sammen er det råmaterialer for et væld af forskellige beretninger, vi kunne fortælle om os selv, for mange forskellige historier, vi kunne skabe for at bestemme vores identitet. Men ingen af disse historier forekommer at være endegyldige, fordi vi ikke virkelig har tilegnet os nogen af dem.” (Rosa, 2014, s. 111)

Rosa er her inde på det paradoksale problem, som moderniteten har medført; menneskets frihed i et accelereret samfund har medført en fremmedgørelse fra de muligheder, individet stilles i udsigt. Accelerationen medfører derfor en fremmedgørelse fra rummet, ting, handlinger, tiden og os selv samt andre mennesker. I det følgende vil jeg henholde disse betragtninger til tidligere tanker fra Brinkmann og Andersen.

Andersen om fremmedgørelse og acceleration

Genkalder vi Andersens artikel ovenfor, finder vi, at stress kommer til udtryk i to processer; for det første som forstyrrelse i selvforståelse og selvværd, og for det andet som forstyrrelse i realitetssans, altså dét at fare vild i sin egen virkelighed. Hertil pointerer Andersen, at de tre risikofaktorer – overinvolvering, perfektionisme og arbejdsnarkomani – er medvirkende til stressforekomsten. Skriver vi disse betragtninger ind i Rosas beskrivelse af acceleration og fremmedgørelse, er det ikke vanskeligt at se forbindelsen.

Stress udtrykt som forstyrrelse i selvforståelse, selvværd og realitetssans modsvares hos Rosa i den teknologiske accelerationsproces, hvor en formålsstyret kommunikationsproces kan medføre en hastighedsforøgende organisationsstruktur, der kan bevirke, at mennesket kan føle sig fremmed for sig selv og ude af stand til at være til stede i verden. Den accelererede kommunikation kan eksempelvis resultere i, at budskaber mestendels overleveres i mails, fordi det sparer tid, hvilket begrænser muligheden for at snakke tingene igennem. Hvis det arbejdende menneske, som Andersen beskrev ovenfor, ikke kan efterleve disse forventninger, dvs. kunne fungere i en accelereret kommunikation, der er fattig på reel samtale, kan det resultere i selvkritik og utilstrækkelighed, hvilket er kendetegnende for Rosas femte fremmedgørelseskategori, der omhandler fremmedgørelse fra selvet, hvor det fx ikke er hjemmevant i egne handlinger. Med afsæt i sin egen forskning, forklarer Andersen i forlængelse hertil:

”Interviewpersonerne *mærker*, at noget er meningsløst, ulogisk, ubehageligt, urimeligt eller grænseoverskridende, men i stedet for at handle ud fra disse oplevelser skubbes følelser og fornemmelser til side. Det synes så vanskeligt og angstfuldt for dem at være i en grundlæggende tvivl om, hvorvidt de overhovedet er i stand til at afkode verden adækvat [...] at de frasiger sig egne perceptioner og sansninger.” (Andersen, 2013, s. 33)

De tre risikofaktorer for stress relaterer sig til den accelerationsproces, der forøger hastigheden af livstempoet, som kommer til udtryk ved et øget antal handlinger over tid. Det accelererede

livstempo kan medføre, at det arbejdende menneskes opgaveliste forøges, således at fortroligheden og fordybelsen i disse tyndes ud, hvilket medfører en fremmedgørelse fra handlinger, der er Rosas tredje fremmedgørelseskategori, hvor oplevelse af 'ikke at føle sig hjemme' er herskende. Andersen taler ind i denne problematik, og afviser stress som udelukkende forårsaget af individuelle faktorer, fordi *"Overinvolvering, perfektionisme og arbejdsnarkomani synes derimod at være adfærd, som den moderne arbejdsorganisering både forudsætter, nødvendiggør og opfordrer til."* (Andersen, 2013, s. 46). I det næste afsnit vil jeg inddrage Brinkmann for at understrege Rosas forbindelse til problematikken om det utilstrækkelige menneske.

Brinkmann om acceleration og fremmedgørelse

Hvor Andersen skriver om det moderne arbejdslivs indretning, som en afgørende årsag til at mennesker bliver stressramte og fremmede for dem selv, forholder Brinkmann sig anderledes til dette, da han tager afsæt i en integrativ teori, der både forholder sig til stress som noget, der 'sker' med det arbejdende menneske i form af en humanistisk dehumanisering, og noget som det selv 'gør', der er karakteriseret ved en sygeliggørelse af hverdagslivet.

Brinkmanns påstand er, at stress har forandret sig fra at være noget særegent til at blive et generelt selvrapporert fænomen i hverdagen om det vanskelige liv, altså noget mennesker 'gør', hvilket vi kan forbinde til Rosas ovenstående perspektiver om fremmedgørelsen som negationen af det gode liv. Brinkmann kobler tilmed sine tanker direkte til Rosa (Brinkmann, 2013, s. 87), og forklarer:

"Jeg tror, at man mere bredt kan se stressdiskursens udbredelse som udtryk for, at den tilbyder sig som en naturlig fortolkningsramme for mennesker, der oplever, at de ikke kan følge med. Stress bliver dermed navn for det ubehag, som er forbundet med at leve i en socialt accelererende kultur." (Brinkmann, 2013, s. 88)

Hvis en sygeliggørelse af hverdagslivet er det arbejdende menneskes egen andel i forekomsten af stress, hvilket kan være en farlig og provokerende påstand, er det ikke-fremmedgjorte gode liv så overhovedet muligt? Hvis Rosa ret i, at autonomi er vanskeliggjort som følge af social acceleration, mener jeg, at Brinkmanns pointe kan forholdes hertil. Hvis en sygeliggørelse af livet er det, mennesket 'gør', kan det være vanskeligt at *omgøre* det ved at definere det gode liv for sig selv. Altså; hvis et menneskes personlige narrativ om sit eget liv indebærer en sygeliggørelse af det, efterlades der så plads i denne fortælling til, at livet kan være godt?

Men som Rosa også pointerer, foregår accelerationen bag om ryggen på mennesker, dvs. det er noget, der 'sker' med dem. Som Brinkmann forklarer hertil, hænger det "[...] sammen med dybe samfundsmæssige ændringer i retning af øget social acceleration samt arbejdslivsændringer, der ser humaniserende ud, men som i realiteten gør kravene på arbejdet mere totaliserende [...], diffuse [...] og magt-uigennemsigtige [...]." (Brinkmann, 2013, s. 91). For hvis det arbejdende menneske er uvidende om accelerationens totalitære kraft, altså som noget der 'sker' med mennesket, kan man få den tanke, at individet er prisgivet de kræfter, det er underlagt. Men hertil kommer Rosas resonansbegreb ind som fremmedgørelsens andet, der vil være i fokus i næste afsnit.

Fremmedgørelse og resonans

Jeg mener ovenfor at have etableret en forbindelse mellem Rosa og Arendts tanker uden dog at kunne sidestille dem. Rosa beskriver således fremmedgørelsen som en negation af det gode liv, mens Arendt tilkender tænkning, vilje og handlingsaktiviteten som mulighedsbetingelser for det meningsfulde. Hertil mener jeg at have forbundet Rosas tanker til den første del af denne opgave, som omtales "En samtidsdiagnose af det utilstrækkelige menneske". Konsekvensen af acceleration og fremmedgørelse beskriver Rosa som:

"Hvem vi er, og hvordan vi har det, afhænger af de kontekster, vi bevæger os i, og vi synes ikke længere at være i stand til at integrere disse kontekster i vores egen erfaring og handling. Det vil meget let kunne resultere i en 'udmattelse af selvet' eller ligefrem udbrændthed og depression."
(Rosa, 2014, s. 111)

Forbindelsen til utilstrækkelighedsfølelsen er ikke vanskelig at få øje på, men vi mangler dog at få undersøgt, hvorledes Rosas teori forbindes til det andet afsnit i denne første del, dvs. "En samtidsdiagnose af det meningsløse arbejde". Dette vil jeg i næstkommende afsnit råde bod på, da jeg mener, Rosas tanker om resonansbegrebet udfolder perspektiver, der kan modsvare det meningsfulde.

Hartmut Rosa: *Resonance*

Hvis fremmedgørelse forårsaget af social acceleration er negationen af det gode liv er vi nødt til at negere fremmedgørelsen gennem handling, hvilket først er muligt, når vi ved hvad, dets andet er, dvs. *hvilke* bestanddele af livet der ræsonnerer i os, så vi kan lykkes i den bestræbelse.

Rosa afslutter *Acceleration og fremmedgørelse* med at pointere, at ”*Hvad vi er fremmedgjort over for i kraft af hastighedens diktater, er ikke vores uforanderlige eller umistelige indre væsen, men evnen til at tilegne os verden.*” (Rosa, 2014, s. 113), hvormed mennesket befinder sig i det, der fremstår som en slags ’stum’ virkelighed. Hvad værre er, finder vi i det faktum, at ”*Alle nederlag, fejl og mangler falder direkte tilbage på det enkelte menneske. Det er udelukkende ens egen skyld, hvis man er ulykkelig eller ikke kan følge med.*” (Rosa, 2014, s. 114), hvilket kan relateres til oplevelsen af utilstrækkelighed. Udfordringen og byrden bliver således, at det står til det enkelte menneske at være ansvarlig for sit eget meningsfulde liv.

Et modsvar til dette beskriver Rosa som ”*Resonans forstået som fremmedgørelsens Andet.*” (Rosa, 2014, s. 116), og for nærværende afsnit vil vi forholde os til Rosas pointe:

”*Fremmedgørelsen over for verden og fremmedgørelsen over for en selv er ikke to særskilte ting, men to sider af samme sag. Det er den fremmedgørelse, der står tilbage, når ’resonans-akserne’ mellem selvet og verden klinger ud og forstummer.*” (Rosa, 2014, s. 111). En forståelse for forbindelsen mellem fremmedgørelsen og resonans, samt resonansakser, vil i det følgende derfor være i fokus i gennemgangen af udvalgte dele af Rosas *Resonance*.

Præcisering af fremmedgørelse

Tager vi afsæt i ovenstående beskrivelser af fremmedgørelse, og udfolder disse med Rosas redegørelse i *Resonance*, kan den forstummede metafor fortsættes: ”*In a state of alienation, the particular voices of these entities instead tend to become inaudible or inexpressive, with subject and world confronting each other as rigid or mute.*” (Rosa, 2019, s. 179). Således understreges det, at Rosas fremmedgørelsesbegreb omhandler en måde at relatere sig til verden på (Rosa, 2019, s. 178) – eller rettere sagt: en udebleven relation til verden. Når vores oplevelse af verden forstummes, er det således vores manglende relation til den, der er årsagen til fremmedgørelsen, altså resonansens andet. Betragter vi således fremmedgørelse som: ”*[...] alienation can be defined only in relation to another term, i.e. only when we are able to specify what a subject or community is alienated from – and thus what the ’other’ of alienation is.*” (Rosa, 2019, s. 175). Mennesket befinder sig følgelig i en forstummet verden, hvor det er fremmedgjort fra noget, hvortil Rosa understreger: ”*[...] it requires some idea of what is non-alienated, e.g. of what it is that constitutes ’true’ or ’proper’ life or work that is then lacking in contexts of alienation [...]*” (Rosa, 2019, s. 175). Der er således noget andet end fremmedgørelsen, dvs. noget sandt eller godt, hvorfor:

“The “other” of alienation must therefore be a different kind of relation – a relation of relatedness. I have sought to define resonance as just such a responsive, relevant relationship. This, then, is the central thesis of this book: resonance is the “other” of alienation.” (Rosa, 2019, s. 178).

Rosas resonansbegreb er derved kendetegnet ved en *relation of relatedness*, hvorved dets antitese, fremmedgørelsen, er karakteriseret ved det modsatte. I næste afsnit vil jeg udfolde Rosas tanker om *resonans*.

Hvad er resonans?

I *Acceleration og fremmedgørelse* antyder Rosa resonans som fremmedgørelsens andet, men det er først i selve bogen om *Resonance*, at begrebet for alvor foldes ud. Som anført ovenfor omhandler resonans individets måde at relatere sig til verden på, hvilket også er styrken ved resonansbegrebet, fordi *“There can be no doubt that the concept of resonance is a highly suitable metaphor for describing the qualities of relationships, and that it moreover offers enormous potential for analyzing how human beings relate to the world in nearly every area of life.”* (Rosa, 2019, s. 164). Når mennesker relaterer sig til noget i verden, understreger Rosa resonansbegrebet, som et hvor *“Two bodies react or “respond” to each other’s oscillatory impulses (responsive resonance), which after a certain period of time may result in them oscillating in sync with each other (synchronous resonance).* (Rosa, 2019, s. 166). Resonans ses derfor ikke udtrykt ved to mennesker, der befinder sig i det samme rum uden at have noget med hinanden at gøre. Hvis de derimod forholder sig til hinanden, fx ved at tale sammen, eller indgå i rytmisk samspil, er relationen kendetegnet ved responsivitet, der kan resultere i synkronisitet. Herved differentierer Rosa resonansbegrebets relation fra det fremmedgjorte menneskes forstummet relation til verden.

Det gældende for resonans er derfor: *“The core idea here is that the two entities in relation, in a vibratory medium (or resonant space), mutually affect each other in such a way that they can be understood as responding to each other, at the same time each speaking with its own voice.”* (Rosa, 2019, s. 167). Det ‘at tale med sin egen stemme’ udelukker derved en passivitet fra mennesket i relationen, da det er vanskeligt at føre en *samtale* eller indgå i et *samspil* uden selv at bidrage til det. Når Rosa arbejder med sit resonansbegreb og menneskets dertilhørende relation til verden, understreger han: *“With respect to a theory of human relationships to the world, then, resonance describes a mode of being-in-the-world, i.e. a specific way in which subject and world come into relation with each other [...]”* (Rosa, 2019, s. 166). Rosa tager således afsæt i menneskets *væren-i-*

verden, dvs. hvordan det enkelte individ og verden positionerer sig i forhold til hinanden, men eftersom relationen heri er central, beskrives forholdet også "[...] as a specific mode of relation – i.e. a specific way of being-related-to-the-world – in which the world or at least some segment of it is experienced as responsive [...]" (Rosa, 2019, s. 169).

Selvom mennesket er placeret som en *væren-i-verden*, er det dog en mindre præcis beskrivelse end *væren-relateret-til-verden*, fordi resonans tillægger relationen til verden som primær karakter. Det er således utilstrækkeligt for os blot at være *i* verden, vi skal også *relatere* os til den, hvis vi skal opleve resonans og dermed ikke-fremmedgørelse. I forhold til relationen til verden pointerer Rosa, at:

"[...] resonant experiences are fundamentally tied to the affirmation of strong evaluations, occurring when and where subjects come into contact with something in the world that constitutes for them an independent source of value, that confronts them as valuable and important *as such* and *concerns them in some way*. (Rosa, 2019, s. 170)

Følgelig er resonante oplevelser forbundet til de tanker, mennesker gør sig om det liv, de gerne vil leve, fordi "[...] resonant experiences are only possible where we act in accordance with our strong evaluations, where our cognitive and evaluative maps converge with our being or behavior." (Rosa, 2019, s. 170). I forlængelse hertil følger en central pointering, fordi "[...] one of the key hypotheses of this book is that resonance is not an emotional state, but a mode of relation." (Rosa, 2019, s. 168). Således kan både positive og negative følelser give resonante oplevelser, da det er relationen, der er i fokus. Det er også derfor, Rosa mere præcist formulerer den kognitive og evaluerende kortlægning som "[...] in moments of resonance, "what is" and "what ought to be" tend to coincide – and that applies as well even when "what is" takes us completely by surprise and we have to spontaneously readjust our map of what ought to be [...]" (Rosa, 2019, s. 170). Så hvis en kvinde eksempelvis skal begrave sin elskede mand, vil situationen næppe være fyldt med glæde, men den kan godt ræsonnere hos hende, fordi der kan være omstændigheder, fx et smertefuldt sygdomsforløb, der gør, at begravelsen kan give en resonant oplevelse. Kvinden kan eksempelvis tænke "Det var godt, at han endelig fik fred", hvilket vil være realiseringen af "hvad burde være" med "hvad er". Den kognitive og evaluerende kortlægning af relationer viser os to ting ifølge Rosa, at resonans skal forstås:

”[...] as a basic human capacity and need. From this we can draw two descriptive conclusions. *First*, human subjectivity and social intersubjectivity basically develop via the establishment of fundamental resonant relationships. [...] *Second*, human beings are existentially shaped by their longing for resonant relationships.” (Rosa, 2019, s. 171)

For så vidt at Rosa har forklaret, *hvad* resonans er, og *hvordan* det bevirker, at det enkelte menneske kan indgå meningsfuldt i en relation til sin omverden, har vi endnu til gode at få forklaret i, *hvilke* bestanddele af livet resonansen skal foregå. Hertil forklarer Rosa, at ”[...] *resonance requires a vibratory medium [...]; resonant relationships are possible only in mutually accommodating resonant spaces.*” (Rosa, 2019, s. 171), hvorfor resonansakser vil være omdrejningspunktet i næste afsnit.

Resonansakser

Ifølge Rosa er det ”[...] *along such axes of resonance that subjects are able to repeatedly affirm their resonant relationships, and individual axes of resonance typically form in culturally established resonant spaces [...]*” (Rosa, 2019, s. 172), hvilket medfører, at resonant stabilitet har afgørende betydning. Resonante oplevelser, der blot er enkeltstående, eller lejlighedsvist forekommende, vil ikke på tilstrækkelig vis skabe denne gentagende resonante oplevelse. Hvis et barn oplever samvær med venner som en resonant oplevelse, vil det ikke være tilfredsstillende, hvis det kun skete én gang, fordi den gentagende bekræftelse af den resonante oplevelse, dvs. venskaber udtrykt ved samvær, er central. Såfremt betydningen af resonansakser ikke er tydelig, understreger Rosa:

”The muting of all axes of resonance would here represent an extreme form of existential individual or cultural alienation, while the genuine stability of axes of resonance as well as of the resonant experiences they make possible would be capable of generating something like an existential *certainty of resonance* that endures beyond any individual resonant experience [...]” (Rosa, 2019, s. 173-174)

Hvis barnet således oplever sig fremmedgjort i et venskab, er det en forstummende oplevelse, altså det som Rosa beskriver som eksistentielt fremmedgørende, men hvis barnet gentagende gange kan bekræfte venskabet, vil det medføre en såkaldt *resonanssikkerhed* for barnet. Denne resonanssikkerhed afhænger af, hvilken kontekst det enkelte individ bevæger sig i, og vedrører derfor også ”[...] *a specific mode of relating to the world, a particular way in which subject and*

world come to relate to each other. [...] Resonant relationships thus vary according to the resonating segment of world involved.” (Rosa, 2019, s. 195), hvortil Rosa præsenterer sine tre resonansakser:

“[...] I proposed distinguishing between three different kinds of resonant relationships: *horizontal* relationships, which include social relations such as friendships as well as familial, romantic, and even political relationships; somewhat cumbersome *diagonal* relationships to the world of things; and finally *vertical* relationships to life, existence, or the world as a whole [...]” (Rosa, 2019, s. 195)

For indeværende opgave finder jeg det hverken relevant og formidlingsmæssigt nødvendigt at redegøre for Rosas beskrivelser af hhv. de horisontale akser om familie, venskab og politik (Rosa, 2019, s. 202-225), de diagonale akser om objekter, arbejde, skole og sport samt forbrug (Rosa, 2019, s. 226-257), eller de vertikale akser om religion, natur, kunst og historie (Rosa, 2019, s. 258-304), da jeg mener, fokus skal findes andetsteds. Af hensyn til den igangværende undersøgelse forholder jeg mig primært til, *hvilke* resonansakser der muliggør en relation til verden, og ikke hvordan hver enkelt akse udfolder sig i detaljer.

De omtalte resonansakser præsenterer sig følgelig for mennesker som potentialer, i hvilke det enkelte individ kan opleve en meningsfuld relation. Disse muligheder er ikke allestedsnærværende for alle mennesker i alle samfund, fordi: *“Every society or social formation is defined by the ways in which it forms and prestructures how subjects relate to the world in these three ways, establishing specific cultures, spheres, or spaces of resonance.”* (Rosa, 2019, s. 195). Nogle steder i verden, fx bibelbæltet i det syd-sydøstlige USA, forefindes der kulturelle strukturer, der bedre muliggør en vertikal resonansoplevelse til Gud, hvilket modsat ikke findes i dele af verden, hvor ateisme er mere udbredt. I forlængelse hertil forklarer Rosa, at resonans *“[...] is always a dynamic event, the expression of a vibrant responsive relationship that can be seen perhaps most splendidly when a person’s eyes light up.”* (Rosa, 2019, s. 196), ud fra hvilke vi hertil kan kontrastere fremmedgørelse, som resonansens andet. Når et barn ud fra den horisontale akse oplever et resonant venskab forme sig, vil dets øjne lyse op, mens dets blik vil forekomme uden en gnist eller gejst, hvis det samme venskab viser sig som fremmedgørende.

De forskellige resonansakser skal dog ifølge Rosa ikke ses som adskilt fra hverandre, hvilket ud fra en hverdagsbetragtning også vil forekomme besynderligt, eftersom *“The boundaries drawn between individual spheres of resonance will almost always be somewhat artificial; [...] horizontal*

as well as vertical and diagonal resonant relationships are all at stake.” (Rosa, 2019, s. 200). For en præst kan alle tre resonansakser således være i spil; selve jobbet som præst (den diagonale), venskabet med degnen (den horisontale) og relationen til Gud (den vertikale). En bevidsthed om en kunstig skillelinje mellem resonansakserne er dog befordrende mht. at implementere en praksisanvendelse af dem, fordi:

“The subjective, objective, and social worlds are all always involved whenever we speak of relationships to the world in a broader sense. Both metaphorically and conceptually, the concept of resonance resists the notion of dividing up the relationship between self and world.” (Rosa, 2019, s. 200)

Rosa forekommer her at understrege, hvor uladsiggørligt det forekommer for et menneske at spalte sin person i flere dele uden, at disse hænger sammen. Når resonansbegrebet modstår denne spaltning af mennesket, er det følgelig umuligt, at resonansakserne ikke indvirker på hinanden i en dynamisk proces. I det næste afsnit vil jeg udfolde ovenstående betragtninger i vores tankeeksperiment med Preben.

Case om Preben ift. resonans

Hvis vi tager afsæt i tidligere beskrivelse af Prebens case, kunne han, som følge af det accelererende livstempo, ikke få sin leder, Flemming, i tale om den meningsløse situation, fordi dennes præstationsmæssige prioritering begrænsede sig til samtaler om konkurrencefordele. Som følge heraf blev Preben fremmedgjort fra sine handlinger, så han ikke oplevede at være fortrolig med det, han lavede, og ej heller følte sig hjemmevant i sin egen verden, hvilket medførte, at han frivilligt udførte handlinger, som han ikke rigtigt ville. Det store spørgsmål er følgelig, om Rosas resonansbegreb og resonansakser giver håb for Preben eller ej.

Prebens fremmedgørelse medfører, at hans verden er forstummet, dvs. han relaterer ikke til den, og den relaterer sig ikke til ham. Preben oplever således ikke at være synkroniseret med sit arbejdsliv, fordi der ikke er nogen relation mellem det og ham. Rosa forklarer, at resonante oplevelser omhandler en bekræftelse af de stærke evalueringer, mennesket gør sig, og i Prebens tilfælde vil det ikke lykkes som mellemløbet uden at skulle arbejde sig selv ihjel, og ikke have tid til at gøre det, han virkelig holder af. Prebens tanker om ”hvad der burde være” harmonerer således ikke med ”hvad der er”, hvorfor han ikke har mulighed for at handle i overensstemmelse med sine evalueringer over, hvordan hans arbejdsliv burde se ud. Som beskrevet ovenfor forklarer Rosa, at

resonante relationer har afgørende indvirkning på menneskets eksistentielle udvikling, hvilken er gået i stå for Preben i sit arbejde. En måde at løse dette på er vha. resonansakserne, hvortil jeg ikke vil forholde mig til de horisontale, der angår sociale relationer, eller de vertikale, hvor livet og eksistensen er i fokus. Jeg finder derimod den diagonale resonansakse for central i Prebens tilfælde, da den bl.a. omhandler arbejde.

Prebens tilfælde er ikke et, hvor han kan, som Rosa forklarer, gentage og bekræfte resonante oplevelser, hvilket medfører, at Prebens evalueringer af ”hvad der burde være” næppe kommer til at falde sammen med ”hvad der er”. Så hvad er løsningen for Preben? Ganske enkelt, i metaforisk forstand, har han to muligheder; begå mytteri og kast kaptajnen, altså lederen, over borde, eller forlad selv den synkende skude. Det kan virke drastisk, men tager man Rosas advarsel, der omhandler eksistentiel fremmedgørelse som følge af stumme resonansakser, alvorlig, virker Preben ikke til at have andet valg, hvis han vil ud af den meningsløse situation. Det virker ikke plausibelt, at Preben under sin nuværende leder, eller i det pågældende firma, vil kunne skabe en forandring, der gør, at arbejdslivet kan blive meningsfuldt. I det næste afsnit vil jeg diskutere ovenstående betragtninger om resonans.

Diskussion af *Resonance*

Accelerationens fremmedgørende stumme aspekt finder sit modsvar i resonansbegrebet, der tager afsæt i menneskets relation til verden, hvori entiteter responderer på hverandre i et resonant rum. I det resonante rum, forklarer Rosa, falder ’hvad der er’ sammen med menneskets evaluering om ’hvad der burde være’, således at menneskets *væren-relateret-til-verden* ræsonnerer med dets *væren-i-verden*. I det resonante rum fordres der et medium for resonansoplevelsen, hvilket kan ske ud fra de horisontale, diagonale og vertikale resonansakser, hhv. eksemplificeret ved fx familie, objekter og religion, hvortil “[...] *individual axes of resonance each have a single primary reference point – individual fields or spheres of action primarily concern one particular way of relating to the world.*” (Rosa, 2019, s. 200). De enkelte resonansakser muliggør derved, at mennesket tilbagevendende kan bekræfte den resonante relation til fx venner, arbejde og naturen for derved kontinuerligt at skabe en resonanssikkerhed.

Hvor Rosa tidligere tydeliggjorde de negative følgevirkninger af acceleration og fremmedgørelse, finder vi tværtimod, at han med sit resonansbegreb udstiller et potentiale med hvilket, det enkelte menneske kan indgå i et resonant forhold til verden på. Jeg finder det derfor nærliggende at vende tilbage til to af denne opgaves første udvalgte artikler. Jeg mener, at Hjortkjær

og Prætorius' tidligere anførte tanker kan udfolde resonansbegrebet for vores igangværende undersøgelse om det utilstrækkelige menneske i det meningsløse arbejde.

Hjortkjær og resonans

Hjortkjærs *Utilstrækkelig* beskriver et billede af det unge menneske, som vi ovenfor har koblet sammen med det stressramte arbejdende menneske. Kendetegnende for utilstrækkelighedsfølelsen var, som tidligere beskrevet, for det første følelsen af aldrig at have gjort nok kombineret med en indsats for at gøre alting rigtigt. For det andet giver dette en følelse af aldrig at kunne nå i mål, dvs. der findes ikke et såkaldt *nokpunkt*. Utilstrækkelighedsfølelsen efterlader derfor mennesket i en udmattet tilstand, fordi det konstant forsøger at efterleve idealerne, der per definition er uopnåelige i påbudskulturen. Ifølge Hjortkjær er det, som følge af påbudskulturens moraliseren, derfor, de unge mennesker bliver psykisk syge, hvis optik, jeg mener, vi med rette kan overføre på det arbejdende menneske.

Hvis vi indledningsvist kort spejler Hjortkjærs utilstrækkelighedsbegreb med Rosas accelerations- og fremmedgørelsesbegreb, er der ligheder. De idealer, der, hos Hjortkjær, får det unge menneske til at aspirere mod noget, som det dels aldrig kan opnå, og dels ikke er noget, som det unge menneske selv ønsker, finder vi tilsvarende hos Rosa i accelerationen, der foregår bag menneskets ryg som en underliggende drivkraft i samfundet. Derfor kan man argumentere for, at utilstrækkelighedsfølelsen ikke er langt fra fremmedgørelsesfølelsen. Kan man fx ikke forestille sig, at en fremmedgjort person på visse punkter kan føle sig utilstrækkelig, eller at en person, der oplever sig som utilstrækkelig, også føler sig fremmedgjort fra de handlinger, vedkommende ikke gør godt nok. Spørgsmålet er herefter, om Hjortkjær kan siges at have visse ligheder med Rosas resonansbegreb.

For at gentage, omhandler Rosas resonansbegreb menneskets relation til og med verden, dvs. det er et gensidigt dynamisk parløb, hvor hver entitet taler med sin egen stemme. Siger Hjortkjær noget tilsvarende? Hvis man kan sige, at Rosas resonansbegreb spiller et håb ud for det fremmedgjorte menneske, der kan finde relationer ad resonansakserne, gør Hjortkjær det tilsvarende mod slutningen af *Utilstrækkelig*. I min optik bruger han blot et andet vokabular. Kernen i Hjortkjærs samtidskritik bunder i den utilstrækkelighedsfølelse, som de moraliserende påbud medfører, men pointerer, at der er to slags påbud. De første er de udmattende påbud, fordi det er:

”[...] dem, der kommer udefra, som moralske opsange eller moralske anklager. Som mere eller mindre direkte antyder, at der er en fejl eller mangel hos dig. [...] Den slags påbud halser man

altid bagud i forhold til, og derfor udmatter de. De efterlader dig med en nagende og ængstelig følelse af, at du som menneske aldrig er god nok. At du er ussel.” (Hjortkjær, 2020, s. 106)

De udmattende påbud trækker kun fra mennesket, men lægger ikke noget til – det gør de opbyggelige påbud derimod, fordi det:

”[...] er dem, der omvendt får dig til at føle dig opløftet, og som - selvom de føles tunge og næsten uoverkommelige - alligevel ikke føles som en byrde. De opbyggelige påbud er dem, der får dig til at ranke ryggen og fylder dig med en følelse af ansvar og værdighed. Det interessante er, at de opbyggelige påbud ikke kræver mindre af dig, og de afføder heller ikke mindre utilstrækkelighed end de udmattende. Men de opbygger lige så meget *mod* som de afkræver *ansvar*. Det opbyggelige påbud er et, du på én gang aldrig vil kunne opfylde, men som samtidig giver dig *modet* til at blive ved med at forsøge.” (Hjortkjær, 2020, s. 106)

Således er idealer per definition ikke ødelæggende at aspirere mod, eftersom målet ikke er ”[...] at fjerne utilstrækkelighedsfølelsen. Målet er at finde de idealer, det er værd at være utilstrækkelig overfor.” (Hjortkjær, 2020, s. 105-106). Så når Rosa beskriver, at en evaluerende kortlægning, der harmonerer med en tilsvarende adfærd, er afgørende for resonante oplevelser, modsvarer Hjortkjær dette med: “*Det kan godt være, at det ikke er din skyld, men det er dit ansvar.*” (Hjortkjær, 2020, s. 109) – her underforstået; det er ikke din skyld, at du lever i et samfund med en påbudskultur, der får dig til at føle dig utilstrækkelig, men det er dit ansvar, hvad du vil gøre ved det, eller med Rosas ord; indgå i resonante frem for fremmedgørende relationer. I det næste afsnit vil jeg forholde Rosas resonansbegreb med Prætorius’ tanker.

Prætorius og resonans

Som gennemgået tidligere i denne opgave tager Prætorius afsæt i det u hensigtsmæssige i, at sygefraværet, som følge af et dårligt arbejdsmiljø, stiger, hvortil hun pointerede tre betragtninger angående stress som potentiel forklaring hertil. De tre betragtninger angår for det første ligheden mellem arbejdsrelaterede belastningsreaktioner og traumeforvoldende hændelser, der neurologisk set modsvarer livstruende situationer. For det andet pointerer hun arbejdet som fremmedgørende for den stressbelastede, hvor denne har brug for at komme ’hjem’ til sig selv. Den tredje anskuelse omhandler såkaldt ’dobbeltbindende situationer’, hvor det arbejdende menneske vil handle forkert, ligegyldigt hvad det gør i disse henseender, hvilket kan have skadesvoldende følger.

Jeg mener ikke, Rosa vil være uenig med Prætorius' betragtninger vedrørende det problematiske i et arbejdsmarked, der i stigende grad gør mennesker syge, da han mener, "*[...] at identificering af sociale patologier er et overordnet mål, ikke kun for kritisk teori, men for samfundsfilosofi i det hele taget.*" (Rosa, 2014, s. 60), og med Rosas kritik af samfundets accelerationsproces, der også indvirker på det arbejdende menneske, vil der næppe være en kontrast her. Tilsvarende ser jeg ej heller nogen oplagt grund til at anføre en kontrast fra Prætorius' to første betragtninger, hhv. belastningsreaktionen som en neurologisk set traumeforvoldende hændelse, og behovet for at komme 'hjem' til sig selv pga. fremmedgørelse fra arbejdet. Jeg ser dog en kontrast til Rosa i Prætorius' tredje betragtning om dobbeltbindende situationer.

Jeg er enig med Prætorius i, at dobbeltbindende situationer kan være altødelæggende for det belastede menneske og eventuelt resultere i kronisk stress, men jeg er dog uenig med hende i, at mennesket ikke kan lære at være i dem. Det medfører ikke, at mennesket, som Prætorius advarer imod, skal internalisere de krav, der resulterede i belastningsreaktionen, da det vil ende i fremmedgørelse. Men det medfører dog ej heller, at mennesket ikke kan gøre noget ved situationen, dvs. forandre den. Det ligger dog heller ikke implicit i de dobbeltbindende situationer, at de er objektivt gældende, dvs. at det subjektive forhold spiller ind i, hvorvidt en dobbeltbindende situation er patologisk. Det ligger netop i Rosas resonansbegreb, at relationen er central i forholdet mellem de entiteter, der responderer på hinanden. Og eftersom fremmedgørelsen er kendetegnet ved en relation, der er forstummet, kan det tænkes, at problemet i den dobbeltbindende situation netop er det ikke-resonante.

En af Rosas resonansakser, den diagonale, omhandler netop arbejde, men i selve arbejdet ligger også potentialet for den horisontale resonansakse, der omhandler mellemmenneskelig kontakt. Løsningen på en dobbeltbindende situation kan således være *ikke* at komme hjem til sig selv, men netop at udvikle resonante oplevelser i sit arbejde med de mennesker, vedkommende har som kolleger. Prætorius giver dog udtryk for tanker, der kan virke åndsbeslægtet med Rosa, når hun skriver "*Hos mennesker udgør det, vi mener med klangbund og resonansrum, et uendelig komplekst samspil mellem ikke blot fysiske, men også mentale og følelsesmæssige dimensioner af menneskets væren, personlighed og udtryk.*" (Prætorius, 2013, s. 185). Dette forekommer ikke langt fra Rosas tanker om resonans og resonansakser, og Prætorius advarer også imod, at fremmedgjorte mennesker risikerer "*[...] at udvikle en mangelfuld kontakt med sin unikke klangbund og sit eget fysiske, psykiske og åndelige udtryksrum.*" (Prætorius, 2013, s. 188).

Man kan således kritisere Prætorius for at placere skylden hos den eksterne påvirkningskraft, fx accelerationssamfundet, arbejdspladsen eller lederen, men uden at tilkende det belastede subjekt

nogen handlekraft eller evne til at forandre den uhensigtsmæssige situation. Og i det henseende er der ikke meget håb tilbage, eller, som Hjortkær formulerer det, noget ansvar for at gøre noget ved det. I den næste del vil jeg sammenfatte denne opgaves to centrale teorier fra Arendt og Rosa, fordi jeg netop mener, der er håb for det utilstrækkelige menneske i det meningsløse arbejde.

Et udkast til en løsning for det utilstrækkelige menneske i det meningsløse arbejde

I denne opgave har jeg indledningsvist beskrevet en samtidsdiagnose af det utilstrækkelige menneske og en samtidsdiagnose af det meningsløse arbejde. Ud fra denne betragtning lå det klart, at et svar på de dårligheder, som arbejdet kan påføre mennesket, må have en eksistentiel forankring med et todelt fokus. For det første skal det arbejdende menneske have et værn mod oplevelsen af utilstrækkelighed i et meningsløst arbejde, og for det andet skal det arbejdende menneske have muligheden for at føle sig tilstrækkelig i et meningsfuldt arbejde. For at svare på denne problematik har jeg taget afsæt i Arendts tanker fra *Menneskets vilkår*, *Eichmann i Jerusalem – en rapport om ondskabens banalitet* og *Åndens liv*, og anvendt Rosas betragtninger fra *Fremmedgørelse og Acceleration* samt *Resonance*. I det følgende vil jeg sammenflette disse betragtninger i en potentiel løsning for det utilstrækkelige menneske i det meningsløse arbejde. Jeg lægger ud med Arendt.

Hannah Arendt og frihedens potentiale

Arendts tanker har vist sig at være vanskelige at forene med det moderne arbejdsliv, men hvis vi starter med *Menneskets vilkår*, viser den største problematik sig ved, at Arendt adskiller de tre aktivitetsformer uden, at de integreres med hinanden. Det er således vanskeligt at overføre Arendts terminologi til det virkelige liv, men det er dog heller ikke her, hendes analytiske styrke ligger. Styrken ligger i pluralitets- og natalitetsbegrebernes forbindelse til handlingsaktiviteten, der tilsammen sikrer menneskets frihed. Pluraliteten er forankret i mangfoldigheden af andre, og frihedens potentiale er således muligheden for at negere de dele af livet, som mennesket vil være foruden, og her ser vi forbindelsen til vores problematik.

Arendt viser os dog med sin Eichmann-karakteristik, at tankeløshed kan stå i vejen for friheden, da Eichmann i sin virkelighedsfjerne funktionærstilling ikke indså det, han gjorde, dvs. han var tankeløs, fordi han ikke var eftertænksom. Eichmann var ikke tankeløs, fordi han var ond, han var ond, fordi han var tankeløs – deri ligger banaliteten. Hvis det skal lykkes for mennesket at

bruge sin frihed til at negere det utilstrækkelige og meningsløse, kan det ikke lade sig gøre, hvis det er tankeløst, da det således aldrig vil blive bevidstgjort om den eksistentielle problematik.

Med *Åndens liv* har Arendt vist os, at mennesket, dels ved at tænke og dels ved at ville, kan skabe de forudsætninger, der gør, at mennesket ikke handler tankeløst. For det første har tænkning en undergravende effekt på alt etableret, for når vi trækker os tilbage fra fænomenernes verden, kan vi stoppe vores handlinger og tænke efter om det, vi har gjort, er det, vi *burde* gøre. Tænkningens passivitet forudsætter en indre dialog med sig selv, hvor mennesket kommer i overensstemmelse med sig selv, og derefter handler efter det, som det finder rigtigt ud fra sin samvittighed.

Tænkningen ser tilbage på det, der *er* sket, mens viljen ser fremad mod det, der *skal* ske, altså den vil realisere sine tanker og gøre dem til virkelighed i fænomenernes verden. Viljen kan derved ødelægge det eksisterende eller skabe fremskridt.

En mulig definition af frihedens potentiale, hvis det kobles til den første eksistentielle forankring, kan formuleres som følger. Tænkningen er den åndelige evne, der gør det muligt for os at blive klar over, *hvorfor* vi oplever at være utilstrækkelige i et meningsløst arbejde, mens det er viljen, der er den åndelige evne, der bevidstgør os om, *hvad* vi skal gøre, og *hvordan* det skal effektueres. Således er viljen den drivkraft, der sætter handlingsaktiviteten i gang, hvilken kun er mulig i en pluralitet af andre mennesker, hvor vi kan tale og afsløre os for hinanden, så vi derved kan muliggøre den frihed, der fordres, for at vi kan negere utilstrækkelighedsfølelsen og oplevelsen af det meningsløse. Arendt har dog ikke beskrevet, *hvilke* koordinater vi skal navigere efter for at føle os tilstrækkelige i et meningsfuldt arbejde, hvortil Rosa har vist sig hjælpsom.

Hartmut Rosa og det resonante potentiale

Den utilstrækkelighed og meningsløshed, som det arbejdende menneske kan opleve i sit arbejde, har Rosa vist os, kan have en forbindelse til den fremmedgørende effekt, som accelerationen af vores samfund har medført. Særligt har accelerationen af livstempoet vist sig som underminerende for arbejdslivet, da det afkræver det arbejdende menneske at øge sine handlinger, dvs. produktionsniveauet, over tid, således at det indgår i en præstationskultur, der er drevet af konkurrence. Rosa viser os, at accelerationen foregår bag om ryggen på os som en magt, vi ikke er klar over. Det bliver derfor vanskeligt for os selv at skabe de rammer for vores liv, vi vil, da vi bliver fremmedgjorte over for de handlinger, vi udfører, så det vi gør, ikke rigtig er det, vi har lyst til at gøre. Hvis vi skal føle os hjemmevante i vores liv, har Rosa vist os, at vi skal fokusere på fremmedgørelsens andet, altså resonans.

Hvis fremmedgørelsen medfører at, verden opleves som forstummet og uden kontakt til det eksistentielle i mennesket, forklarer Rosa os, at resonans er oplevelsen af at være i en relation til verden, hvor vi og verden responderer på og synkroniseres med hinanden. Vi kan dog kun være i en relation til verden, hvis vi kan handle i overensstemmelse med vores tanker om det gode liv, hvor ”hvad der er” og ”hvad der burde være” falder sammen. Rosa har herved forklaret os, at resonante oplevelser er mulige, hvis ikke vi kun er en *væren-i-verden*, men også er *væren-relateret-til-verden*. Dette er således resonansbegrebet, der gør det muligt for os at føle tilstrækkelighed og meningsfuldhed i verden, hvortil resonansakserne beskriver, *hvilke* koordinater vi skal navigere efter.

Den af de tre resonansakser, som Rosa præsenterer os for, der gør, at vi finder potentialet for at føle os tilstrækkelige i et meningsfuldt arbejdsliv, er den diagonale resonansakse, som bl.a. forholder sig til arbejdet. Modsat Arendts aktivitetsdimensioner er Rosas resonansakser mere elastiske og forudsætter nærmest, at de har et indbyrdes dynamisk forhold til hinanden, hvis et sandt resonant liv skal udfoldes. Resonansakserne gør, at vi kan gentage og bekræfte de dele af arbejdslivet, som vi oplever som resonante, hvilket skaber den resonanssikkerhed, der skal til for at undgå den eksistentielle fremmedgørelse, der sker, hvis alle akserne forstummer.

Hvis vi skal koble det resonante potentiale til vores anden eksistentielle forankring, kan det defineres således. Resonansbegrebet gør det muligt for os at identificere, *hvilke* dele af arbejdslivet vi skal indgå i en resonant relation til, hvor vores koordinater for ”hvad der burde være” falder sammen med ”hvad er”, dvs. hvor vores forestilling om en følelse af tilstrækkelighed og oplevelse af meningsfuldhed kendetegner arbejdslivet. Kan vi gentage og bekræfte denne oplevelse via den diagonale resonansakse, kan vi opnå en resonanssikkerhed, vi kan navigere sikkert efter fremadrettet. Med afsæt i definitionen af frihedens potentiale og det resonante potentiale, vil jeg i det næste udlægge et udkast til en løsning for det utilstrækkelige menneske i det meningsløse arbejde.

[Et udkast til en løsning](#)

Arendts frihedstænkning og Rosas resonansbegreb er, på visse punkter, komplementære terminologier, der gør det muligt for det arbejdende menneske at *negere* det utilstrækkelige og det meningsløse. Frihed og resonans, der er antiteser til hhv. det totalitære og det fremmedgjorte, er på hver sin måde den potentielle negation af det, vi ikke anser for det meningsfulde eller gode liv. Så når Preben vælger at bruge sin frihed til at indgå i resonante relationer, udløser han potentialet for at føle sig tilstrækkelig i et meningsfuldt arbejde, hvilket medfører, at han skal *negere* den

organisationsstruktur, der er herskende i det IT-firma, hvor han er mellemlider – enten ved at forandre det eksisterende eller ved at forlade det til fordel for noget andet. Løsningen på vores igangværende problematik kan således forekomme at gå ad negationens vej, hvor Arendts frihed afviser det meningsløse og Rosa siger ”nej” til det fremmedgjorte. Arendt og Rosas tanker kan dog anskues fra en anden vinkel, som jeg finder befordrende for vores undersøgelse i et bredere perspektiv.

Hvis det utilstrækkelige menneske i det meningsløse arbejde bruger sin frihed til at *negere* de dele af arbejdslivet, der ikke ræsonnerer hos det, medfører den frihed også muligheden for at *konfirmere* det, det kan indgå i en resonant relation med. Både Arendt og Rosa beskriver med hhv. viljesbegrebet og resonansbegrebet muligheden for at bekræfte det meningsfulde eller det gode liv, om end Rosa, med sine resonansakser, gør det i mere udtalt grad. Det kan virke som en selvfølgelighed, at negation og konfirmation er to sider af samme sag, og i sagens natur har de også det samme sigte. Det kan samtidig virke som en floskel at sige ”glasset er ikke halvt tomt, men halvt fuldt”, med henvisning til hhv. negationen og konfirmationen, og lad mig for en god ordens skyld cementere min pointe; jeg mener *ikke*, at Arendt og Rosa mangler blik for konfirmationens potentiale, de nævner den blot ikke i særlig grad, da deres forfatterskab hhv. er skrevet ud fra en negation af det totalitære og patologiske. Jeg vil derfor understrege, at der mangler en tydeliggørelse af den nuance, der ligger i konfirmationens potentiale, og lad mig afslutte med et sidste kort tankeeksperiment om Preben for at tydeliggøre pointen.

Hvis Preben ønsker at skabe et arbejdsliv, hvor hans tanker om ”hvad der burde være” falder sammen med ”hvad der er”, vil jeg mene, at der er størst mulighed for, at Preben lykkes i sine bestræbelser, hvis han både har fokus på at *negere* det meningsløse og *konfirmere* det meningsfulde. Ved at inkorporere den nuance der omhandler konfirmationen, mener jeg, at Preben kan udnytte det potentiale, som håbet også bibringer.

Konklusion

I denne opgave har jeg haft til hensigt at undersøge de negative følgevirkninger som arbejdet kan medføre for mennesket. Til dette formål har jeg, ud fra fænomenet stress som en konsekvens af den moderne indretning af arbejdslivet, erfaret, at en samtidsdiagnose om det utilstrækkelige menneske har en forbindelse til en samtidsdiagnose om det meningsløse arbejde. Som følge af disse diagnoser har det været min hensigt at svare på en dobbeltbundet fordring, der er eksistentielt forankret, hvor det arbejdende menneske dels skal kunne værne sig mod utilstrækkelighedsfølelsen i et arbejde, der

opleves meningsløst, og dels kunne muliggøre, at det kan føle sig tilstrækkelig i et meningsfuldt arbejde.

Til at undersøge problematikken har jeg inddraget Hannah Arendts tanker om *vita activa* og *vita contemplativa*, der er en frihedstænkning, som muliggør, at det arbejdende menneske kan *negere* de arbejdssituationer, der giver vedkommende en følelse af utilstrækkelighed og en oplevelse af meningsløshed. Derefter har jeg anvendt Hartmut Rosas tanker om *acceleration*, *fremmedgørelse* og *resonans*, da de forklarer, at det arbejdende menneske kan gentage og bekræfte resonanssikre relationer til verden, der gør, at vedkommende kan *negere* de fremmedgørende oplevelser forårsaget af den sociale acceleration.

Endelig har jeg afsluttet med at pointere, at friheden og resonansen, som hhv. Arendt og Rosa beskriver, stiller det arbejdende menneske i udsigt at *konfirmere* de dele af livet, som understøtter følelsen af tilstrækkelighed og meningsfuldhed. Hertil falder den sidste pointe, der er forankret i et opbyggeligt håb fremfor en ødelæggende tvivl; det er måske ikke det arbejdende menneskes *skyld*, at det føler sig utilstrækkeligt i et arbejde, der opleves meningsløst, men det er det arbejdende menneskes ansvar, hvad det vil gøre ved det.

Bibliografi

- Albæk, M. (2018). *Ét liv, én tid, ét menneske*. København: Gyldendal.
- Andersen, M. F. (2013). Når omfavelse bliver til kvælertag: Hvordan kan arbejdet blive til et spørgsmål om liv eller død? I M. F. Andersen, & S. Brinkmann (red.), *Nye perspektiver på stress*. Aarhus: Forlaget Klim.
- Arendt, H. (2005). *Menneskets vilkår*. København: Gyldendal.
- Arendt, H. (2008). *Eichmann i Jerusalem - en rapport om ondskabens banalitet*. København: Gyldendal.
- Arendt, H. (2019). *Åndens liv*. Aarhus: Klim.
- Brinkmann, S. (2009). Identiteten på arbejde - en kritik af koblingen mellem identitet og moderne arbejdsliv. I C. L. Eriksen, *Det meningsfulde arbejdsliv*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Brinkmann, S. (2013). Stress i arbejdslivet: konstitueringen af en epidemi. I M. F. Andersen, & S. Brinkmann (red.), *Nye perspektiver på stress*. Aarhus: Forlaget Klim.
- Coulter, D., & Wiens, J. (1. Maj 2002). Educational Judgment: Linking the Actor and the Spectator. *Educational Researcher*, 31(4), s. 15-25.
- Dalsgaard, A., & Pahuus, A. (2009). Den meningsfulde arbejdsplads - Et casestudie hos BDO Scanrevision og Systematic. I C. L. Eriksen, *Det meningsfulde arbejdsliv*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Eriksen, C. L. (2009). Veje til et meningsfuldt arbejdsliv - de etiske fordringer og valgte udfordringer. I C. L. Eriksen, *Det meningsfulde arbejdsliv*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Hansen. (2008). *At stå i det åbne*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Hjortkjær, C. (2020). *Utilstrækkelig - hvorfor den nye moral gør de unge psykisk syge*. Aarhus: Forlaget Klim.
- Prætorius, N. A. (2013). Stress - et menneskeligt svar på umenneskelige betingelser. I M. F. Andersen, & S. Brinkmann (red.), *Nye perspektiver på stress*. Aarhus: Forlaget Klim.
- Rosa, H. (2014). *Fremmedgørelse og acceleration*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Rosa, H. (2019). *Resonance - A Sociology of Our Relationship to the World*. Cambridge: Polity Press.
- Schanz, H.-J. (2019). For frihed - introduktion til Hannah Arendts bog om åndens liv. I H. Arendt, *Åndens liv*. Aarhus: Klim.
- Stræde, T. (2008). En helt almindelig mand? Hannah Arendts Eichmann. I H. Arendt, *Eichmann i Jerusalem - en rapport om ondskabens banalitet*. København: Gyldendal.

Stressforeningen. (2021). *Stressforeningen*. Hentet Juni 2021 fra Stressforeningen:
<http://www.stressforeningen.dk/stress-og-statistik/>