

ETNOGRAFISK TIDSSKRIFT

JORDENS FOLK

NR. 3 - DECEMBER

2013 - 48. ÅRGANG



MORAL

JORDENS FOLK



Jordens Folk er et populærvideenskabeligt etnografisk tidsskrift, der udgives af Dansk Etnografisk Forening og udkommer med fire hæfter årligt. Jordens Folk udgives med støtte fra Kulturministeriet og Undervisningsministeriets Tips- og Lottomidler

www.jordensfolk.dk

Ansvarlige for dette nummer: Anders Sybrandt Hansen, Maria Louw, Thomas Brandt Fibiger, Annie Thuesen, Martine Lind Krebs og Martin Demant Frederiksen.

Redaktion: Thomas Fibiger, Steffen Dalsgaard, Maria Louw, Lotte Isager, Jakob Krause-Jensen, Rasmus Kudahl Kaae Munch, Frida Hastrup, Maj Nygaard-Christensen, Martine Lind Krebs, Claire Dungey, Annie Thuesen, Morten Schütt, Anders Sybrandt Hansen og Thomas Søgaard Jensen. Aarhus Universitet, Afdeling for Antropologi og Etnografi, Moesgård, DK-8270 Højbjerg

Årsabonnement

220 kr. (inkl. moms og forsendelse)

Løssalgpris: Under 10 stk. - 60 kr. pr blad.

Over 10 stk. - 40 kr. pr blad

Årsabonnement inklusive medlemskab af Dansk Etnografisk Forening: 300 kr., 200 kr. for rabatmedlemmer.

Årsabonnement indbetales til kontonummer: 3627 1951408

Henvendelse ved køb af numre

Dansk Etnografisk Forenings Sekretariat,
ved Stine Haslund Jønsson

Afdeling for Antropologi og Etnografi,
Moesgård, DK-8270 Højbjerg

www.etnografiskforening.dk

kontakt@etnograf.net

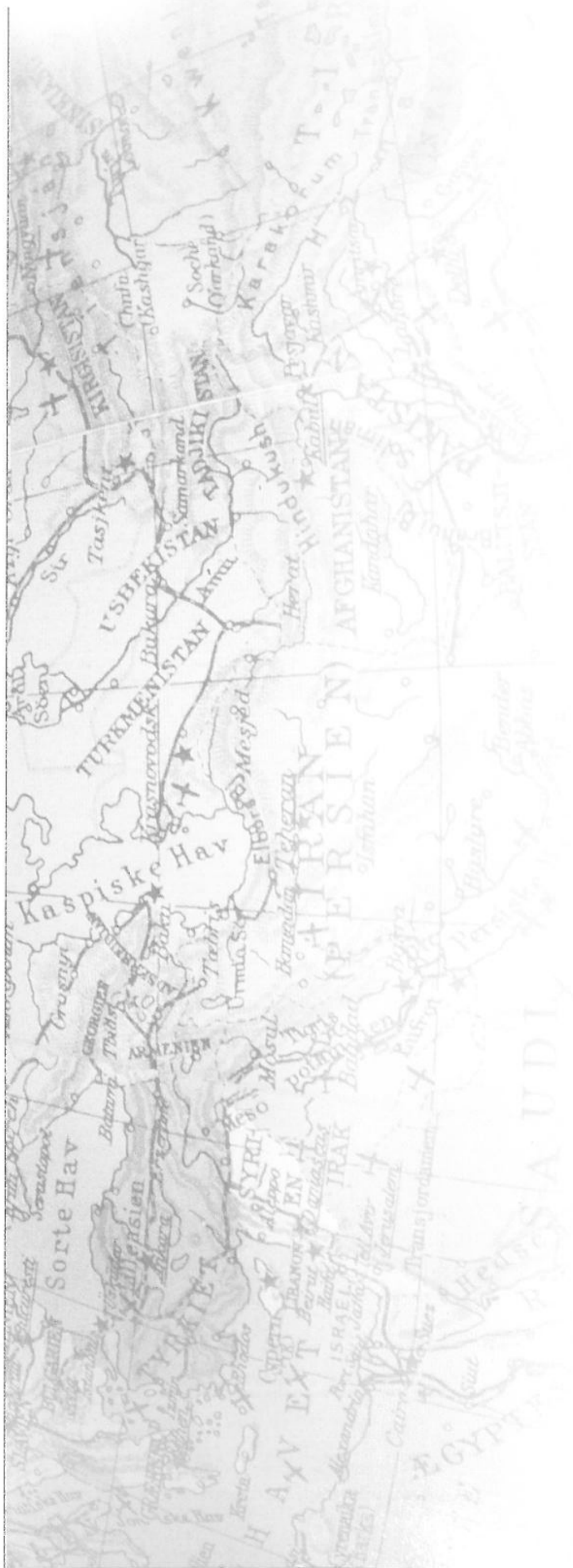
telefon: 8716 2063,

træffetid: tirsdag og torsdag fra 11-14

Billedtilrettelæggelse og layout Christina Dahl

Produktion PE offset

Forsidefoto: Matthew Carey



MORAL

Hvordan tackler mennesker moralske dilemmaer og navigerer modstridende moralske forventninger? Hvordan kultiverer mennesker bestemte dyder og stræber efter moralsk perfektion, for sig selv og for andre? Hvad er relationen mellem moralske værdier og moralsk praksis? Hvordan skal vi forstå moralsk overskridende handlinger? Det er spørgsmål som disse, artiklerne i nærværende nummer af Jordens Folk behandler med afsæt i studier af nyreligiøse bevægelser i Sibirien, hovedjægere i Filippinerne, ladakhistuderende i Delhi, afghanske handelsmænd, berbere i Marokko, patientuddannelser i Danmark og tv-programmet Luksusfælden. Som sådan skriver de sig ind i det, der på det seneste er blevet kaldt en 'moralisk vending' i antropologien. I en vis forstand har antropologien altid beskæftiget sig med moralitet, eksempelvis i studier af udveksling, slægtskab, sundhed og religion. At det alligevel giver mening at tale om en nyere 'moralisk vending' i antropologien, hænger sammen med, at moralitet tidligere som oftest blev behandlet som enten et overflade-fænomen, der skulle forklares med henvisning til noget andet og angiveligt vigtigere

(eksempelvis sociale strukturer eller politiske og økonomiske interesser) eller som normer og værdier, der regulerede folks adfærd – et andet ord for 'kultur' eller for det 'sociale'. Karakteristisk for nyere studier af moralitet, derimod, er bestræbelserne på at udvikle et mere nuanceret begrebsapparat til at teoretisere moralitet, blandt andet med inspiration fra moralfilosofien; det indbefatter både et fokus på moralske brud, paradokser og håndteringen af modsatrettede normer, og det grundlæggende synspunkt, at moralitet er en helt central drivkraft i menneskelivet. I alle artiklerne i dette nummer ses moralitet netop som en central drivkraft i menneskers liv. Vi begynder med en specifik afsøgning af det gode, i Sibirien, hvor et stort set selvforsynende samfund i de seneste år er vokset frem omkring den åndelige leder, Vissarion, der efter eget udsagn er den seneste reinkarnation af Kristus. Dette samfund har Morten Schütt undersøgt, og han giver os et indblik i det i sin artikel. Ifølge Vissarions lære besiddes mennesket af en sjæl, som kun ønsker at afgive ubetinget, uselvsk kærlighed. Men sjælen findes i en krop med egoistiske behov, og derfor

præges den stræben efter det gode, som animerer livet blandt de godt ti tusinde mennesker i Det Forjættede Land, af konstante moralske kompromiser, når mennesker står ansigt til ansigt med deres egen uformåen. I den følgende artikel vender vi os mod moralens grænser og – måske – mod det onde. At dræbe et andet menneske betragtes universelt som en moralsk grænseoverskridende handling. Når vold og drab alligevel finder sted, forklarer vi det ofte, under henvisning til filosofen Hannah Arendt, med, at voldsudøveren ikke betragtede sit offer som et menneske, men som noget mindre end et menneske, hvorfor han ikke følte noget moralsk ansvar. Dette er blot ikke altid tilfældet. Som Henrik Hvenegaard viser, var det netop offerets menneskelighed, der gjorde drab meningsfuldt for hovedjægere blandt det filippinske Bugkalot-folk, men det samme gjorde sig også gældende for den engelske forfatter Thomas De Quincey, der skrev om drabets katarsiske og terapeutiske effekt. Artiklen kan i øvrigt læses i forlængelse af Bjørn Bojesens interviewartikel med Henrik Hvenegaard i sidste nummer af Jordens Folk.

I de to følgende artikler er det sociale i centrum for individets moralske overvejelser, i form af både forventninger fra andre og forventninger til andre. I begge tilfælde findes en bekymring omkring den andens moral. Når unge fra det buddhistiske mindretal i Ladakh tager til Delhi for at uddanne sig, viser Elizabeth Ørberg, følger moralske farer med – især for unge kvinder. Det er i al fald dén fortælling, der præger hjemegnens blik på Delhi, hvilket gør stærkt nok indtryk på nogle unge mænd fra Ladakh til, at de ser det som deres opgave at beskytte deres etniske søstre(s dyd) i storbyen. I vores fjerde artikel tager Mikka Nielsen os med ind i de debatter, der foregår på danske patientuddannelser. Det er en moralsk kontekst, hvor deltagerne, på trods af deres sygdomme, forventes at fokusere på det positive, så de kan lære at blive gode selvhjælpere. Men én patient skiller sig ud. Hun formår ikke, eller ønsker ikke, at "vende flovhed til stolthed", og denne emotionelle genstridighed gør hende problematisk for både underviserne og de andre patienter, idet hun bryder med den moralske konsensus, de er ved at opbygge.

Matthew Carey spørger i sin artikel, hvorfor det for nogle folk er ligetil at tale om deres moralske ræsonnementer, mens det for andre synes uladsiggørligt. Mere præcist sammenholder han en velargumenteret afghansk handelsdrivendes udførlige moralske ræsonnementer med det påfaldende fravær af udtalte begrundelser blandt marokkanere fra Atlasbjergene – selv når de er udsat for overvældende moralske dilemmaer. Forfatteren fremfører

en tosidet forklaring: Når vi taler om egne moralske valg og handlinger, sammenligner vi dem implicit med andre folks ditto, og dét er uacceptabelt i den marokkaniske kulturelle kontekst. Her er det en udbredt opfattelse, at andre menneskers sind er grundlæggende utilgængelige, og forsøg på at se ind i den andens sind betragtes på én og samme tid som umuligt og umoralsk. I vores afsluttende artikel undersøger Bettina Bach, hvordan ting indvirker på menneskers valg. Artiklen er et kulturstudie af Tv-programmet Luksusfælden, hvor mennesker med ondt i økonomien modtager moralsk guidning omkring det økonomisk nødvendige og det økonomisk uansvarlige. Med inspiration fra nyere teknologifilosofi udforsker forfatteren, hvad vi analytisk kan få ud af at tage det seriøst, når en programdeltager f.eks. fortæller, at det er hans bil snarere end ham selv, der bestemmer, at han skal holde ind ved McDonald's. ■

*Tak til bidragsydere og redaktionskollegaer. God læselyst.
Anders Sybrandt Hansen
og Maria Louw*

JORDNÆRE LÆRESTREGER

SJÆLE PÅ SKOLEBÆNKEN I DET FORJÆTTEDE LAND

af MORTEN SCHÜTT



Sayanbjergene i vintersol, set fra landsbyen Petropavlovka, feltarbejdets udgangspunkt.

Diskussioner om religiøs moral står ofte mellem dem, der mener, at den er absolut og derfor hævet over tid og rum, og dem, der mener, at praksis må tage udgangspunkt i fortolkning. I Det Sidste Testaments Kirke i Sibirien ser denne modsætning dog ud til at være en banal forsimpning. For kan man egentlig adskille den absolutte sandhed fra den konkrete virkelighed?

"Sådan fungerer det ikke."

Petja løfter blikket fra de smukke hvide filtstøvler, han er ved at sy, og fæstner det roligt og fast på mig. "Jeg syr som udgangspunkt til fællesskabet. Jeg kan også godt sy et par til dig. Men ventelisten er lang, så jeg når det ikke her til vinter."

Jeg ser ud på Petjas køkkenhave, der er dækket af tyk, frisk novembersne, og tænker på min kones kolde fødder. Hendes nye støvler lever ikke helt op til de løfter, den ellers så vidende sælger i Friluftslund har givet hende. Petja ser derimod ud til at kunne sit

kram, så hun har bedt mig spørge til prisen på hans varer. Selv kunne jeg nu også godt tænke mig at skifte mine læderstøvler ud med nogle uldne for at vise, at jeg tager min deltagerobservation i et strengt vegetarsamfund seriøst. Nok går de fleste af mine informanter også i læderstøvler, og mine er også praktiske i den dybe sne, men alligevel.

"Ser du," siger Petja og lægger sytøjet i skødet for bedre at kunne bruge hænderne til at forklare med, "hvis jeg giver dig en pris, har jeg allerede krævet noget af dig.



Uldis dirigerer sit arbejds hold, der er i færd med at lægge nyt tag på kirkens toilet før sneen falder.

Så overgiver jeg mig til den grove, materielle energi, som siger 'noget for noget'. Min opgave som menneske er jo at give sjælen mulighed for at give med glæde, uden at forlange noget til gengæld. Og stole på, at Gud på en eller måde nok skal sørge for mig alligevel." Han peger over mod vinduet. "Se engang den blomsterpote der. Den har pottemageren Kolja lavet med sine egne hænder, og så har han foræret den til mig. Den energi, han har lagt i den, fylder rummet og får både mig og planterne til at trives. Den plasticpote der, til gengæld.... den er lavet af en maskine - for profit, og den er blottet for sjæl."

Han vender igen opmærksomheden mod sit sytøj. "Men hvad med at jeg så hugger noget brænde for dig, eller skovler noget sne?" ryger det ud af mig, mærkeligt utilpas ved tanken om, at den lokale skomager skulle forære mig

sine varer. "Tjo, det må du da gerne, hvis du vil" svarer han med et lille smil, uden at se op. "Du må såmænd også gerne give mig penge. Dem kan jeg stadig bruge, endnu da."

Det Forjættede Land

Petja er blandt de omtrent titusinde mennesker, der har opgivet deres liv i storbyerne i den dengangne østblok for at rejse til det sydlige Sibirien, slå sig ned i Det Forjættede Land og opbygge et nyt samfund efter spirituel lov. Området har fået sit navn af Visarion, åndelig leder af Det Sidste Testaments Kirke og, efter eget udsagn, Kristi seneste reinkarnation. Denne identitet påtog han sig i 1990, efter at han som trediveårig autodidakt kunstmaler med det mindre farverige navn Sergei Torop pludselig oplevede en flodbølge af erindringer fra sin sidste inkarnation for totusind år siden. At han skulle være Kristus har

mange af hans tilhængere et kompliceret forhold til. Størstedelen af dem er tidligere ateister med lange uddannelser, og de hæfter sig hellere ved hans fængende moralske budskab end ved hans person. Derfor benævner de ham Læreren - hvad han gør, er vigtigere, end hvem han er.

Umiddelbart kan det lyde usandsynligt, at netop denne afkrog af Sibirien skulle være særligt velsignet - men kendetegnet som den er af afsondrede små landsbyer, lave, blødt svungne bjerge, gran- og birkeskove og små floder med klart, rent vand, virker det alligevel som et godt udgangspunkt for et af bevægelsens primære mål: at opbygge et nyt, selvforsynende samfund, der er uafhængigt af det globale pengesystem. De forventer, at dette snart vil bryde sammen på grund af verdensomspændende katastrofer som Moder Jords reaktion på menneskets egoisme. Egoistiske handlinger, tanker og følelser manifesterer sig som negativ energi, der smerter hende og kalder på retfærdig straf. Om, hvordan og hvornår det faktisk sker, ved ingen, ikke engang Læreren selv. Mulighederne er mange, og de diskuteres ivrigt.

Sjælens vilje

"Alt i universet består af energi." Således lyder et af Læreren ofte citerede dogmer. "Mennesket er ikke krop, men sjæl," lyder et andet. Sjælen er en fint vibrerende energi, der adskiller sig fra al anden energi ved ikke at operere med den retfærdighed, som menneskeheden står til snart at mærke den hårde side af, men derimod udelukkende ønsker at afgive ubetinget, uselvsk kærlighed og skønhed. Derved kan den forandre de



Livets Skole indebærer også tilegnelse af grundlæggende praktiske færdigheder. Her forfatterens datter i færd med at lære at tænde op i brændeovnen.

omgivende grovere energistrømme og skabe skønhed, hvor der før blot var ligevægt. Det eneste tidspunkt, sjælen kan komme i kontakt med andre energier, er, når den er indlejret i en menneskekrop, og dermed kan opfatte verden igennem dennes grove sansefilter. Her opstår sjælens udfordring: Hvordan kan den skelne mellem sin egen vilje og kroppens egoistiske behov, så meget desto mere som opfyldelse af sidstnævnte til en vis grad er forudsætning for sjælens virke på Jorden?

Visdom er konkret

Stille og roligt siver mængden ind i det smukke amfiteater, der netop er blevet bygget ved Bjergets fod. Jeg er lidt spændt. Vi har netop afsluttet den ugentlige fire timers vandretur op til Bjergets top og tilbage igen. Vi har sunget lovsange undervejs og holdt gudstjeneste ved Jordens Alter på toppen, men

de fleste har nok været mest optaget af, om Læreren vil besvare spørgsmål i dag. Han kan mærke menighedens energi, og det er ikke altid, han finder det betimeligt at vise sig efter gudstjenesten. Ikke at den lange rejse hertil i så fald vil være spildt, men alligevel.

I dag er han her. Klædt i hvid uld sidder han under en mørkerød parasol, hævet over forsamlingen på sin udskårne trætrone. Da vi alle er kommet ind, lukker han øjnene, og vi gør det samme, idet vi koncentrerer os om at lade vore sjæle flyde sammen, så han kan mærke, hvem vi er.

Efter et par minutter lyder hans bløde stemme i højtalere: "Godt. Værsgo at spørge." En ung pige træder frem til mikrofonen:

"Goddag, Lærer. Hvis min far er i gang med at tænde op i brændeovnen og beder mig give sig ildrageren, og jeg så siger til ham, at jeg ikke ved hvad en ildrager er,

og han ikke svarer, bør jeg så spørge ham igen eller bare begynde at give ham hvad jeg nu kan finde, i håb om før eller siden at give ham det rigtige?"

"Tjoo," begynder Læreren, og kaster sig ud i en længere monolog om, at pigens far opfører sig forkert, men eftersom han er en autoritetsfigur for pigen, er det bedst at vise ham det diskret for at undgå en konflikt og medfølgende negativ energi. Her vil det være bedst at give ham forskellige ting i tavshed. Så har pigen hjulpet efter bedste evne, og måske vil det gå op for hendes far, at han sætter sin datter i forlegenhed. Et subtilt, kærligt puf er den rette handling.

Jeg har på dette tidspunkt endnu ikke læst noget af Det Sidste Testamente, de indtil videre tretten tykke bøger, hvori Læreren geminger nedfældes, herunder udvekslinger som ovenstående.



Til lovsang ved Jordens Alter på Bjergets top.

Jeg er dog umiddelbart forbløffet over, at tilsyneladende bagateller som denne finder vej til bevægelsens hellige skrift. Men som jeg siden får forklaret, er detaljen essentiel. Bibelen siger, at du skal elske din næste som dig selv. Men hvordan bærer man sig ad med at elske en far, der ignorerer en? Hvordan udmøntes det abstrakte kærlighedsbud bedst som konkret handling i en konfliktsituation? Lærerens svar er en del af den moralske dannelse, der skal lære

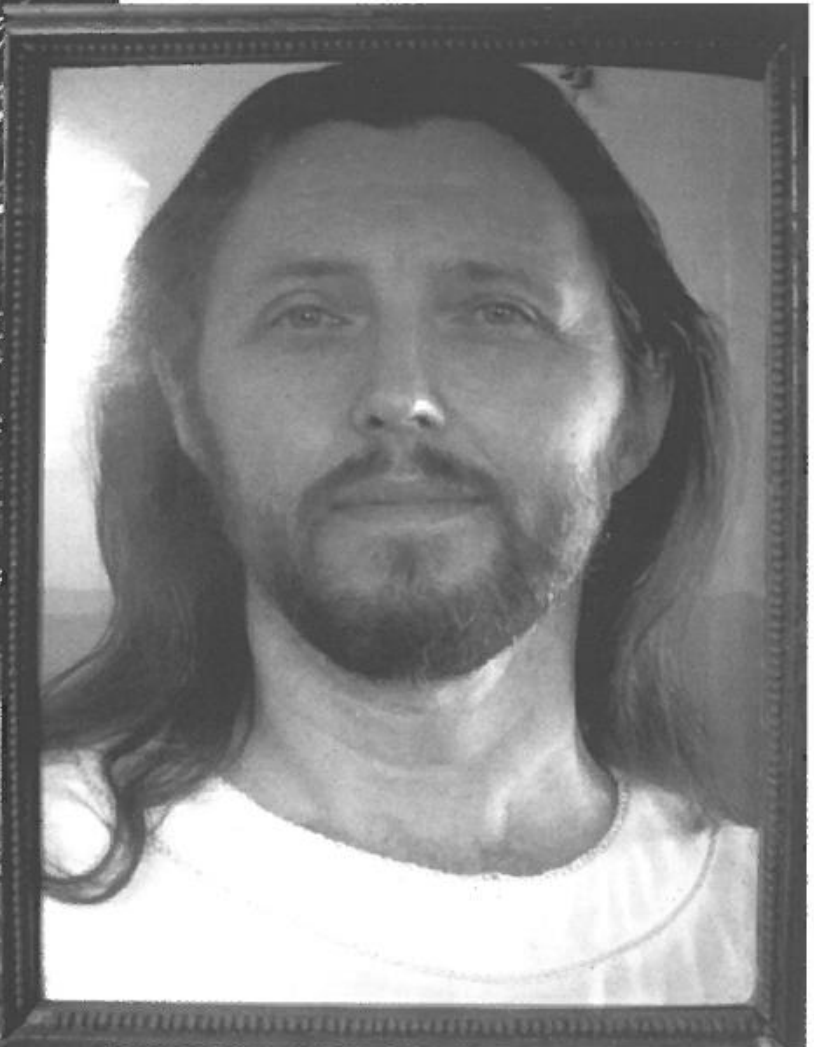
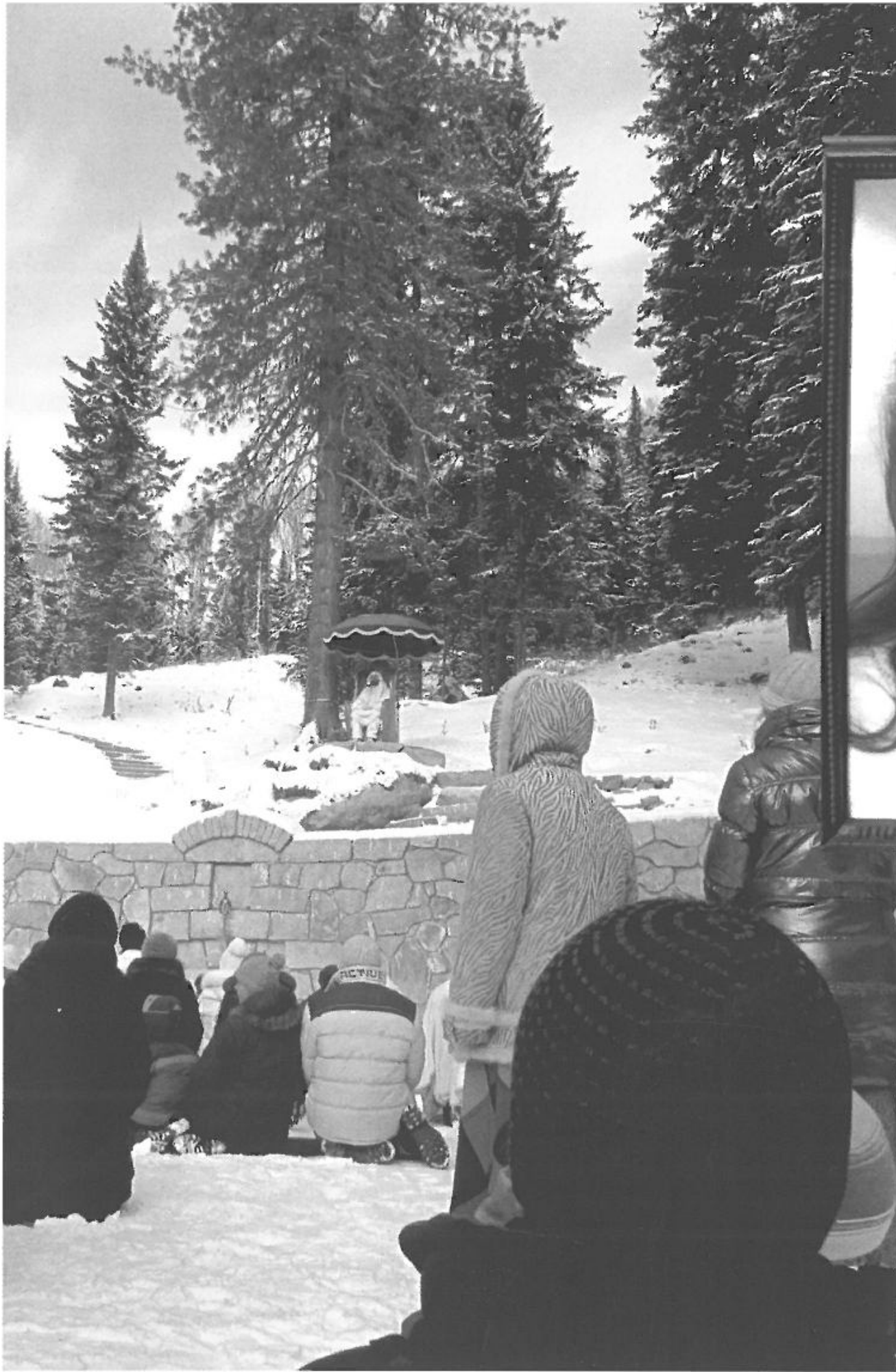
sjælen at genkende sin egen røst i kroppens virvar af fornemmelser, og dermed gøre hans elever i stand til selv at løse den slags situationer, når han engang ikke er her mere.

Selvstændighed og ret handling

At klare sig selv er årsag til megen grublen i trossamfundet. På den ene side skal Lærerens ord opfattes som den rene Sandhed. På den anden side er de altid henvendt til en konkret person i en

konkret situation og kan derfor ikke opfattes som almen lov. Spørgsmål til Læreren skal altid være baseret på moralske dilemmaer, man selv har stået i. I det tilfælde at pigens bror skulle finde sig selv i en lignende situation med deres umeddelsomme far, ville svaret være et andet. Energien i situationen er en anden, og det kan Læreren mærke.

Men hvis Sandheden altid er indlejret i det konkrete, hvordan kan man så nogen sinde vide,



Lærerens billede, der hænger i alle huse i trosfællesskabet for at indgyde ekstra energi i en hverdag præget af hårdt fysisk arbejde og refleksion over egen moralsk formåen.

Møde mellem Læreren og hans elever.

hvad der er den rette handling? Ifølge Lærerens elever kan dette aldrig afgøres rationelt, men kun ved at lytte opmærksomt til sjælens stemme i situationen. Af denne grund er de meget principielle om ikke at dømme andre for deres handlinger, da man reelt aldrig kan sætte sig i vedkommendes sted.

Dette afholder dem dog ikke fra at diskutere opståede moralske dilemmaer. Fem aftener om ugen er der møde i fællesskabet,

hvor man som medlem er moralsk forpligtet til at melde, hvis man i løbet af dagen har oplevet 'anspændelse' i sin interaktion med andre. Gevinsten ved at drøfte konflikten er dobbelt. Sjælen opnår erfaring, der vil gøre den mere moralsk følsom i fremtidige situationer, og fællesskabet tilnærmer sig edinnoje ponimanije – en enhedsforståelse af ret og uret, der vil give en fælles, og ikke længere blot individuel, adgang til Sandheden.

Uformåen og kompromis

"Du husker vel, hvordan Thailand pludselig stod under vand for et par måneder siden?" spørger Uldis retorisk. "Hold lige her."

Den snerrende lyd fra motorsaven flænger stilheden i den lille park overfor kirken, som Uldis har ansvar for at vedligeholde. Bruddet i samtalen giver mig endnu et øjeblik til at fundere over Moder Jords retfærdige forsvar mod menneskets aggressive energi, og om mit lille hus i Middelfart nu er det rigtige sted at opholde sig, hvis det på et tidspunkt for alvor går løs. Men selv om Det Forjættede Land befinder sig i nogenlunde sikkerhed på planetens hjerte, har jeg stadig svært ved at forestille mig, at Hun synes om den larm fra benzindrevet værktøj, der er dagligdag her. Og når det hele



Forfatteren, en uerfaren brændehugger, får pludselig en hjælpende hånd af sine brødre i fællesskabet med at hugge sig igennem sine uoverskuelige 35 kubikmeter træ.

bryder sammen, hvor skal benzinen så komme fra? På den anden side kan nedbruddet ske, hvornår det skal være, og der er meget, der skal bygges inden. Har man travlt, er motorsave og lastbiler mere effektive end rugbrødsmotorer og hestevogne.

"Folk her er ikke helgener," erklærer Uldis, mens han prøver, om brættet passer i hullet på det pittoreske lille læskur, vi er ved at reparere. "Men vi arbejder på det. Sidste vinter foreslog Læreren os at give mindst ti komplimenter om dagen. Og tænk engang, i fjorten dage havde vi plus fem grader hver dag. I januar! Jorden mærker vores opførsel med det samme!"

"Hvad så nu?" spørger jeg. Mellem de snedækkede buske føles den slags midvinterforår temmelig fjern.

"Årh!" Uldis skærer en ærgerlig grimasse. "Folk glemmer det. Lige så stille begynder de igen at tænke alt muligt åndssvagt."

Med rynkede bryn betragter han et øjeblik sin motorsav.

"Jeg gider ikke mere. Kom, lad os gå ind og drikke noget te."

Jo mere sjælen gør det rette, jo mere lærer den at genkende sin egen røst. Men som i ethvert samfund er det også i Det Forjættede Land en prøvelse at være retskaffen. Anstrengelser for at være generøs i situationer, hvor det er fristende at give efter for sin egoisme, bliver da også generelt mødt med beundring. På den anden side kan det være svært at forholde sig agnostisk, og dermed uden at dømme, til sine trosfællers situation, når man ser, hvad der ligner en åbenlys fejl. "Selv Læreren græder nogle gange, når han hører vores spørgsmål," hører jeg ofte. Selv om Læreren ord om, at ingen er forpligtet ud over sin formåen, ofte bliver fremhævet, sker det alligevel jævnlige, at en eller anden fremsætter forslag om fælles regler for at lette

vejen mod edinnoje ponimanije.

Den besværlige rejse mod Sandheden

"Så nu vil de have alle til at møde op hver morgen til morgengudstjenesten?" Arunas griner lidt, mens han fletter videre på en af de sivvaser, han skal sælge på markedet til sommer. Han har boet i Det Forjættede Land i femten år, men er midlertidigt udtrådt af fællesskabet for at få tid til at lave en dokumentarfilm om trosamfundet. Så det er mig, der bringer ham nyheder, når jeg kommer hjem fra arbejde. "Det sagde de også for et år siden. En gang imellem er der lige en, der skal vise flaget, men efter et stykke tid er alt, som det plejer. Fællesskabet har ligesom et åndedræt. Frem og tilbage. Nogle har måske brug for den der militærdisciplin. Men livet her er jo interessant, fordi man ikke bare kan tage for givet, hvad der er rigtigt. Og så



Arunas, beboer i Det Forjættede Land, dokumentarmager, elev i Livets Skole og forfatterens vært og mentor, lærer forfatteren, hvordan man henter vand fra den frosne flod.

skal man jo både gennemskue sig selv og tage højde for situationen." Han retter sine mørke øjne mod mig, mens hans hænder fermt arbejder videre. "Det er lidt lige som dig og dine læderstøvler. Hvad er problemet? Prøv at tænke på de popstjerner, der praler af, at der intet animalsk er i deres tøj, mens de i deres sange opfordrer unge piger til at være sexobjekter. Dine støvler holder dine fødder varme og tørre, når du arbejder. Er det ikke det vigtigste lige nu?" Han retter med et skævt smil igen opmærksomheden mod sit fletværk. "Verden er alt for kompleks for vores primitive hjerne. Godt, ondt, rigtigt, forkert. Hvis ikke du er følsom over for din sjæls stemme, kan du tænke fra nu og til dit hoved falder af. Du kommer det ikke nærmere, og rigtig interessant bliver det aldrig."

"Interessant" er det ord, jeg oftest hører mine informanter bruge om livet her. Hårdt, men in-

teressant. Hvad kan være så interessant ved at leve i fattigdom, hugge brænde, skovle sne og hygge kartofler?

Betingelserne for uselvskhed er hårde i en nybyggertilværelse. Det daglige slid gør, at det ideelle ofte må vige for det bedst mulige. Læreren ændrer løbende sine anbefalinger for at tilpasse dem sine tilhængeres manglende formåen. Den strålende fremtid, som skulle være lige om hjørnet, kan synes meget fjern. Det hænder, at folk skuffes og rejser tilbage til storbyen.

For Arunas og andre, der bliver tilbage, er det interessante netop denne modsætningsfyldte hverdag.

Det er en hverdag, hvor man igen og igen bliver mindet om sin egen fejlbarlighed, og hvor man konstant må sætte spørgsmålstegn ved sine egne motiver. Moral bliver her ikke længere blot et socialt, men også et epistemologisk anliggende. For når den rette

handling altid er kontekstuel betinget, er den eneste reelle rettesnor følelsen af oprigtighed, når man udfører den – eller, som det ofte er tilfældet, den oprigtige erkendelse af, at man endnu ikke er sjæleligt moden nok til at handle ret. Målet for den moralske erfaring, man tilegner sig, er ikke et spørgsmål om at kunne formulere forskellen mellem ret og uret, men om, at man med hele sit væsen drages mod den rette handling, hvilket gør den slette umulig.

At nå hertil er for Lærerens elever en lang og snoet vej. At man bør holde sig fra penge og lædertøj er nemt at forstå i teorien, og derfor kan brud på simple regler som disse også specielt for nye tilhængere føles som en letkøbt pragmatisk udskiftning af "det ideelle" med "godt nok." Men at anskue idealerne som ufravigelige principper er at underkende, at sjælens vej mod perfektion netop ikke går gennem at stræbe mod det perfekte, men mod det bedst mulige nu og her. Og som Arunas siger, er skridtet herfra til hykleri ikke lang. For Lærerens elever er den vigtigste opgave på vejen mod perfektion derfor, paradoksalt nok, ydmygt at slutte fred med den uformåen, de oplever hver dag – deres egen såvel som andres. ■

MORTEN SCHÜTT ER PH.D.-STUDERENDE I ANTROPOLOGI PÅ AARHUS UNIVERSITET OG BESKÆFTIGER SIG MED RELIGIØSITET SOM LEVET ERFARING BLANDT MEDLEMMERNE AF DET SIDSTE TESTAMENTES KIRKE I SIBIRIEN.

Alle fotos af forfatteren



Adolf Eichmann.

AT TAGE LIV: DRAB, DEHUMANISERING OG MORAL

af HENRIK HVENEGAARD MIKKELSEN

FRIE!



Thomas Dr. Quincey.

Siden Hannah Arendts bog om den tyske nazi-forbryder Adolf Eichmann har vi lært, at ekstrem vold muliggøres af "dehumanisering". Man bliver nødt til at klassificere personer som mindre eller anderledes end et menneske for at kunne påføre dem lidelse; således sætter gerningsmanden sig ud over moralske konflikter. Hos bugkalot-folket i det Nordlige Filippinerne praktiseredes helt indtil slutningen af 1970erne en type rituelle drab, hvor det var offerets menneskelighed og det moralsk grænseoverskridende i handlingen, der gav drabet sin kraft. I det følgende genovervejer vi, i hvor høj grad dehumanisering bør anses for at være udgangspunktet for radikal vold.

Ikke-moralsk vold

Holocaust var en begivenhed, der tvang folk indenfor socialvidenskaberne til at stille spørgsmålstejn ved tidligere antagelser om sammenhængen mellem voldshandlingen og ondskab. Anden Verdenskrigs efterdønninger afslørede, at tusindvis af mennesker havde deltaget i massedrab på jøder. Gerningsmændene kunne ikke umiddelbart karakteriseres som onde eller sadistiske - og forsvarede sig efterfølgende i retssagerne med, at de blot havde

gjort deres arbejde. Dette var tilfældet med Adolf Eichmann, som anses for at være arkitekten bag jødeudryddelserne. I filosofen Hannah Arendts beretning fra Eichmanns retssag i Jerusalem betoner hun, at Eichmann var en funktionær, som udførte sit job indenfor et system, som via bureaukratiske rutiner muliggjorde en effektiv dehumanisering af jøderne. Et folkedrab af så store dimensioner som Holocaust, skrev Arendt, kunne ikke forstås ud fra få personers radikale ondskab. Det kunne altså ikke længere accepteres som en generel sandhed, at kun et fåtal af særligt uheldigt disponerede personer - eksempelvis hvad vi i dag kalder psykopater - havde kapaciteten til at udføre ekstreme voldshandlinger. I stedet fandtes der en langt mere omfattende og langt mere farlig type ondskab - en banal ondskab - som gennem dehumaniseringen af sine ofre gjorde systematisk vold til noget ikke-moralsk. dvs. til en handling som stod udenfor det moralske. Volden blev indskrevet i bureaukratiske rutiner. Den blev ikke-moralsk, idet voldshandlingerne var noget, som mennesker kunne undlade at forholde sig moralsk til.

Fængselseksperimentet

Særligt ét eksperiment er efterfølgende blevet brugt til at påvise, hvordan mennesker dehumaniserer hinanden, når de tilskrives bestemte roller og bureaukratiske funktioner. Eksperimentet, som i dag er kendt som "Fængselseksperimentet" blev udført på Stanford Universitetet i 1973. Den amerikanske psykolog Philip Zimbardo ønskede med dette eksperiment at udfordre en ud-

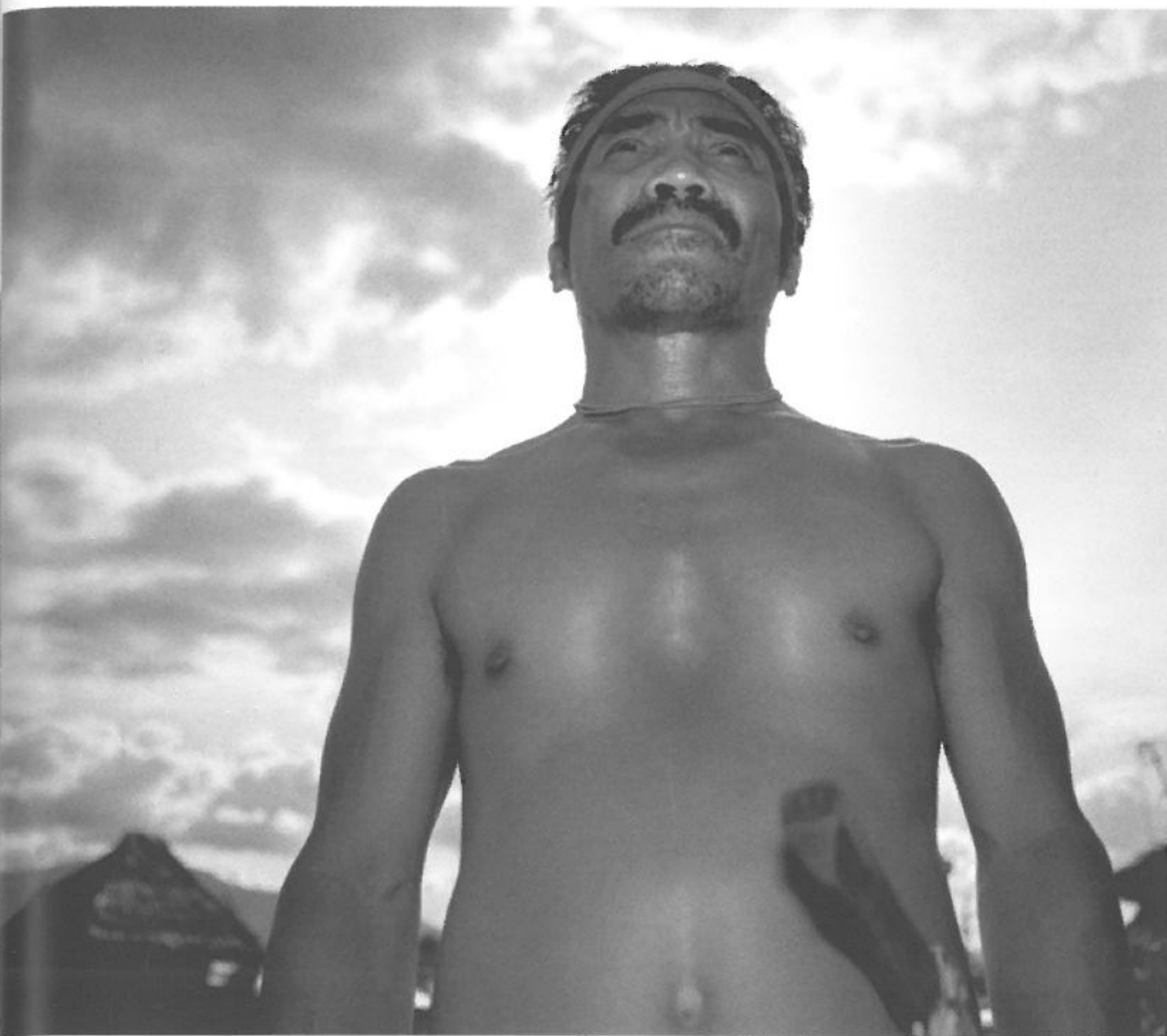
bredt antagelse om, at de grusomheder, som amerikanske fanger blev udsat for indenfor det amerikanske fængselssystem, skyldtes handlinger udført af nogle få afstumpede individer. I stedet, forestillede Zimbardo sig, drejede det sig om den måde, hvorpå fængslets strukturelle rammer - de daglige regler, hierarkier og gruppeidentiteter - førte til en ekstrem dehumanisering af de indsatte. Denne dehumanisering satte almindelig moral ud af spil. Fængselseksperimentet gik ud på, at 24 psykologistuderende blev sat til at agere henholdsvis fangevogtere og indsatte. Under eksperimentet, som ifølge planen skulle løbe over fjorten dage, skulle de indsatte opholde sig i tremands-celler. De var iklædt fangedragter, og fangevogterne bar uniformer og solbriller. Allerede efter seks dage var Zimbardos hypotese blevet bekræftet i så sensationel en grad, at eksperimentet måtte afbrydes. På dette tidspunkt var eksperimentet kommet ud af kontrol. Fangerne blev udsat for grove, systematiske straffe: de fik ikke lov til at komme på toilettet, blev nogle nætter frataget søvn og blev på andre tidspunkter tvunget til at sove på et betongulv. Nogle fanger fik frataget deres tøj eller blev på andre måder ydmyget. Da nogle af de indsatte protesterede, blev de angrebet med en brandslukker. En efter én fik fangerne psykiske sammenbrud. Fangevogterne fandt selv på disse straffe. De var ikke på forhånd blevet instrueret om, at de skulle behandle fangerne dårligt. Zimbardo argumenterede for, at fangevogterne "internaliserede" deres respektive roller i sådan en grad, at hverdagsmoralen,

som guidede de studerendes almindelig adfærd, blev sat ud af kraft. Ved konstant at referere til fangerne ud fra deres numre, ved at fratage dem deres tøj, ved at presse dem til at miste besindelsen, skabte fangevogterne gradvist et så stort skel imellem sig selv og de indsatte, at det muliggjorde yderligere dehumaniserende handlinger. Derved opstod der eskalerende grader af grusomhed. Og dette på trods af, at deltagerne var velfungerende psykologistuderende, som blot deltog i et eksperiment. Fangevogterne var ikke på forhånd blevet opfordret til at være sadistiske - de var blot blevet udleveret en uniform og nøgler til de indsattes celler.

Humanismen i dehumanisering

Talrige forsøg har bekræftet Zimbardos resultater, og det er i dag en udbredt holdning, at systematiske, ondskabsfulde handlinger kræver en grad af dehumanisering: vold forudsætter, at man forstår offeret som mindre end et menneske. Eksempler på dette findes ofte indenfor etnisk motiveret vold, så som den der fandt sted i Rwanda i 1994. Her begik hutuer på få måneder folkedrab på op imod en million tutsier, som kulmination på mange års politiske spændinger imellem de to befolkningsgrupper. I dagene, der ledte op til massakren, blev en kampagne startet via radiomedierne, hvor tutsierne blev refereret til som rotter, kakerlakker og andre skadedyr. Tutsierne blev systematisk dehumaniseret, hvorved det næste skridt - udryddelsen - blev legitimeret.

Paradoksalt nok hviler forestillingen om dehumaniseringen som



Bugkalotmand.

et betingelse for voldshandlingen på en humanistisk antagelse. Denne antagelse fortæller os, at mennesker, i vores naturlige omgang med hinanden, ikke er voldeligt anlagte, og at social interaktion hviler på gensidig anerkendelse af hinanden som mennesker. Inden systemet kommer og skaber dehumanisering, oplever vi en grundlæggende moral eller en empatisk relation, som afholder os fra at gøre andre mennesker ondt. Det er først i det øjeblik, at vi ser en anden person som noget, der er radikalt anderledes end os selv - altså når den empatiske relation ophører - at voldshandlingen kan udføres. Denne tanke fastholder idéen om moral og empati som det bolværk, der afholder os fra at begå voldelige overgreb. I denne

forståelse befinder voldshandlingen sig i en verden afskåret fra det moralske. Det interessante er, at der er talrige etnografiske eksempler på vold, der ikke er rettet mod fjender og folk, der klassificeres som ikke-mennesker. Dette er Bugkalotfolket i Filippinerne et eksempel på. Her blev rituelle drab ikke udført som resultat af dehumanisering - men netop for at overskride moralske grænser.

Grænseoverskridende vold hos Bugkalot

Bugkalotterne er et bjergfolk i det nordlige Filippinerne bestående af få tusinde individer. Siden starten af det 20. århundrede har etnografer bosat hos Bugkalot dokumenteret en rituel praksis ved navn ngayó, som har givet det lille

folk en prominent placering indenfor litteraturen. Dette ritual blev især udført af yngre mænd, der, som led i ritualen, vandrede ud i skoven og huggede hovedet af en fremmed person. Denne praksis var ganske udbredt indtil slutningen af 1970'erne. Selvom der ikke findes et entydigt svar på, hvorfor denne type "hovedjagt" blev praktiseret, så er der blandt bugkalotterne enighed om hvordan den skulle udføres: offerets identitet var ikke vigtig i sig selv, men det blev anset som centralt for ritualen, at drabsmanden ikke havde noget incitament for at dræbe vedkommende, dvs. der måtte ikke, eksempelvis, have været nogen forudgående konflikt mellem offerets og drabsmandens klaner. Offeret skulle blot være et anonymt menneske. Ofte ville den unge således være tvunget til at vandre i mange dage for at komme så langt væk fra sin egen landsby, at han ikke kendte menneskene i området.

Selvom ngayó blandt bugkalotterne anses for at være en tradition, som går helt tilbage til de tidligste forfædre, så betyder det ikke, at handlingen blev anset for at være uproblematisk. Cirka halvdelen af mændene valgte ikke at udføre ritualen. At slå en person ihjel, som ikke havde gjort én noget og som ikke blev anset for at være en fjende, var for bugkalotterne ekstremt grænseoverskridende; handlingen gik fundamentalt imod den måde, hvorpå man normalt interagerede med fremmede (eller bekendte). Men denne grænseoverskridende karakter er netop årsagen til at ngayó "virker". Det er en udbredt opfattelse blandt Bugkalot at drabshandlingen kan frigøre man-



den fra et "tungt hjerte". Alle former for lidelse, som han må opleve i sit liv tynger manden hjerte og skyldes per definition frygt, social afhængighed og uklare tanker. Men gennem drabets overskridelse af alle hverdagsnormer opnår manden den rette afstand til verden. Han er ikke længere domineret af kaotiske følelser af frygt og skam.

Ngayó er således en handling, hvor manden ved at involvere sig i en særlig grænseoverskridende og fundamentalt asocial handling ikke alene demonstrerer sine evner til at handle på verden og være et autonomt individ, det har samtidig en terapeutisk effekt på manden. Men denne effekt kan kun opnås, hvis offeret bibeholder sin status som menneske.

Mord som terapi: Thomas de Quincey

Bugkalot hovedjagt finder en overraskende parallel i et litterært værk, som jeg vil perspektivere til afslutningsvis. Den engelske forfatter Thomas De Quincey skrev i starten af de 19. århundrede essayet 'Mord betragtet som en af de fine kunster'. Her argumenterer han for, at mordet, når det blev udført korrekt, havde kraften til at rense ens hjerte gennem 'medlidenhed og rædsel'. Derved, mener han, har mordet en effekt, der minder om den renselse, som de gamle grækere gennemgik, når de iagttog en tragedie. Mordet er således - ligesom det klassiske skuespil - en slags terapi. I modsætning til de antropologer, der har studeret

Bugkalotterne, havde De Quincey ingen informanter, hvis erfaring han kunne trække på. Hans eneste adgang til hvordan det oplevedes at begå drab var forskellige fragmenterede, litterære kilder, som han analyserede ud fra en antagelse om, at der eksisterede visse grundlæggende strukturer for menneskelig erfaring. De Quincey hævder at mordet, ligesom når kunstneren skabte et enestående kunstværk, er en måde at skabe et brud med den profane virkelighed på; mordet skaber en æstetisk distance til verden gennem et brud med moralen. I sine forsøg på at forstå, hvorfor nogle mænd er fristet til gentagne gange at begå drab, udvikler han bestemte ideer, som senere skulle blive centrale

for fænomenologien: han skriver, at den skelnen vi laver imellem objekt og subjekt opstår i vores subjektive bevidsthed, som klassificerer objekter som adskilte fra bevidstheden selv. Men, som De Quincey skriver, så bliver denne skelnen opløst i drabsøjeblikket: subjekt og objekt - drabsmand og offer - bliver én. Herved, mener De Quincey, medfører drabet en sublim æstetisk oplevelse.

Denne idé om mordet som en handling, der giver personen adgang til sublim transcendens, inspirerede en lang række kunstnere og forfattere i De Quinceys samtid. Indenfor den franske 'dekadente fiktion' blev æstetiseringen af mord en måde, hvorpå forfatter og læser kunne lege med tanker om dødelighed og påførelse af død. I det moderne samfund, hvor folk i stigende grad følte sig fremmedgjorte og eksistentielt afkoblede, var ideen om mordet en måde, hvorpå man kunne holde fast i en forestilling om individuel "agens". Hvad, fantasien om mord handlede om, var, at man var i stand til at sætte sig ud over samfundet i en tid, hvor man i stigende grad så sig fanget imellem modstridende samfundskræfter: På den ene side opstod der i samfundet en voksende social kontrol og overvågning - og på den anden side oplevede folk en stadig mere udbredt ligegyldighed og social isolation. Denne fremmedgørelse skabte en u hensigtsmæssig form for individualisering, som mordet, ifølge datidens forfattere, gjorde op med. I modsætning til de mord, som man stødte på i detektivhistorien (som også blev udviklet i de år), var dekadent fiktion optaget af mord, som var uden

klart motiv. Det dekadente mord blev udført for "fornøjelsens" skyld - eller tilsyneladende uden nogen grund. Men Thomas De Quincey havde en forklaring på, hvad der drev mennesker til at begå drab. Det mord, som blev udført korrekt - dvs. som blev udført uden andre motiver end at udføre en æstetisk handling - havde en rensende eller katarsisk effekt, hvorigennem morderen genetablerede sin følelsesmæssige balance.

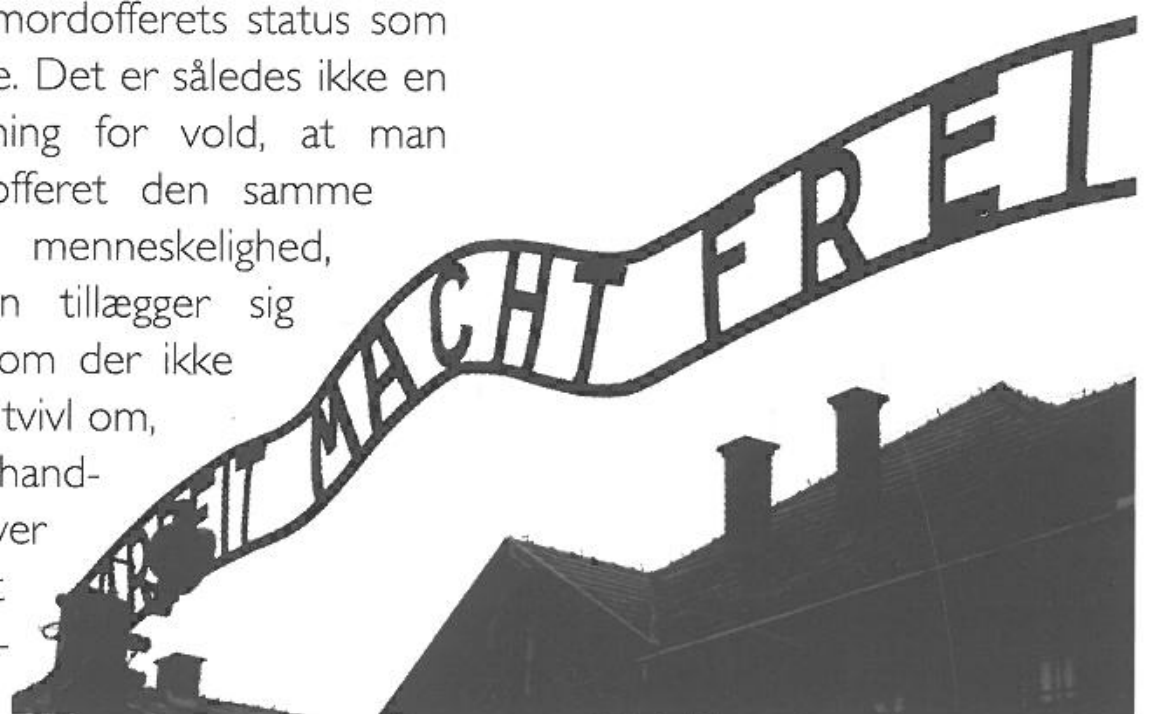
De Quincey argumenterer således for, at det menneskelige offer ikke må nægtes sin rolle som netop dét: Et menneske. Som jeg argumenterede for indledningsvis, er den udbredte forståelse i dag, at det er dehumaniseringen eller objektiviseringen af den anden, som er roden til al vold. I det man gør en person til 'mindre en et menneske', forhindrer man på den ene side det empatiske forhold og muliggør på den anden side voldshandlingen. Men for De Quincey forudsætter det æstetiske mord netop opretholdelsen af empatien. Det, De Quinceys mord-analyse viser, og som gør hans værk relevant i forhold til rituelle drab hos Bugkalot, er således, at der kan være en særlig grund til fastholdelsen af mordofferets status som menneske. Det er således ikke en forudsætning for vold, at man nægter offeret den samme grad af menneskelighed, som man tillægger sig selv. Selvom der ikke er nogen tvivl om, at voldshandlinger bliver muliggjort på et omfattende

skala, når ofrene anses for at være skadedyr frem for mennesker, så er fraværet af dehumanisering ikke ensbetydende med et fravær af vold. Dehumaniseringen gør muligvis volden "lettere". Men som bugkalotterne fortæller os, så giver voldshandlingen en særlig mening, netop hvis den ikke er let. For at kunne ophøjes til kunst må drabet involvere medlidenhed og rædsel. ■

Forslag til videre læsning:

Arendt, Hannah (2008) *Eichmann i Jerusalem: En rapport om ondskaben banalitet*. Gyldendal
De Quincey, Thomas (2011) *Om mord*. Klim
Zimbardo, Philip (2007) *The Lucifer effect: Understanding how good people turn evil*. Random House.

HENRIK HVENEGAARD MIKKELSEN ER EKSTERN LEKTOR VED AARHUS UNIVERSITET. HAN UDFØRTE I 2009-2010 PH.D.-FELTARBEJDE BLANDT BUGKALOTFOLKET I FILIPPINERNE OG SKRIVER OM MASKULINITET OG VOLD.



MODERNE UDDANNELSE I ET MORALSK UDKANTSOMRÅDE

Buddhistiske unge fra Ladakh rejser i stigende grad til de store uddannelsesbyer i Indien for at tage en universitetsgrad. Mange frygter, at det vil føre til kulturtab og moralsk forfald blandt de unge studerende. I denne artikel beskrives den debat om moral, som særligt de unge kvinder må forholde sig til, når de bevæger sig fra det indiske grænseland bag Himalaya til det moralske udkantsområde i storbyen.

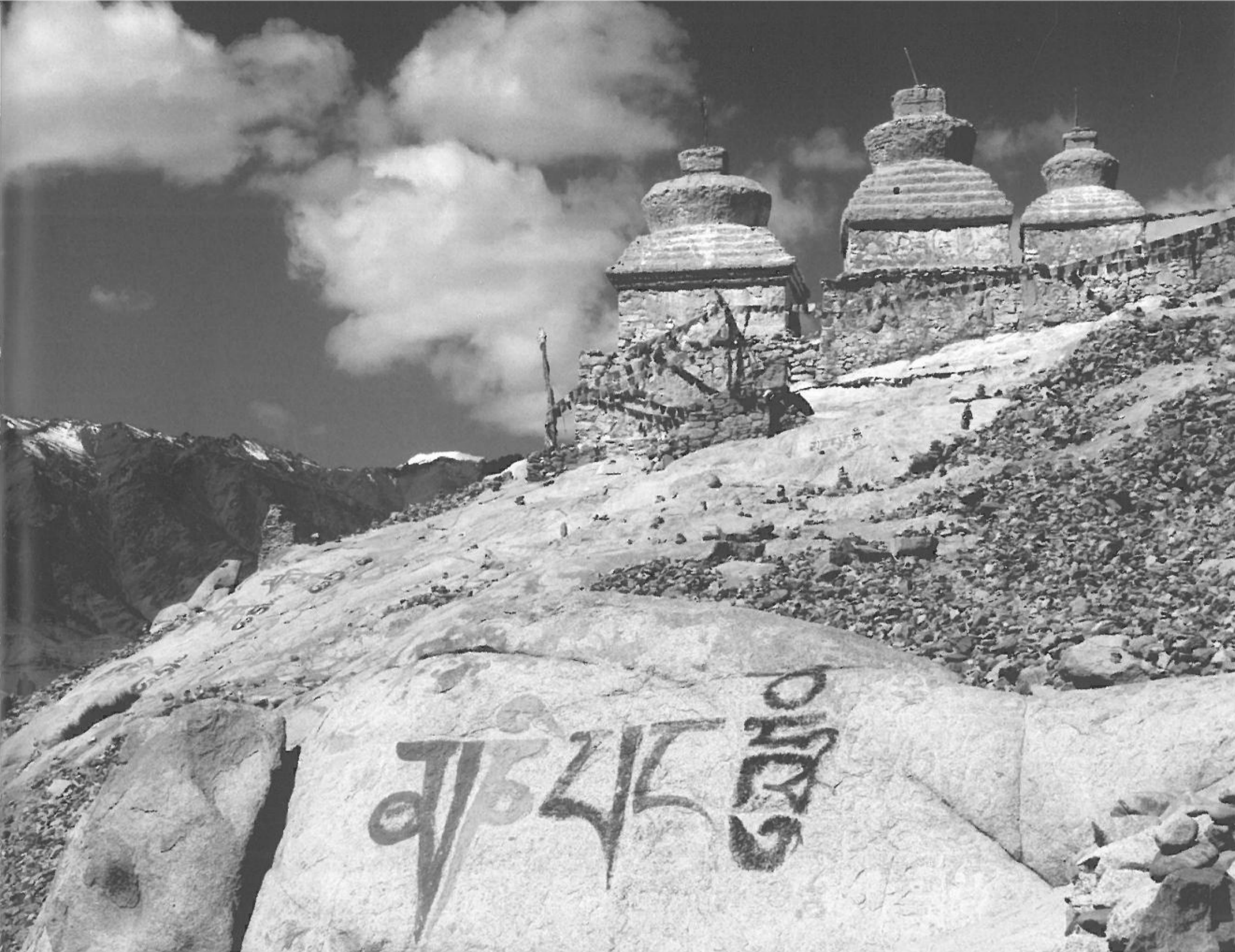
af ELIZABETH WILLIAMS ØRBERG

En varm eftermiddag i april sidder jeg med en gruppe unge mænd fra Ladakh på en af plænerne på Delhi Universitets centrale campus. Mændene er migrerede fra Ladakh for at tage en højere uddannelse i Delhi. Vi er i færd med at diskutere de forskellige problemer og dilemmaer, de møder som minoritet i Delhi: Hvor svært det har været for dem at omstille sig til storbymiljøet i det varme indiske lavland, og hvor svært det har været for dem at forlade deres familie og det kendte miljø i Ladakhs Himalaya-bjerge. Solen er lige begyndt at gå ned

bag de slidte universitetsbygninger, hvilket giver en tiltrængt pause fra den ubønhørlige hede. En te-sælger går omkring på græsset med sin aluminiumskande og skænker te i små plastikkopper til os og andre grupper af studerende. Vi er midt i en diskussion af ladakhi-studerendes problemer med diskrimination på universitetet i Delhi, da Rinchen pludselig rejser sig op. Han slår over i ladakhi og taler hurtigt til de andre studerende, mens han kigger over mod den anden ende af græsplænen. Han siger, at han ser en ung ladakhi kvinde, der sidder

med en indisk mand. De andre rejser sig hurtigt op for at se, mens Rinchen fortæller, at det er fjerde gang, han har set kvinden og manden sammen. Han vil vide, hvad der foregår, siger han og beslutter at gå over og konfrontere hende. Rinchen og tre af de andre studerende går hurtigt i retning af parret i den anden ende af plænen.

Urgyen bliver siddende tilbage sammen med mig. I starten ved jeg ikke, om det er for ikke at lade mig alene tilbage, eller om det er fordi, han ikke ønsker at deltage i konfrontationen. Fra vores plads



kan vi se, at parret i den anden ende af plænen rejser sig og forsvinder ind i universitetets bibliotek. Rinchen og de andre ladakhi mænd har opgivet at få dem i tale og står i ophidset diskussion på plænen. Rinchen gestikulerer kraftigt med armene. Jeg er forvirret over det hastige skift i stemning fra en hyggelig samtale til en intens atmosfære af konfrontation. Jeg er imponeret over, at gruppen kan genkende kvinden som ladakhi på så lang afstand, men forstår ikke fuldstændigt, hvad der får dem til at gå over mod hende. Urgyen vender sig mod mig og

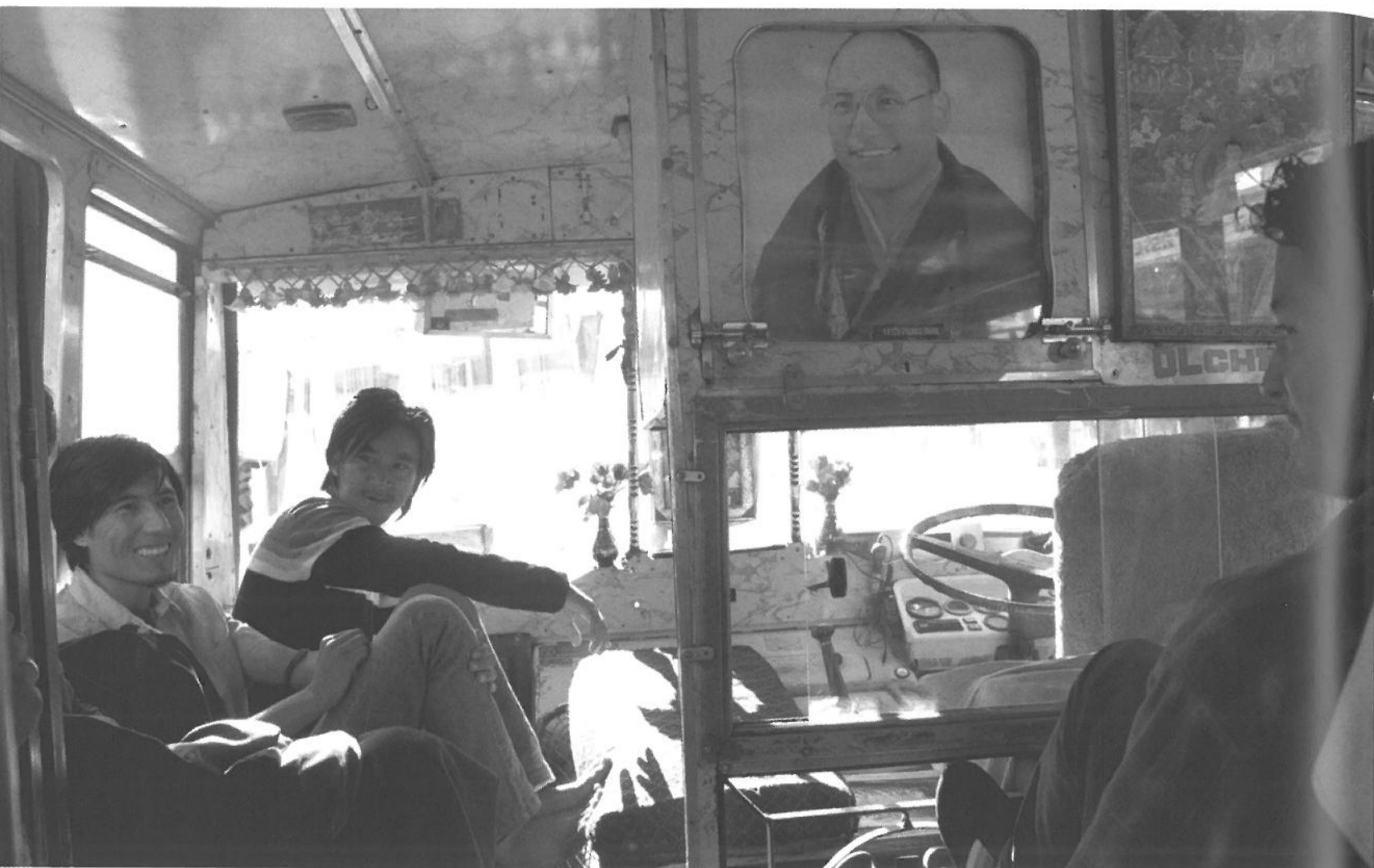
forklarer, at han ikke synes om Rinchen og de andre studerendes forsøg på at blande sig i kvindens valg. Hun skal have mulighed for at gøre, som hun vil, siger han.

Studenter-migranter

Selvom folk fra Ladakh er indiske statsborgere, taler de om indere som et andet folk forskelligt fra dem selv. De studerende fra Ladakh er migranter fra et tørt, koldt og barskt højland klemmt inde mellem grænserne til Pakistan og Kina bag Himalaya-bjergene i det nordvestlige Indien. Den forskel i miljø og livsstil, som de studerende op-

lever, når de migrerer til Delhi, skaber en følelse af at være en særlig etnisk og religiøs minoritet i den generelle indiske befolkning. Denne oplevelse forstærkes af, at folk i Delhi ofte behandler migranter fra Ladakh som fremmede og nedladende betegner dem som kinesere.

Ladakh har historisk haft et tæt forhold til Tibet og Centralasien frem til områdets indføjning i den nye indiske nationalstat ved Indiens uafhængighed i 1947. Ladakhi livsstil, mad, beklædning og familiestruktur såvel som udseende har således mere til fælles med



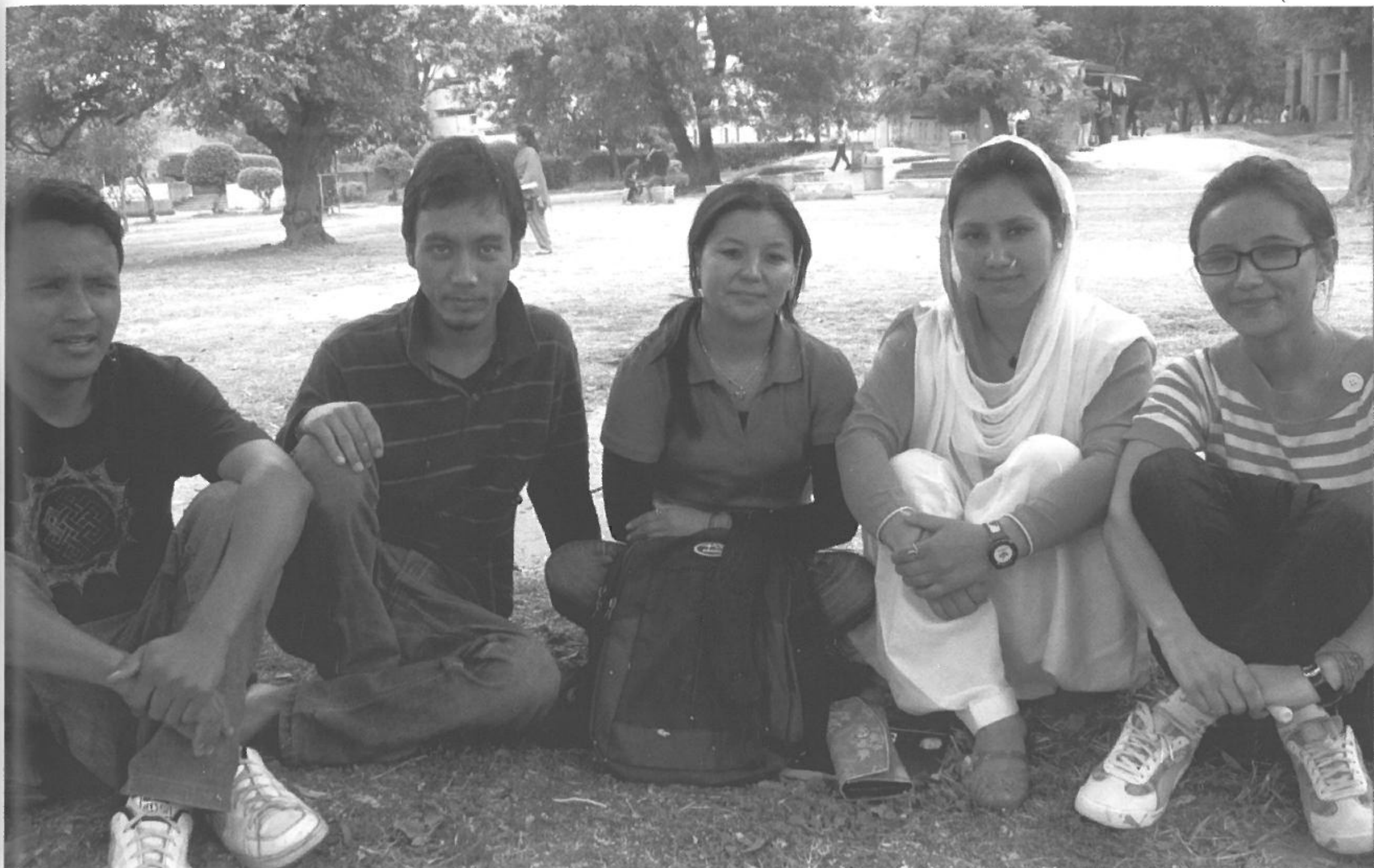
tibetanske og nepalesiske folk end med befolkningen i det nord-indiske lavland. I tilgift er langt størstedelen af folk i Ladakh enten buddhister eller muslimer, mens hinduister udgør flertallet blandt befolkningen i lavlandet. Da Ladakh blev en del af Indien, var der kun ringe forbindelser mellem Ladakh og resten af Indien. Dette har dog ændret sig siden 1970'erne i takt med åbningen af en landevej til hovedbyen Leh, der kan benyttes i sommerhalvåret, og oprettelsen af en flyforbindelse, der giver mulighed for rejser mellem Delhi og Leh hele året for dem, der har råd.

Samtidig er der sket en markant udvikling af samfundet i Ladakh,

herunder også af skolesystemet. Flere og flere familier sender nu deres unge af sted til de større byer i det nordlige Indien for at tage en såkaldt moderne uddannelse og på den måde få adgang til stillinger i det offentlige bureaukrati og i den spirende indiske vidensøkonomi. I min videre samtale med de unge studerende på Delhi Universitets campus viste det sig, at frygten for de moralske konsekvenser af denne moderne uddannelse var med til at fremprovokere deres skarpe reaktion på synet af en kvindelig ladakhi studerende i selskab med en indisk mand. Det er imidlertid ikke lige til at forstå, hvori det umoralske ligger.

Kvinder i det moralske fællesskab

Da Rinchen og de andre studerende vender tilbage, forklarer de, at de ikke vil have, at ladakhi piger går ud med indiske mænd. De frygter, at de vil blive udnyttet eller, som Rinchen siger, ført på vildspor. De synes, det er deres ansvar at advare pigen. Da jeg spørger ind til det, siger han, at hinduer og muslimer har stærke religiøse følelser, der ikke passer til buddhismen. Og kvinden vil være tvunget til at skifte religion, hvis hun forelsker sig i og gifter sig med en inder eller en ladakhi muslim. Samtidig vil hun blive udstødt af det buddhistiske samfund i Ladakh og både afskåret fra sit



hjem og fra at se sin familie. De studerende gengiver forskellige historier om ladakhi kvinder, der har giftet sig med indiske mænd og har det dårligt, fordi de ikke kan besøge deres familie i Ladakh, og hvis nye familie behandler dem dårligt og ikke lader dem gå ud. For at slå pointen fast, bliver det anført, at kvinder, der går ud med ikke-ladakhi og ikke-buddhistiske mænd, er i fare for at begå selvmord.

De mandlige studerende henviser til en traumatisk sag fra 2001 om Dolkar, en ladakhi kvinde, der boede i Jammu, en by i Nordindien, der også har mange ladakhi studerende. Jeg kender allerede sagen fra bladet Ladags Melong:

Mirror of Ladakh. Dolkar havde giftet sig med sin kæreste, Surinder Kumar, imod sine forældres ønske. Surinder var hendes nabo i det lejlighedskompleks, hvor hun boede, mens hun studerede på Jammu Universitet. Hun havde mødt ham på universitetet og var blevet forelsket og gift. Hendes familie havde anmeldt Surinder til politiet for kidnapning, men Dolkar sendte politiet væk og forklarede, at hun var frivilligt gift. Det førte til, at hendes forældre bandlyste hende fra barndomshjemmet. Da Dolkars selvmord først kom frem i Kashmir Times, forklarede artiklen, at Dolkar havde skrevet i et afskedsbrev, at hun savnede Ladakh og havde svært

ved at lægge de søde minder fra sin barndom fra sig. Da historien blev gengivet i Ladags Melong, var den imidlertid tilføjet en anden forklaring af bladets redaktør:

'Både ledere og forældre har forsømt at udvikle videregående uddannelse i Ladakh, og det er den grundlæggende årsag til hendes død og den lidelse, hendes forældre og sikkert mange flere forældre fremadrettet vil opleve. Flere og flere studerende er tvunget til byer som Jammu og Chandigarh for at uddanne sig, og når forældre lader deres teenagerdøtre forlade dem for at bo til leje i disse byer, støder de ofte på en hel række problemer. Endnu værre: Vi har hørt beretninger fra



pålidelige kilder om, at der i Chandigarh er ladakhi piger, der arbejder som callgirls på hotellerne. Hvis folk vælger at lukke øjnene for disse problemer, vil flere forældre meget snart opleve samme lidelse...'

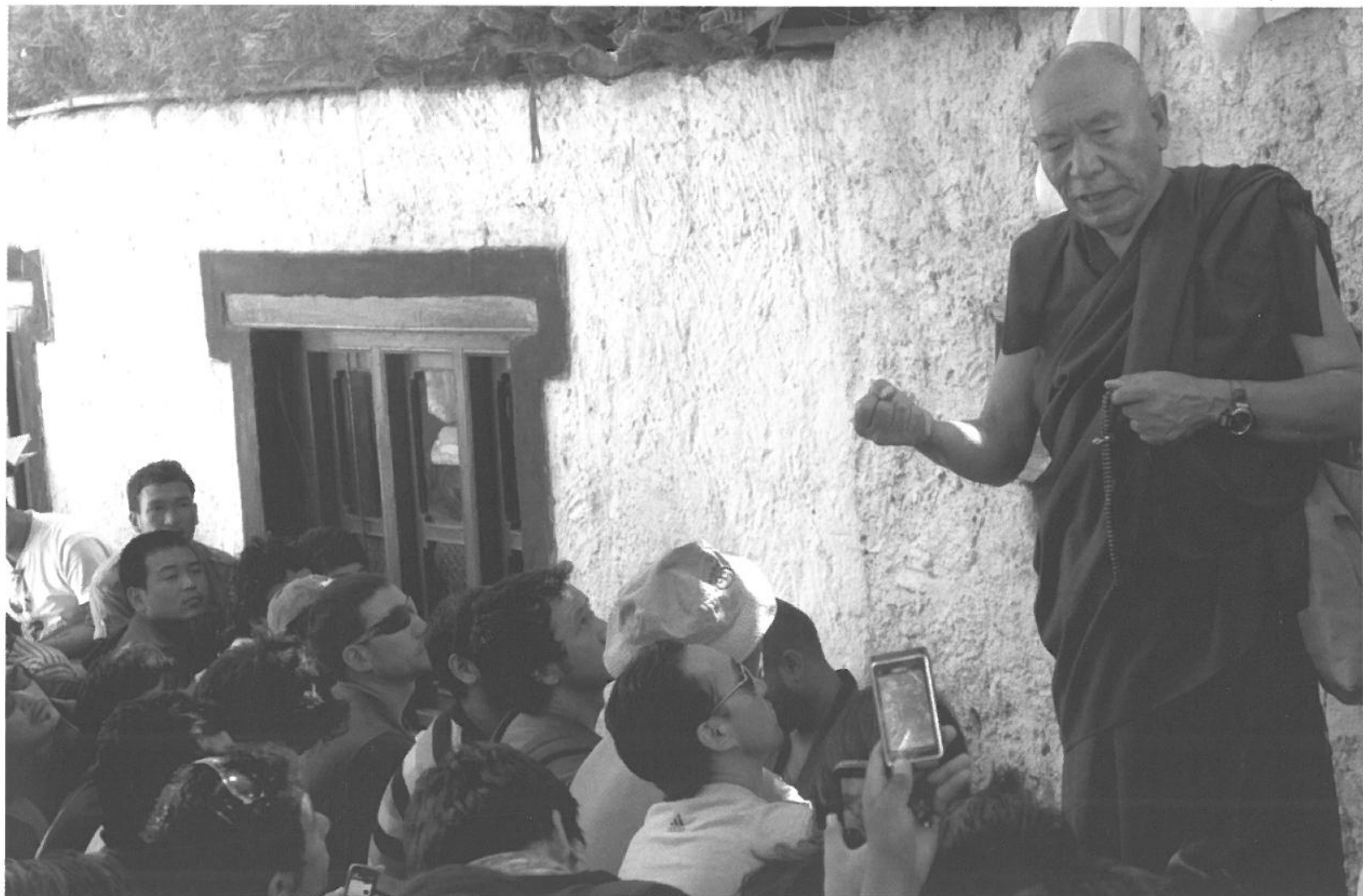
Set fra avisens redaktørs synsvinkel er problemet for ladakhi kvinder ikke udelukkelse fra deres familie og hjem, men snarere, at de er tvunget ud af Ladakh for at tage en uddannelse og både risikerer at forelske sig, at gifte sig med ikke-ladakhier og at ende som callgirls og prostituerede. Bladets oplysninger om prostituerede i Chandigarh affødte stærke reaktioner, ikke mindst fra kvindelige studerende i Chandigarh, som agi-

terede for et forbud mod bladet. De følte sig stemplede som prostituerede og så artiklen som et angreb på deres værdighed og prestige som kvinder, der tog en høj uddannelse.

Moralsk politi

Om der faktisk var ladakhi studerende, der arbejdede som callgirls i Chandigarh, diskuteres fortsat. Flere studerende har fortalt mig, at mange ladakhier helt automatisk antager, at de ladakhi kvinder, de møder på diskoteker, er callgirls og derfor bekræfter historien. Under alle omstændigheder har artiklen og beskyldningerne om prostitution haft massive konsekvenser for ladakhi kvinder bosat

uden for Ladakh. Den sørgelige selvmordssag fungerer som et moralsk målepunkt eller benchmark, som der kan henvises til som bevis for det potentielle moralske forfald, som kvindelige ladakhi studerende risikerer. Heraf følger også behovet for at kontrollere og beskytte kvinderne. Ladakhi kvinder, der studerer uden for Ladakh er blevet potentielle ofre for indiske mænd og risikerer endda at ende i prostitution. Der er derfor brug for, at deres mandlige medstuderende fra Ladakh holder øje med dem og beskytter dem mod en moralsk glidebane, der kan medføre social udstødelse og selvmord. Flere studerende har fortalt, at mandlige studeren-



de agerer som et slags moralsk politi, der også rapporterer om kvindelige studerendes handlinger til de buddhistiske foreninger hjemme i Ladakh.

Den offentlige debat i Ladakh beskæftiger sig ofte med de moralske risici, studerende er udsat for, når de er væk fra deres forældres opmærksomme blik. Unge ladakhier sendes væk fra Ladakh for at få, hvad der betegnes som en moderne uddannelse. Højere uddannelse ses som et helt centralt element i udviklingen af Ladakh og andre udkantsområder i Indien. Samtidig opleves det som om, de studerende, der tager en videregående uddannelse, bevæger sig ud i et moralsk udkants-

område. Moderne uddannelse ses som noget, der leder til øget materialisme og forbrug, individualisme, egoisme og pengefiksering og altså også til mulige alvorlige problemer som depression, prostitution og selvmord. Når forbindelsen mellem uddannelse og moralsk forfald drages, sker det ofte med reference til sagen fra Jammu i 2001. Det er da også denne sag, der er de unge mandlige studerendes endelige reference i deres diskussion med mig.

Diskussionen om de moralske problemer ved uddannelse fokuseres således på de kvindelige studerendes adfærd, hvilket afspejler kvinders position som en slags moralske barometre i mange

samfund. Kvinders adfærd og ry er samtidig ofte udslagsgivende for deres og deres forældres mulighed for at få dem godt gift. I Ladakh har denne optagethed af de unge kvinders adfærd og kroppe imidlertid også en politisk baggrund. Bekymringen for tabet af etnisk og religiøs etnicitet og den overvågning af de kvindelige studerende, den resulterer i, kan forstås i sammenhæng med det intense fokus på religiøs konvertering i Ladakh. Konvertering er således centralt i den spændte og politisk vigtige relation mellem de forskellige religiøse grupper i regionen, hvor det demografiske styrkeforhold mellem grupperne er et vigtigt emne. Dette styrkeforhold

er blevet udslagsgivende for de forskellige gruppers repræsentation såvel politisk som i det offentlige bureaukrati, og det mobiliseres på den baggrund til at understrege vigtigheden af religiøse forskelle i almindelige ladakhiers selvforståelse. Da kvinder i modsætning til mænd forventes at konvertere (og dermed svække deres oprindelige religiøse gruppe) i forbindelse med interreligiøse ægteskaber, har tværreligiøse forhold før medført uroligheder i Ladakhs hovedstad Leh, ligesom de har ført til boykot af relationer på tværs af religiøse grænser. Ægteskab på tværs af religiøse grænser er blevet bandlyst af såvel Ladakh Buddhist Association (Foreningen af Buddhister i Ladakh) som de to foreninger for muslimer i Ladakh (henholdsvis Foreningen af Shiamuslimer i Ladakh og Foreningen af Sunnimuslimer i Ladakh).

Tvivl og dilemmaer på moralens kant

Når unge ladakhier studerer i det indiske lavland, er spændingerne mellem de religiøse grupper hjemme i Ladakh stadig fremtrædende. Men grupperne af ladakhier uden for Ladakh er små, og de går ofte på tværs af religiøse skel. Fra de studerendes side arbejdes der i flere initiativer på at skabe et positivt fællesskab mellem buddhistiske og muslimske studerende fra Ladakh. Rinchen og flere andre af de unge mænd på plænen denne eftermiddag i Delhi spiller fremtrædende roller i disse initiativer. Flere studerende engagerer sig også religiøst i et opgør med modsætningsforholdet mellem de to religiøse grupper. Parallelt med deres moderne uddannelse søger de buddhistiske stu-

derende en slags moralsk uddannelse i gennem foreninger og buddhistiske centre i Delhi, hvor de ofte får adgang til et syn på religion, der fremhæver det fællesmenneskelige i stedet for grænsedragningen til andre religiøse samfund.

Hvis tværreligiøse ægteskaber ses som umoralske hjemme i Ladakh, er situationen ikke helt så sort-hvid for de studerende. Diskussioner blandt de studerende om kærlighed, spændinger mellem de religiøse samfund og moral er meget almindelige. De drejer sig ofte om forskellen mellem forventningerne hjemmefra og den livsstil og de holdninger, som de unges uddannelse og deres møde med storbyen skaber. De unge ladakhier benytter deres uddannelse og deres oplevelser i mødet med Indien uden for Ladakh til at kaste et kritisk blik på dem selv og deres samfund. I den proces bliver de studerende opmærksomme på konflikter mellem deres eget liv og det, de opfatter som deres samfunds forventninger til dem. Det fører til moralske dilemmaer eller moralske sammenbrud i de studerendes hverdag, som når de mandlige studerende vælger at konfrontere kvinden og hendes indiske ven i beskrivelsen ovenfor.

Det er ikke kun den unge kvinde, der bevæger sig på kanten af det moralske i situationen. Også Rinchen og hans venner er på kanten af det tilladelige. Rinchen forklarer senere, at han føler, det ligger dybt i ham at reagere stærkt, når han ser en kvinde fra Ladakh, som ser ud til at være på vej ud over den moralske kant. På den anden side mener han, at kvinder skal være frie til at tale med dem, de vil, og at mennesker i det hele taget må relatere til hin-

anden på grundlag af deres fælles menneskelighed – ikke deres religiøse forskelligheder. Denne eftermiddag på Delhi University vinder argumentet for at beskytte ladakhi kvinder imod den moralske glidebane med henvisning til den tragiske, men gamle selvmordssag fra Chandigarh. Rinchen og hans venner vælger at konfrontere kvinden. Kvinden og hendes ven er dog hurtigere end dem, og de unge mænd vender uforløste tilbage. I stedet fortsætter diskussionen om sammenhængen mellem Ladakh, moral og kvinders handlinger over endnu en kop te på universitetets græsplæne. ■

Forslag til videre læsning

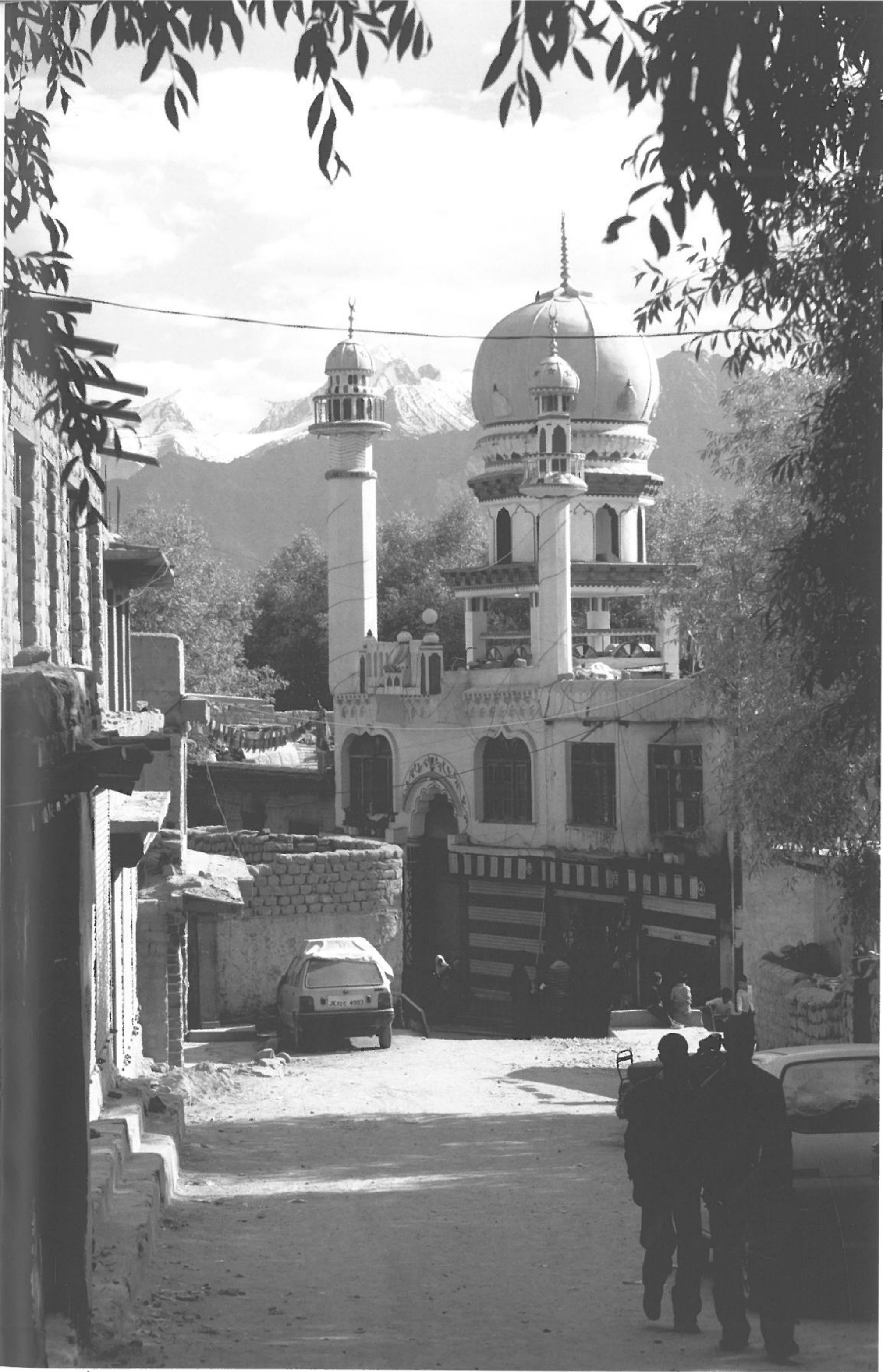
Smith, S. H. (2009) *The Domestication of Geopolitics: Buddhist-Muslim Conflict and the Policing of Marriage and the Body in Ladakh India*, *Geopolitics*, 14(2), s. 197-218

Lambek, M. (2010) *Introduction. I: M. Lambek (ed.) Ordinary Ethics: Anthropology, Language and Action*, s. 1-16

Zigon, J. (2009) *Within a Range of Possibilities: Morality and Ethics in Social Life*. *Ethnos*, 74(2), s. 251-276

ELIZABETH WILLIAMS ØRBERG ER PH.D.-STIPENDIAT PÅ INSTITUT FOR KULTUR OG SAMFUND, AARHUS UNIVERSITET. HUN ER VED AT FÆRDIGGØRE SIN AFHANDLING OM BUDDHISME BLANDT STUDERENDE FRA LADAKH I DELHI. ELIZABETH HAR LAVET I ALT ET ÅRS FELTARBEJDE BLANDT STUDERENDE OG DERES FAMILIER I HENHOLDSVIS DELHI OG LADAKH.

Alle fotos af forfatteren



”HVOR ER I BARE NOGLE GODE SELVHJÆLPERE”

MORALSK TRÆNING AF KROP OG SELV PÅ DANSKE PATIENTUDDANNELSER

I Danmark tilbydes personer med særlige kroniske sygdomme et forløb på såkaldte patientuddannelser. Her lærer og udveksler patienter forestillinger om 'det gode liv med sygdom'- forestillinger, der til tider skaber nogle snævre rammer at agere inden for, hvis man skal handle som en rigtig 'selvhjælper'. På et af sådanne kurser mødte jeg to kvinder, som begge gjorde sig mange overvejelser over livet med sygdom, men som deltog i kurset og tacklede deres nye livsomstændighed helt forskelligt.

af MIKKA NIELSEN

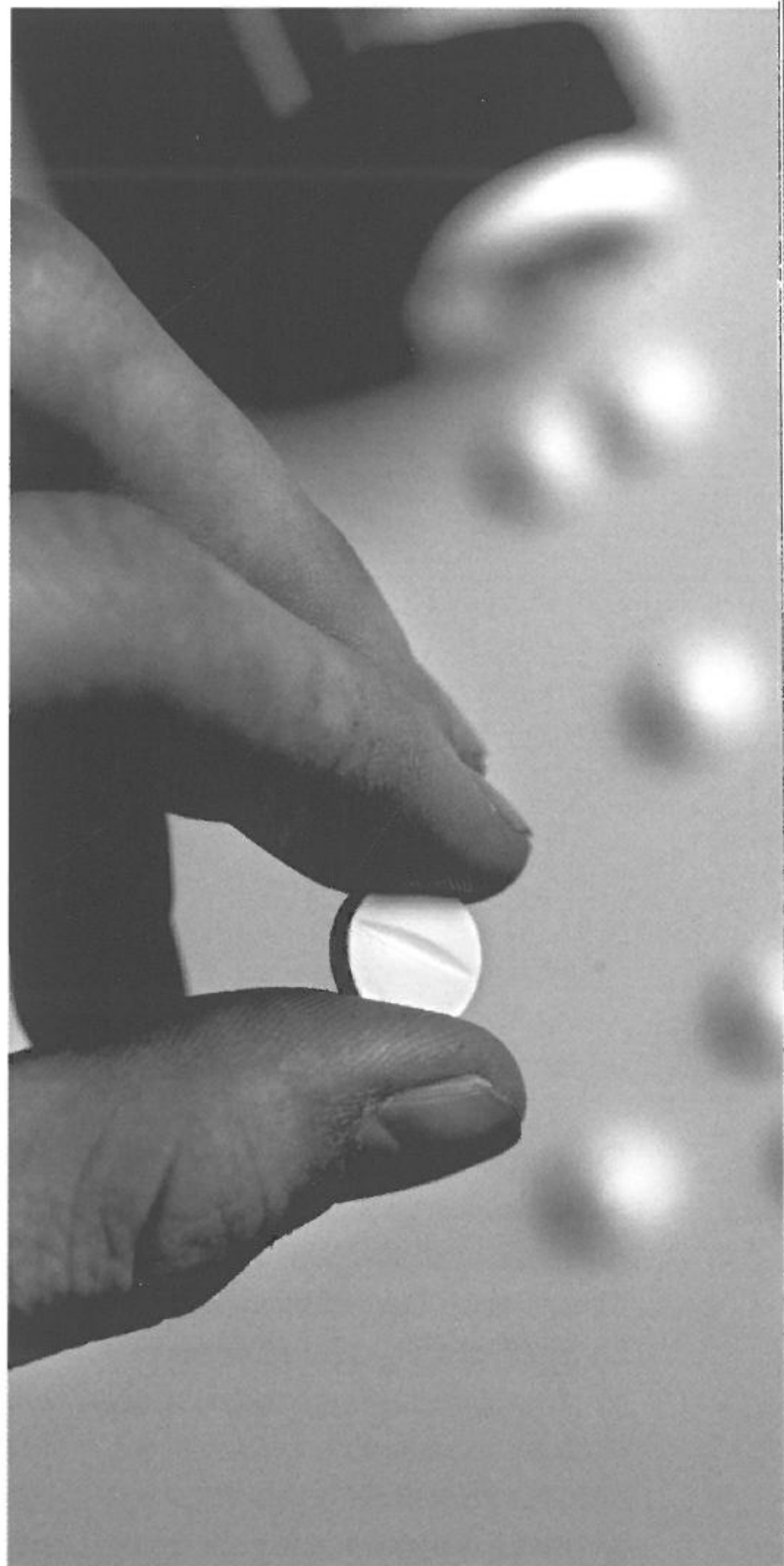
” Du er dygtig Karen – så kan man rigtig se, hvor langt du er kommet. Jeg er meget positiv over, hvor langt du er kommet”, siger den ene underviser til en deltager. ”Det er jeg også”, smiler Karen. Underviseren fortsætter: ”Du har besluttet dig for, at du ikke vil ses som en sur moppe, og det gør vi i hvert fald heller ikke her. Det er dejligt at se dig glad”. Den anden underviser blander sig i snakken og henvender sig til en anden deltager: ”Men Ulla, du fokuserer

for meget på det, du ikke kan – du skal fokusere på det, du kan”.

Karen er deltager på et patientuddannelsesforløb for patienter med en kronisk sygdom. Hun er en af de kvinder på kurset, der deltager ivrigt i undervisningen og går opløftet fra kurset og bedre rustet til at håndtere hverdagen med sygdom. Ulla ønsker også at involvere sig i kurset og dele sine frustrationer og følelser med de andre på holdet, men hun møder modstand fra underviserne og de andre del-

tagere, fordi hun i sin afmagt over for sygdommen ikke spiller efter samme regler som de øvrige: Tænker positivt om sin situation.

I denne artikel vil jeg reflektere over patientuddannelser som fænomener og beskrive, hvordan patientuddannelser ikke blot er et rum for læring om sundhed og sygdom, men også et moralsk rum, hvor forestillinger om det gode liv hersker. Efter fire måneders feltarbejde på to patientuddannelsesforløb erfarede jeg, hvordan der på de to for-



løb eksisterer nogle helt særlige forventninger til, hvad der kræves af den enkelte deltager for at kunne leve det gode liv med sygdom. Forventningerne kom både til udtryk i undervisningens fokusering på deltagernes evne til at tage ansvar i deres eget liv og i diskussioner mellem deltagerne. Samtalerne på holdene handlede derfor også ofte om fundamentale moralske spørgsmål om det gode liv, og hvordan man som menneske bør håndtere og agere i sin hverdag.

Større ansvar til patienten

Op mod en tredjedel af den danske befolkning lever med en eller flere kroniske sygdomme. For at imødekomme problematikken omkring stigningen af kroniske patienter har sundhedsvæsenet foretaget en omorganisering, så patienterne i højere grad er aktivt involveret i behandlingen af deres sygdom. Egenomsorg kaldes det også inden for litteraturen om sundhedspædagogik, hvilket betyder at tage vare på sig selv. Som

en del af denne strategi peges der fra sundhedspolitisk side på, at mennesker med kronisk sygdom selv har interesse i at opnå kompetencer til håndtering af deres egen sygdom, idet ansvar for eget liv også vil udmunde i større livskvalitet. Man etablerede derfor i 1990'erne patientskoler gennem patientforeninger og kommunale aftenskoler, der skulle varetage uddannelsen af patienter med kroniske sygdomme.

Overvejende er patientuddan-

nelser organiseret som gruppebaseret undervisning til patienter og eventuelt pårørende og de beskæftiger sig med strategier for problemløsning relateret til enten en specifik sygdom eller livet med kronisk sygdom generelt. Undervisningen består dels af viden om sygdom og behandling, opøvelse af teoretiske og praktiske færdigheder og dels af styrkelse af selvtillid og tro på egne ressourcer som middel til øget sundhed og bedre trivsel. Vægtningen af undervisning i fysiologi, medicin og mentale tankeøvelser varierer fra tilbud til tilbud, men der er dog en tendens til, at det psykosociale aspekt, hvor man fokuserer mindre på sygdom og medicin og mere på empowerment og selvudvikling, vinder indpas på patientuddannelserne.



Den gode selvhjælper

At blive en god selvhjælper var målet på særligt en af patientuddannelserne, og sætningen "I er bare blevet rigtig gode selvhjælpere", blev ofte sagt opmuntrende til deltagerne. At være en god selvhjælper indebærer overordnet at få trænet sin krop, spist sundt og taget sin medicin korrekt. Men det handler også om at acceptere sin sygdom, se muligheder frem for begrænsninger og at inddrage sin familie i sin sygdomsbehandling på en hensigtsmæssig måde. Undervisningen på kurserne indbefatter derfor ofte fysisk træning, idet fortrolighed med aktivitet og bevægelse er essentielt for at kunne fortsætte med at træne efter kursets afslutning og derved holde sygdommen stangen. Og det er netop formålet med selvhjælpsambitionen: At deltagerne kan tage de tillærte teknikker med hjem

og fortsætte arbejdet fra kurset. Hjælp til selvhjælp. Andre selvhjælpsteknikker kan være mentale tankeøvelser, hvor deltagerne lærer huskereglene til at tage deres medicin eller lærer at vende negative tanker til positive ved at fjerne fokus fra smerten. Gennemgående hersker et ønske om at lære deltagerne at mærke efter, træne og lære deres krop og tanker at kende for bedre at overkomme livet med sygdom. Ambitionen om at hjælpe sig selv handler altså også om at lære sine styrker og svagheder at kende og handle derudfra.

At vende flovhed til stolthed

At skabe gode selvhjælpere og uddanne patienter til at yde egenomsorg er et af velfærdsstatens initiativer til at hjælpe mennesker med kroniske sygdomme. Men

hvordan håndterer individet de nye livsomstændigheder, når det får en kronisk sygdom? Og hvad betyder det at møde andre mennesker i en lignende livssituation på et patientuddannelsesforløb?

Karen og Ulla fra ovenstående feltnoteuddrag har hver deres måde at tackle deres sygdom og deltage i patientuddannelsesforløbet på. Karen er flittig bruger af kursets værktøjer til håndtering af hverdagen, og hun fortæller stolt om, hvordan hun er begyndt at gå ture med sin mand, tage tid til sig selv, og at "det med de negative og positive tanker, det har jeg i hvert fald kunnet bruge". For hver positive beskrivelse høster Karen anerkendende nik og ros fra gruppen, og samværet med de øvrige deltagere er derfor noget, Karen sætter stor pris på.

Ulla har en anden oplevelse af

DU KAN GODT

tænk positivt..
..det bedste for dig

udvikling
POWERMENT
LAD

uddannelsesforløbet. Urimeligheden i at være ramt af sygdom fylder meget for Ulla, og hun gør sig mange tanker om, hvordan sygdommen har ændret hende som person. For eksempel fortæller Ulla mig, at hun flere gange har taget sig selv i at sidde ved vinduet derhjemme og følge med i naboernes gøren og laden, fordi hun føler, at hendes eget liv er gået i stå. På samme måde finder Ulla det svært at acceptere, at hun har brug for en rollator, for som hun forklarer mig: "Jeg ville ikke vedkende mig, at jeg var endt sådan. Det kunne ikke passe." Ulla deler sine sorger og tanker med gruppen, men oplever hver gang, at hendes bekymringer mødes af modstand fra gruppen. Et feltnoteuddrag fra en undervisningsgang illustrerer, hvordan gruppen har svært ved at rumme Ullas frustrationer.

Ulla forklarer: "Så er der den forbandede [rollator]... kommer jeg ned i byen med den? Jeg har et handicap, der ikke er smart. Jeg føler mig flov over det". Ulla ser næsten ud til at græde. Underviseren spørger: "Men hvem er det flovt over for?" og fortæller om en tidligere kursugænger, der gik med rollator, og som sagde, at man skal tage ethvert hjælpemiddel som en hjælp og ikke et problem. Hun peger på sig selv. "Hvorfor har jeg briller? Fordi jeg ikke kan se. Du er jo ikke mindre værd, fordi du har sådan en følgesvend." En deltager bryder ind: "Det er for din egen skyld". Ulla ser ikke ud til enten at kunne høre eller acceptere, hvor de andre vil hen. Underviseren fortsætter: "Du har nogle søde medkursister, der vil det bedste for dig". Karen smiler: "Tænk på hvor langt jeg er

nået". Underviseren henvender sig igen til Ulla: "Kan du ikke vende det ord flovhed til stolthed? Du skal sige til dig selv: "Hvor er du god til mange ting."

Mens Karen lever op til selvhjælpsidealet, falder Ulla uden for. Ulla søger ikke hjælp til forandring, men i stedet anerkendelse for sin situation, og hun formår eller ønsker ikke at "vende flovheden til stolthed", som underviseren opfordrer hende til. Karen og Ulla er eksempler på, hvordan deltagerne indtager eller tildeles forskellige positioner ud fra deres evne eller lyst til at anvende og forstå den positive tænkings regler, og hvordan meningsudvekslingerne skaber bestemte sociale dynamikker i gruppen. Størstedelen af deltagerne taler ud fra den positive tænkings imperativ, men Ulla står uden for denne tale- og forståel-

sesramme. Med sin insisteren på at fastholde fokus på sine problemer, sin tvivl og sin sårbarhed placeres Ulla i en position i opposition til den overordnede ramme for dialog. Hun udfordrer eller forstår så at sige ikke spillereglerne i rummet og ender med at stå uden for resten af gruppen.

Moralsk rum

For at spare på budgetterne til sundhedsrelaterede udgifter har staten en interesse i at holde sin befolkning sund og rask. Jo flere opgaver befolkningen selv kan varetage, desto færre midler behøver staten at anvende. Set ud fra et velfærdspolitisk syn ligger der altså et rationale om at udvikle og skole mennesker i en bestemt retning, så de i højere grad selv tager ansvar for pleje- og rehabiliteringsopgaver. I et foucaultiansk perspektiv kan man tale om, at patientuddannelser og undervisningen i træningen af krop og tanker fungerer disciplinerende og selvdisciplinerende i sin ambition om at skabe en bestemt bevidsthed hos individet og bearbejde dets måder at handle og tænke på. Mens et forøget selvansvar på den ene side frisætter individet – og som det påpeges fra sundhedspolitisk side giver individet højere livskvalitet – stilles der også krav til individet om at indordne sig under bestemte regelsæt. En særlig form for moralitet, der handler om strategisk at påvirke mennesker i en bestemt retning, er altså på spil her. Men der kan også være tale om en anden form for moralitet, som måske knytter sig til den første, nemlig en moralitet, der udspiller sig mellem deltagerne på kurset.

Hver gang undervisningen skif-

tede fra konkrete, praktiske øvelser eller mere traditionel undervisning i håndtering af eksempelvis sundhedsvæsenet til dialogbaseret undervisning og erfaringsudveksling, oplevede jeg en intensivering af stemningen. Vi satte os lidt længere frem i stolene, meningsudvekslingen blev hurtigere og stilheden mere knivskarp, når noget var vanskeligt at tale om eller ikke blev anset for at være en passende holdning. Rummet fyldtes med meninger og forestillinger om den rette vej til det gode liv – som i meningsudvekslingen mellem underviserne, Karen og Ulla tidligere. Jeg ser dette som en anden form for moralitet – en moralitet, der eksisterer i det sociale mellem mennesker, hvor vi vurderer, spejler os i og udfordrer hinanden. Vi udvikler både vores moralske dispositioner implicit, når vi imiterer hinanden, og derved indlejrer bestemte holdninger og måder at agere på, og gennem mere eksplícitte mekanismer i form af eksempelvis fælles refleksive diskussioner. På patientuddannelserne så jeg netop disse former for moralsk udveksling foregå. Deltagerne udvekslede erfaringer om håndteringen af hverdagen og lod sig inspirere og udfordre af hinandens præstationer. Der var overordnet en konsensus om, at alle var i samme båd, og deltagerne forventede en indsats af hinanden: nemlig at alle gjorde deres bedste for at leve op til selvhjælpsidealet. "Tænk på hvor langt jeg er nået", forsøger Karen at opmuntre og motivere Ulla med. Selvudviklingen kræver, at deltagerne kan spejle sig i hinanden, og alle har derfor en forpligtelse til at være et forbillede for de andre. Karen forsøger så at sige at spejle den person, Ul-

la kan blive i fremtiden, hvis hun følger samme sti, som Karen har gået. Men selvudviklingen kræver samtidig, at alle lever op til en fælles forståelse af, hvad det rigtige er, og Ullas insisteren på at dele sin frustrationer med gruppen ikke alene udfordrer selvhjælpstanken, men derfor også hele rummets moralske orden.

Isenesættelsen af selvet

Karen, Ulla og de øvrige deltagere på kurset har alle oplevet at skulle forholde sig til sig selv og egne fremtidsmuligheder på en ny måde, efter de har fået en kronisk sygdom. I mødet med andre mennesker i samme situation bliver de konfronteret med andre holdninger og forventninger til deres måde at håndtere udfordringerne på. Jeg kalder patientuddannelser for et moralsk rum, men man kunne også kalde det et mikrokosmos – en slags repræsentation af samfundets normer. Ud fra en tanke om, at mindre begivenheder reflekterer større fortællinger, ser jeg patientuddannelser og diskussionerne mellem deltagerne som et udtryk for nogle generelle, moralske refleksioner i såvel samfundet som individet.

I sin legendariske beskrivelse af den balinesiske hanekamp fortæller antropologen Clifford Geertz, hvordan hanekampen ikke blot er et absurd sceneri, men en iscenesættelse af balinesernes egen fortolkning af sig selv og samfundets strukturer. På samme måde kan man se patientuddannelserne som et rum for at italesætte af nogle af de tanker, alle mennesker gør sig om opnåelsen af det gode liv. Sammen etablerer deltagerne på patientuddannelsen et sceneri af forestillinger om og ønsker for



fremtidens liv med sygdom og indtager og tildeler hinanden forskellige positioner i relation hertil. Karen fortæller ikke kun en historie om, hvordan hun har tillært sig nye vaner og tænkemåder, men i hendes beretninger ligger også en masse forhåbninger til et nyt liv. Blandt undervisere og deltagere eksisterer der nogle særlige, normative forestillinger om det gode liv med sygdom, og når Karen beskriver, hvordan hun er begyndt at tænke positivt om sin situation, er det måske ligeså meget Karens egen fortolkning af sig selv og den kvinde, hun ønsker at være? Som en orkestreret iscenesættelse repræsenterer diskussionerne på patientuddannelsen altså nogle overordnede tanker og problematikker og er samtidig et rum for en egen fremlæggelse eller fortolkning af den, man ønsker at være.

Jeg indledte artiklen med at sige, at Karen og Ulla tackler deres nye livsomstændighed med en kronisk sygdom forskelligt. Men måske er der ikke så langt fra Ullas til Karens hverdag, som det fremgik af samtalerne på kurset. Måske intensiverede patientuddannelsessettingen det moralske rum, Ullas og Karens forskelligheder i deres tanker om hverdagens problematikker og fremtidens muligheder? Begge ønsker de en forandring og et mere aktivt liv, så sygdommen ikke overtager og begrænser dem. Den største forskel ligger i deres måde at nå dertil. ■

Forslag til videre læsning:

Risør, Mette Bech. *Sundhedsfremme og forebyggelse. I: Tidsskrift for Forskning i Sygdom og Samfund*, 2005: 3

Jöhncke, Steffen, Mette Nordahl Svendsen & Susan Reynolds Whyte.

Løsningsmodeller. Sociale teknologier som antropologisk arbejdsfelt. I: Hastrup, K (red) Viden om Verden. En grundbog i antropologisk metode. Hans Reitzel 2004

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures. Hutchinson 1973*

Nielsen, Mikka. *Hvor er I bare nogle gode selvhjælpere: En antropologisk analyse af patientuddannelse som moralsk rum. Universitetsspeciale Aarhus Universitet. 2012*

MIKKA NIELSEN ER ANTROPOLOG OG PH.D.-STUDERENDE PÅ AALBORG UNIVERSITET INDEN FOR FELTET AF PSYKISKE LIDELSER. HUN HAR LAVET FELTARBEJDE PÅ DANSKE PATIENTUDDANNELSER UD FRA EN INTERESSE I KRONISK SYGDOM, MORALITET OG SELVLEDELSE.

ETIKKENS EFTERLIV

ET PRAGMATISK BLIK PÅ MORALSKE RÆSONNEMENTER

Når vi taler om moralske ræsonnementer (etik), så tænker vi typisk enten på en privat refleksionsproces, eller på en fælles diskussion og rådslagning, der bygger på nogle eksterne kriterier (værdier og dyder), og som ideelt set fører til en dom eller afgørelse. Det er også disse aspekter af etik, som især har optaget såvel moralfilosoffer som samfundsforskere: De interne tankeprocessers karakter og oprindelsen af de fælles værdier og dyder. Men for antropologen er der endnu et aspekt af det moralske ræsonnement, som kan udforskes: Næmlig genfortællingen.

af MATTHEW CAREY

Det er dette sidste aspekt, etikens efterliv, jeg vil udforske i det følgende. Jeg vil gøre det ved at sammenholde to forskellige grupper af mennesker, der har meget uens holdninger til at stille deres moralske ræsonnement til skue: Berberne i det sydlige Marokkos bjerge, der mener, at moralske begrundelser bør forblive private, og de mere ugenerte afghanske handelsmænd i Odessa, Ukraine. Gennem sammenligningen stiller jeg følgende spørgsmål: Hvad er det, vi gør, når vi vælger enten at dele eller skjule de indre processer, der går i gang, når vi konfronteres med et moralsk dilemma? Og hvilke konsekvenser har det?

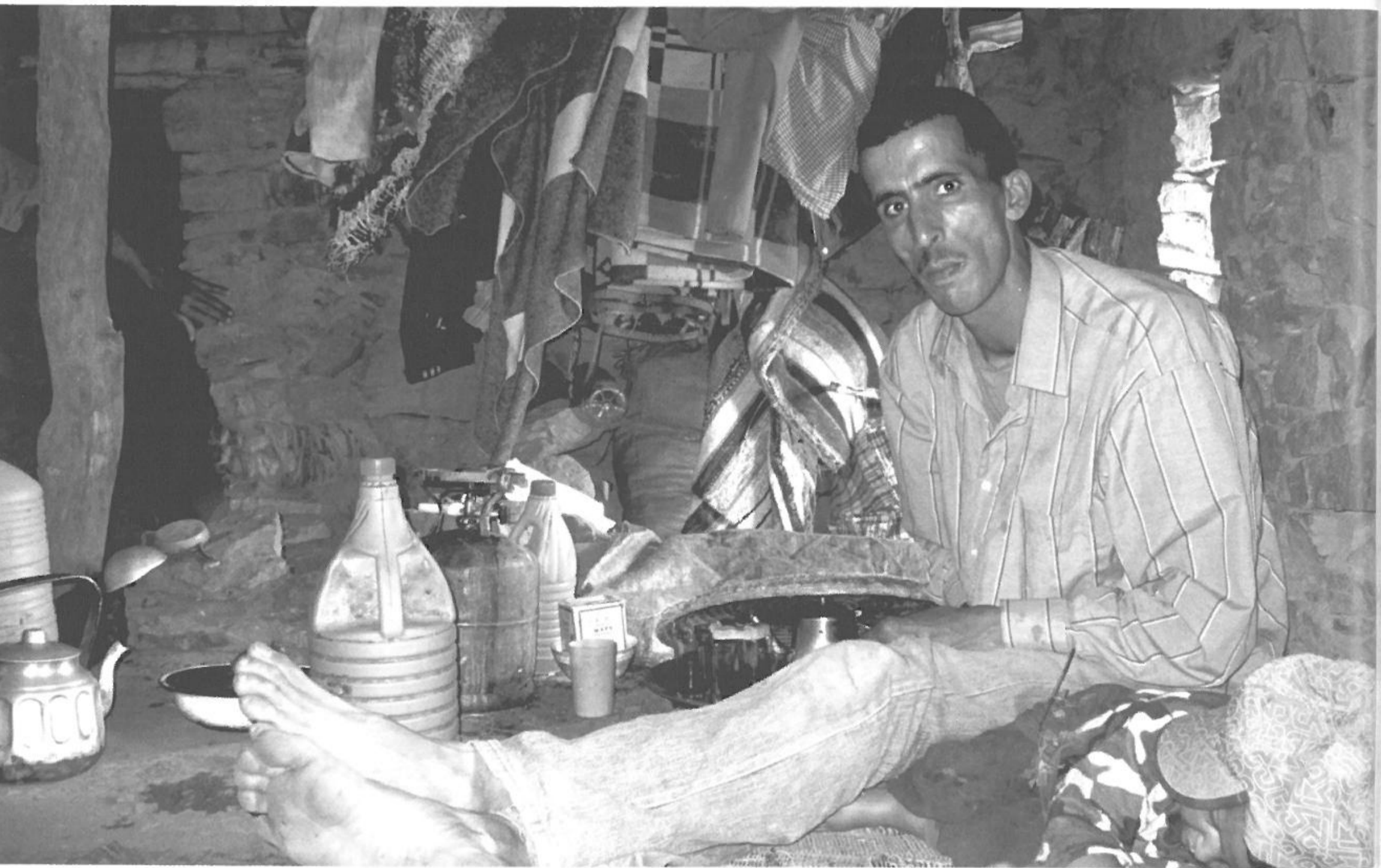
Marokkansk medicin

Fra 2003 til 2005 boede jeg og udførte feltarbejde i en isoleret landsby med omkring 1000 indbyggere i hjertet af Marokkos Atlas-bjergkæde. Min forskning koncentrerede sig primært om de lokale politiske institutioner, men seks måneder efter min ankomst åbnede en fransk NGO en medicinsk klinik i landsbyen. Klinikken var bemandede med en ung fransk sygeplejerske og en lokal tolk fra det nærliggende sletteområde. Tollen var dog ofte fraværende, og jeg blev derfor tit bedt om at tage hendes plads. Dette gav mig direkte adgang til dagligdagen og de medicinske problemstillinger i en befolkning, der indtil da havde



haft meget lidt erfaring med vestlig medicin. De allerrigeste blandt dem havde måske lejlighedsvis besøgt en læge i lavlandet, men for langt de fleste af de lokale indbyggere var den slags fuldstændig ukendt land.

Den manglende adgang til hospitaler og læger betød også, at vi ofte blev konfronteret med meget alvorlige tilfælde, der gik langt ud over det normale kompetenceområde for en sygeplejerske. Jeg husker specielt én anledning, hvor et barn, født i en lejr højt oppe i bjergene, udviklede stivkrampe efter fødslen - sandsynlig-



vis på grund af den saks, der var blevet brugt til at klippe navlestrengen over. Vi forklarede forældrene, at deres barn uden tvivl ville dø, hvis det ikke kom på hospitalet. Men for familien var en rejse til hospitalet en uoverstigelig økonomisk udgift, og det endte med, at barnet døde.

Et moralsk *dispositif*

Sådanne afgørende dilemmaer var - og er - en hyppig del af hverdagen i Atlas-bjergene. Men de moralske ræsonnementer, der afgør folks endelige beslutninger, bliver, så vidt jeg kan vurdere, nærmest aldrig diskuteret - ikke med antropologen, men heller ikke indbyrdes i befolkningen.

Denne modvilje mod at dykke ned i egne dilemmaer, mener jeg, indikerer et bredere kulturelt *dispositif*, som er meget udbredt i området. Jeg kalder det "det hermeneutiske slør". Den centrale idé er, at andre menneskers sind (deres motivationer, tanker, intentioner osv.) er grundlæggende utilgængelige. Andre mennesker er, kort sagt, uransagelige, som om "Gud slører dem" (*isntl-tn rbbi*). Skønt det kan virke paradoksalt, så anses det på én og samme tid som både umuligt og umoralsk at forsøge at 'gennemskue' dette slør, for derved at observere et andet menneskes indre (paradoksalt, fordi vi sjældent finder det nødvendigt at fordømme handlinger, der anses som værende umulige).

Den formodede eksistens af et sådant slør forklarer ganske vist ikke til fulde, hvorfor folk var så tilbageholdende med at diskutere deres egne motivationer - en praksis, som de er ganske fortrolige med fra udflugter til lavlandet eller fra TV. Men det er tydeligt, at



de to fænomener er relaterede. På den ene side er der en vis tilbageholdenhed med hensyn til indre tilstande i al almindelighed (om de så er ens egne eller andres), og på den anden side indbefatter dét at tale om sig selv meget ofte også at tale om andre

mennesker - som vi skal se i det følgende.

Hvorom alting er, var resultatet, at jeg kun kunne lære noget om deres moralske ræsonnementer ved at drage slutninger på baggrund af deres adfærd - ved hjælp af gætværk, med andre ord. Kontrasten



kunne ikke være større i forhold til de afghanske handlende, som jeg senere lavede feltarbejde blandt i havnebyen Odessa i Ukraine. Disse mennesker afslørede med glæde deres tankeprocesser - til tider ned til mindste detalje. Og det er netop sådan en detaljeret redegørelse, som vi nu vil rette opmærksomheden imod.

Fælden

Reza var en ung afghansk mand, der solgte sko på Odessas "Syvende Kilometer" (*sedmoy kilometer*) marked. "Syvende Kilometer" er et containemarked på størrelse med en lille by, der, som navnet antyder, ligger syv kilometer uden for Odessa. Det kan fremvise en mangfoldighed af forskellige varer og nationaliteter, og bestemte etniske grupper specialiserer sig i bestemte varer. Således er det nu primært kineserne, der står for engrossalg af tøj - noget, der tidligere mest hørte under ukrainerne og tyrkerne. Vietnameserne har forbindelser til de lokale banker og tjener til dagen og vejen som uofficielle vekselere, mens afghanerne specialiserer sig i elektronik og (ligesom vestafrikanerne) sko.

Reza havde været involveret i begge de sidstnævnte afghanske specialiteter. Han havde sluttet sig til sin bror i Ukraine i 2006, efter en kort periode i en guldsmedebutik i Dubai. Han var ung, flersproget, flittig og ambitiøs, og med lidt hjælp fra sin bror etablerede han sig hurtigt som handlende. Jeg mødte ham første gang i 2007, da han lige var begyndt som selvstændig, og da jeg vendte tilbage i 2012 stod han i spidsen for en blomstrende koncern og var synligt velstillet.



Jeg løb ind i ham ved et tilfælde, og han insisterede på at invitere mig ud at spise - først på en centralt beliggende ukrainsk restaurant og senere på et overdådigt afghansk sted. Til begges tilfredshed drejede samtalen sig begge gange i retning af de kulturelle særpræg, man møder i Ukraines erhvervsliv. Vi kom blandt andet ind på problemet omkring butiksassistenten, der stjæler fra deres arbejdsgivere. Dette havde Reza oplevet flere gange, og hver gang havde det sat ham i et alvorligt moralsk dilemma. Han illustrerede sin pointe med et eksempel, der lå nogle år tilbage, fra dengang han havde været i elektronikbranchen og solgt mobiltelefoner.

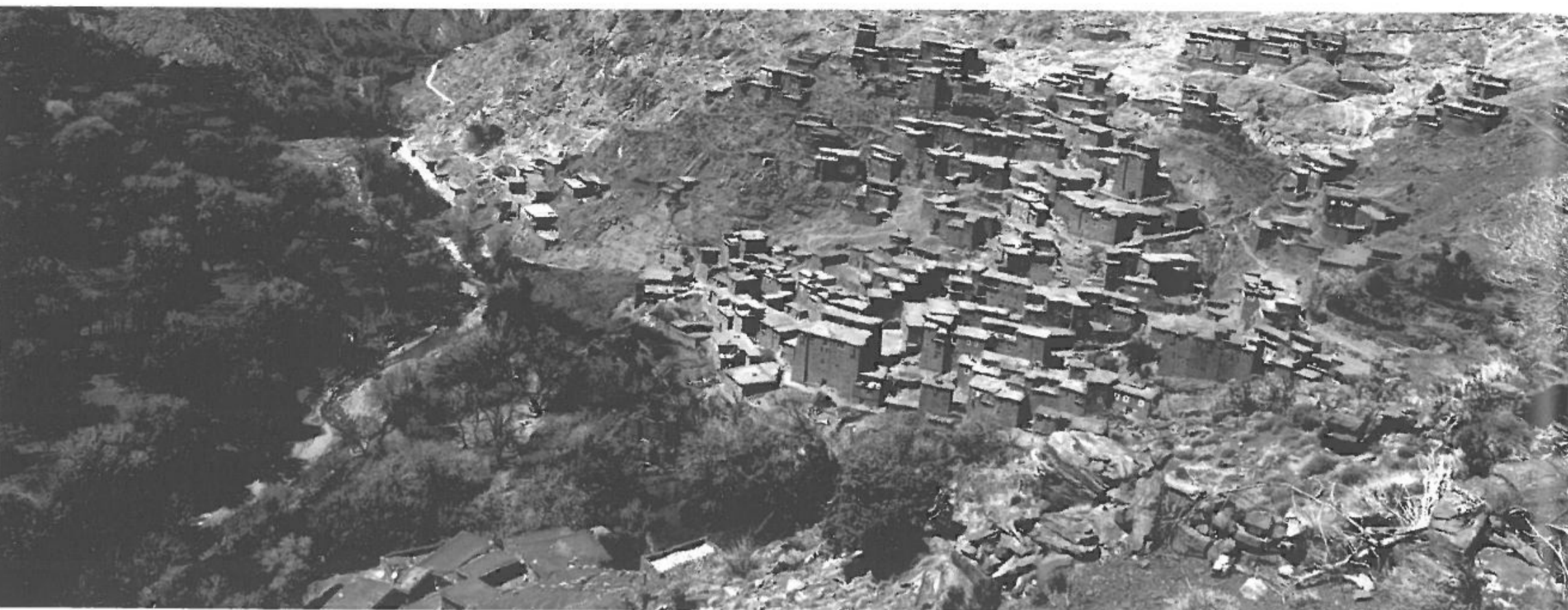
Tyveriet var i første omgang blevet opdaget takket være Rezas omhyggelige bogføring. På et tidspunkt bemærkede han, foranlediget af en kunde, en uoverensstemmelse mellem sine inventarlistere og sit faktiske lager. Han var glad

for sin daværende assistent, og havde i starten været tilbøjelig til at opfatte uoverensstemmelsen som et resultat af menneskelige fejl - men han var samtidig ekstra opmærksom for at være på den sikre side. Og lidt efter lidt stod det klart for ham, at afvigelseerne ikke var en fejl, men et resultat af bevidst og systematisk tyveri. Kun to mennesker havde adgang til lagerrummet, ham selv og hans assistent, og da han var temmelig sikker på, at han ikke havde neglet fra sig selv, var den logiske slutning, at den skyldige måtte være medarbejderen. Problemet var at Reza ikke anså den slags indirekte bevisførelse som solid nok til at fratage en mand sit levebrød. Han understregede over for mig, at fordi Gud har givet os fornuft, er det vores moralske pligt at udnytte den bedst muligt. Og indicier er en hån mod fornuften. Det placerede ham i et dilemma. Han "vidste" at assistenten var skyldig og

ønskede at fyre ham - men han kunne ikke få sig selv til at gøre det med ren samvittighed.

Den eneste måde, hvorpå han kunne løse sit dilemma, var ved at skaffe sig uigendriveligt bevismateriale: Som Shakespeares Othello behøvede han "synligt bevis". Han satte sig derfor for at fange assistenten på fersk gerning ved at holde et særligt vågent øje med ham i løbet af arbejdsdagen. På trods af en ihærdig indsats lykkedes den plan imidlertid ikke, og i sidste ende var det et rent lykketræf, der gav Reza det bevis, han behøvede.

Han sad en dag og bladrede i en af de lokale aviser, da han faldt over en lille annonce, der reklamerede for telefoner af netop den type, han selv solgte - og det angivne kontaktnummer var hans assistents. Men selv dette, forklarede han, var ikke bevis nok for ham. Så han bad en af sine afghanske venner om at ringe til assistenten for at købe en af tele-



fonerne. Et møde blev arrangeret i den unge mands lejlighed den følgende aften. Stadig ikke sikker på, at dette talte som et uigenkaldeligt bevis, besluttede Reza sig for at fylde to biler med afghanere, der alle mødte op til den aftalte tid, og parkerede ude af syne rundt om hjørnet, mens vennen gik op i lejligheden. Fem minutter senere vendte sidstnævnte tilbage med en telefon, som Reza kunne identificere som en af sine egne. Her var endelig det synlige bevis, Reza behøvede for at skride til handling. Afghanerne væltede ud af bilerne og tilbage til lejligheden, hvor de bankede på og tiltvang sig adgang - til stor forskrækkelse for den unge assistent og hans rædselsslagne kæreste. Reza tog sine varer tilbage og meddelte den unge mand, at han ikke længere var ønsket i butikken.

Pragmatisme og moral

Hvad kan vi lære af hele den proces af moralsk argumentation og handling, der udspiller sig i løbet af denne anekdote? Som jeg forklare-

de i indledningen, så har antropologiske tilgange til moral typisk brugt sådanne fortællinger som indikatorer på en underliggende virkelighed. Man har enten brugt dem til at redegøre for det sæt af fælles, samfundsmæssige normer og værdier, der udgør 'kultur' (i Durkheims forstand, eller hvad Joel Robbins kalder 'reproduktionsmoral'). Eller benyttet dem til at drage konklusioner omkring de komplekse beslutningsprocesser enkeltpersoner og kollektiver benytter til kreativt at navigere mellem forskellige og konkurrerende moralske normer (af Robbins kaldet 'frihedsmoral').

Vi ville altså kunne bruge vores lille anekdote som et eksempel på 'afghanske' opfattelser af retfærdighed, og især den meget centrale rolle, som begrebet 'fornuft' spiller heri. 'Fornuft' (*aql*) henviser for afghanere både til rationalitet (som giver os mulighed for at udnytte eller begrænse vores lidenskaber og begær), og til evnen til at forstå universets mysterier og skabelse. For mange afghanere, som for muslimer mere generelt, er fornuf-

ten den måske allermost centrale, menneskelige egenskab. Det var fornuften (i form af rationelle forretningsmetoder), der ledte Reza til at holde et vågent øje med sine inventarister, og det var hans bevidsthed om fornuftens absolutte karakter (som en garanti for retfærdighed), der tillod ham at undertrykke sin "naturlige" impuls til omgående at fyre sin assistent, for i stedet først at søge uigendriveligt bevis for dennes skyld.

Men vi kan også nærme os disse fortællinger om moralsk ræsonnement fra en anden, pragmatisk vinkel, og se på, hvad fortællere gør eller forsøger at gøre med dem. For at besvare det pragmatiske spørgsmål om, hvad Rezas anekdote rent faktisk gjorde, er vi nødt til at genindsætte den i dens større, samtalemæssige kontekst.

Min moral, din moral

Som nævnt fortalte Reza denne historie i forlængelse af en mere generel samtale om handelspraksis på det ukrainske marked, som han havde skildret som en sydende

masse af uvidenhed og overtro. Han havde forklaret mig, at de ukrainske handlende på "Syvende Kilometer"-markedet ofte havde en ulogisk tiltro til held, der fik dem til at opføre sig på måder, der ikke blot var ineffektive, men undertiden direkte skadelige for deres interesser. For eksempel anså de morgens første handel (*pochin*) som afgørende for resten af dagens salg. Sælgeren ville tage de sedler, der blev brugt til at betale for denne første transaktion, holde dem i sin højre hånd og lade dem glide hen over alle de andre udstillede varer, for derved at øge chancerne for, at de også ville blive solgt. Værre endnu, tilføjede Reza, så var ukrainerne overbeviste om, at det betød uheld at gøre rent foran eller inde i deres containerbutikker før dagens første salg - det gjaldt særligt hundelorte foran butikkerne, der blev opfattet som et ekstra lykkebringende tegn.

Disse overbevisninger, forbud og handlinger var ifølge Reza absurde. Hvordan kunne nogen forvente at sælge noget, hvis deres containere var ulækre? Hvem ville have lyst til at handle der? Den slags var kendetegnende for en sløset holdning til at drive forretning: De fleste af hans lokale konkurrenter havde ikke blot rod i deres bogføring, men havde ikke engang ordentligt styr på deres lager.

Da han en halv time senere begyndte på historien om den langfingrede assistent, fungerede den derfor ikke blot som et eksempel på hans egen moral og etik (som hang sammen med brug af fomuften). Den indeholdt også en underforstået påstand om den relative ufornuft i de ukrainske handlendes handlinger, og den understregede dermed hans tidligere betragtninger.

Ved at kortlægge sine egne ræsonnementer, blotlagde han også deres.

I det konkrete eksempel er dette en forholdsvis ligetil og måske endda indlysende pointe. Andre gange er processen mindre klar, og det er derfor værd at gentage hovedideen: Når vi diskuterer vores moralske ræsonnementer (etik) afslører vi ikke kun noget om os selv, vores værdier og beslutninger - vi peger nødvendigvis også altid tilbage på andre mennesker.

Etikkens efterliv

Denne pointe peger os i retning af en strømning, der har haft stor indflydelse på etikforskningen de seneste 20-30 år, og som, med base i Emmanuel Lévinas' arbejde, har det udgangspunkt, at moralsk ræsonnement nødvendigvis er intersubjektivt. Det vil sige, at hvor etik for Kant var et spørgsmål om forholdet mellem en person og det kategoriske imperativ, så foreslår Lévinas, at etisk tænkning opstår, når vi bliver bevidste om den Anden og vores ansvar overfor ham.

Her har jeg foreslået, at etikens 'efterliv' - fra det øjeblik, hvor det moralske valg omdannes til en fortælling og formidles videre - også nødvendigvis er intersubjektivt (omend i en meget svagere grad), idet denne proces også peger tilbage på etikens bredere, sociale kontekst.

Den pointe tillader os endelig at vende tilbage til det marokkaniske eksempel diskuteret i begyndelsen. Her undrede jeg mig over, hvorfor folk var så tilbageholdende med at diskutere deres moralske ræsonnementer. En del af svaret er, at de ønsker at sløre sådanne indre processer fra offentlighedens søgelys, på samme måde som de respekterer andre

menneskers indre som dybt privat. Men det er måske også fordi man ikke kan redegøre for sit eget moralske ræsonnement uden implicit at inddrage andres. Ved at beskrive, hvordan og hvorfor man besluttede sig for at redde eller ikke at redde et barn, ville man uundgåeligt også berøre og bedømme andre, der står over for lignende valg. Noget, som disse mennesker ifølge min erfaring vil opfatte som fuldkommen moralsk uacceptabelt. ■

Oversat af Annie Thuesen

Forslag til videre læsning:

Emmanuel Levinas 1969. *Totality and Infinity: an essay on exteriority*. Duquesne University Press.

Joel Robbins 2009. "Between Reproduction and Freedom: Morality, Value, and Radical Cultural Change", *Ethnos* 72(3), 293-314.

J. Zigon 2007. "Moral breakdown and the ethical demand: a theoretical framework for an anthropology of moralities", *Anthropological Theory* 7(2), 131-150.

MATTHEW CAREY ER EKSTERN LEKTOR VED INSTITUT FOR ANTROPOLOGI, KØBENHAVNS UNIVERSITET. HAN ER PH.D. FRA UNIVERSITY OF CAMBRIDGE, OG HAR SIDEN ARBEJDET VED LE ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES (PARIS), UNIVERSITY COLLEGE LONDON OG COLLÈGE DE FRANCE (PARIS). HANS ARBEJDE, SOM PRIMÆRT ER BASERET I MAROKKOS ATLAS-BJERGE, UDFORSKER SPØRGSMÅL, DER SPÆNDER LIGE FRA POLITIK TIL PSYKISK SYGDOM - OVER SEKSUALITET, VOLD I HJEMMET, RELIGIØSE FORANDRINGER OG, SENEST, LØGN.

Fotos af forfatteren og Vera Skvirskaja.

AT OVERLEVE ELLER LEVE OVER EVNE

OM OVERFORBRUG, TINGENES MORAL OG HVEM DER TAGER ANSVARET

Når det kommer til overforbrug er der i medierne, blandt politikere og hjemme i stuerne en tendens til forargelse over, hvorfor folk bruger penge, de ikke har, på ting, de ikke har brug for, og til at holde dem moralsk ansvarlige for deres handlinger. Men måske skal det moralske ansvar uddelegeres til andre end mennesket alene? Måske har ting også et ansvar, og hvad hvis man kunne skabe moralsk ansvarlige mennesker gennem moralske ting? Et kulturstudie af repræsentationen af moral i forbindelse med forbrug i TV3 programmet Luksusfælden.

af BETTINA BACH

” Hvis jeg kører forbi en McDonald's, så kommer bilen til automatisk at køre ind til en drive in, og så ryger der lige en menu eller to ned der.”

Således forklarer Benjamin, hvordan han bruger 12.000 kroner om året på fastfood. Ifølge ham selv er det ikke så meget ham, som bilen, der kører på McDonalds og bruger penge, han ikke har. Ansvar for forbruget tildeler Benjamin altså ikke sig selv alene. Bilen har også et ansvar, der skal tages højde for, hvis man skal forstå, hvorfor

Benjamin som 29-årig sidder i så stor gæld, at han frivilligt deltager i TV3s forbrugerprogram Luksusfælden for at få akut nødhjælp til sin blødende konto, inden huset ryger på tvangsauktion. Benjamin bor sammen med sin kæreste Helle og deres to børn. Til dagligt har de begge relativt velbetalte jobs, selv om de dog langt fra kan betale deres massive overforbrug, som blandt andet tæller købet af deres drømmehus og dertil utallige ufærdige ombygninger samt ovennævnte dosis fastfood.

Moral som rettesnor for forbrug

Hvis man forsøger at tøjle sin umiddelbare forargelse over Benjamins massive forbrug og hans direkte ansvarsfralæggelse, og i stedet forsøger at forstå, hvorfor han bruger så mange penge, får man i første omgang øje på sin forurettede moral, som også viser sig hos Luksusfældens eksperter. Eksperterne repræsenterer en tilgang til forbrug og økonomi, som de fleste moralsk og ideologisk kan forholde sig til: man skal tage ansvar for sin økonomi, og man



skal kunne betale sine regninger. I Programmets optik betyder det, at man ikke skal bruge flere penge, end man har, og det, man endelig forbruger, skal have en nyttefunktion. Alt udover det absolut nødvendige betragtes i programmet som luksus - især fordi økonomien i den grad skranter hos deltagerne. Men hvad ligger der i begrebet nødvendighed? Handler nødvendighed om ren overlevelse, og kan man for eksempel snakke om overlevelse, når fattige i København dør ti år tidligere end

resten af befolkningen? Nødvendighed ændres ligeledes ud fra kontekst - skal man overleve i den sibiriske kulde, er isolerende tøj en nødvendighed, hvorimod myggenet er anderledes nødvendigt i et land med høj forekomst af malaria. Det handler altså om, hvad der er nødvendigt i hvilke sammenhænge. Nødvendighed er dermed et begreb, hvis konkrete indhold altid er til forhandling, selvom det ofte præsenteres som en fastlagt kategori. Dette til trods for, at begrebet kan have politiske

såvel som menneskelige konsekvenser, når det optræder i den offentlige diskurs. Når samfundsforskere, politikere og medierne alligevel benytter ordet nødvendighed, bruges det ofte i en flydende og udefineret skala mellem basale behov og luksus, der tilføjer begrebet en moralsk dimension. Nymarxisten Erik Fromms tanker omkring basale behov, der opfattes som naturlige selvfølgeligheder, der helt lavpraktisk sikrer overlevelse som mad, tøj på kroppen og tag over hovedet, over for kunstige ønsker skabt af forbrugersamfundet, der set ude fra handler om smag, egoisme og luksus, er et godt eksempel på en sådan værdiskalering. Forbrug kan dog ikke koges ned til nødvendig overlevelse. Den økonomisk-rationelle tilgang, som Luksusfældens eksperter repræsenterer, overser, at forbrug ikke alene kan bedømmes ud fra en vurdering af økonomi og funktion, da forbrug ligeledes er et socialt og kulturelt fænomen.

De fattiges luksusforbrug

De sidste par år har medier, politikere og vi andre diskuteret fattigdom i forhold til forbrug og moral. Vi er blevet præsenteret for Fattig-Carina, Fattige-Sofie og Kontanthjælps-Tania, og vi har diskuteret deres budgetter og materielle forbrug. Er det nødvendigt at bo i hovedstaden, ryge og holde hund ligesom Carina? Er det nødvendigt at deltage i det sociale liv på uddannelsen, som Sofie ønsker? Og skal det overhovedet være muligt at tage på charterferie i udlandet som Tania, når man er på kontanthjælp?

Forbrug bliver dermed mere end en økonomisk transaktion: Det bliver også et moralsk anlig-



gende. For man kunne jo flytte til provinsen, sælge hunden, kvitte smøgerne og generelt bare blive hjemme. De involverede selv føler sig dog fattige og oplever ikke deres forbrug som luksuriøse valg, men nærmere som nødvendigheder, der ikke kan spares væk - og så selvom de ikke nødvendigvis har råd til dem eller brug for dem for at overleve. Mens den offentlige diskurs skaber en kollektiv moralsk forargelse over for folks økonomiske irrationalitet, forsøger denne artikel i stedet at forstå, hvorfor folk bruger penge, de ikke har, på ting de ikke har brug for. For at indfange fænomenet, at føle mangel på ting og penge, er analyseobjektet i denne artikel folk, der netop offentligt ytrer sig om deres mangeltilstand, og derfor står for skud for den offentlige moralske fordømmelse, nemlig deltagere i Luksusfælden. Her får mennesker med "ondt i økonomien" økonomisk hjælp-til-selvhelp af programmets eksperter. Luksusfælden blev sendt første gang i 2008, netop som den internationale finanskrisen ramte Danmark,

hvilket betød et øget fokus i medierne generelt på økonomisk og materiel mangel både i form af nyhedshistorier og, som i Luksusfældens tilfælde, i form af underholdning eller *edutainment* (en blanding af "education" og "entertainment").

Krisen sætter altså rammen for både forståelse og forargelse: Forståelse for, at alle kan blive ramt af fyringer og tvangsauktioner, men også en spirende moralsk forargelse over, hvad folk egentligt bruger deres penge på. Denne forargelse fremføres blandt andet i Luksusfælden.

Den suveræne aktør eller mange aktører?

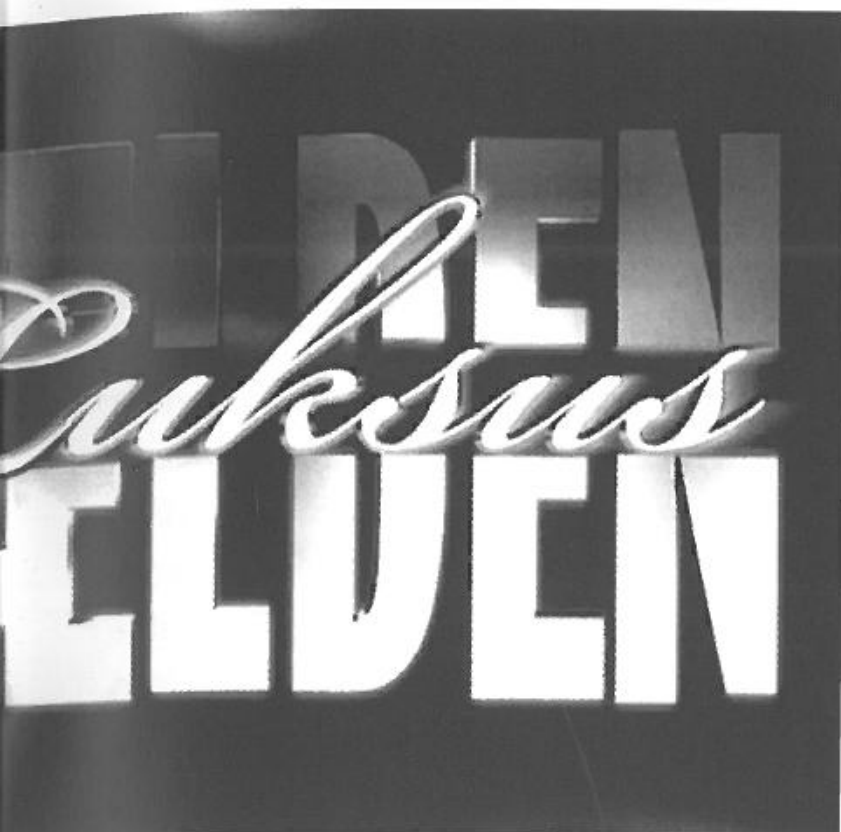
Lad os vende tilbage til Benjamin, der har placeret sig i kategorien af folk, der føler mangel på penge, selvom han udefra set både overlever og lever over evne. Hvis vi tager Benjamin på ordet, når han siger, at bilen selv kører på McDonalds - hvis vi tror på, at der er noget i det, han siger - og begynder at se på tingenes aktive rolle, kan vi måske få nogle overraskende svar. Hvis Benjamin ikke ejede

en bil, men cyklede eller tog busen, ville hans forbrug af McDonalds givetvis falde betragteligt. Tingen - bilen - har altså en effekt på Benjamins indkøb.

Samfundsforskerne Tine Damsholt, Dorthe Gerd Simonsen & Camilla Mordhorst har foreslået begrebet 'suveræn aktør' til at beskrive forestillingen om, at personer handler alene i et autonomt vakuum, og derfor selv kan vælge deres handlinger ud fra egne rationaler og moral. Denne umiddelbare forestilling deles af alle parter i Luksusfælden, men der opstår uoverensstemmelser mellem forestilling og praksiserfaring, når deltagerne skal forklare vigtige hændelser i deres liv, hvor de alligevel ikke føler sig eneansvarlige, men derimod indlemmer alle mulige og umulige aktører i hændelsernes forløb, deriblandt ting og relationer mellem mennesker og ting.

Har ting moral?

Antropologen Alfred Gell mener, at ting handler eller har agens i de situationer, hvor mennesker faktisk tildeler ting intentionalitet og



bevidsthed. Agens skal altså forstås situationelt og kontekstuel ud fra den menneskelige erfaring af sociale relationer. Han bruger biler som eksempel på, hvordan mennesker agerer med ting som sociale agenter ved for eksempel at tildele dem personligheder og holde dem moralsk ansvarlige, hvis de bryder sammen. Vi kender jo godt, at den forbandede bil ikke vil starte, når man har allermost travlt. Dette kan forklare Benjamins udtalelse om, at bilen selv kører på McDonalds. Benjamin oplever altså bilen som en reel agent i visse situationer, hvor det rationelle menneske ikke længere oplever at være en suveræn agent. Teknologifilosoffen Peter-Paul Verbeek hæfter sig ligesom Gell ved det forhold, at ting former menneskets handlinger og erfaringer, og dermed også menneskets moralske beslutninger. Han peger eksempelvis på ultralydsscanneren, der potentielt kan være den afgørende faktor for, om gravide fravælger et sygt foster. Verbeek går dermed skridtet videre end Gell ved også at ind-

lemme ting som moralsk ansvarlige agenter, fordi de kan stille mennesket over for svære moralske beslutninger. Ved ultralydsscanningen er det ikke kun menneskets oplevelse af tingens agens, men det, at tingen rent faktisk ændrer menneskets handlinger, hvis det for eksempel viser misdannelser, der gør, at parret vælger en abort, ligesom et vejbump for eksempelvis gør, at vi sætter farten ned på grund af dets fysiske tilstedeværelse og ikke blot vores oplevelse af det. Dermed er det Verbeeks pointe, at når tingene ændrer menneskets handlinger, bør man allerede i tingenes design indtænke moral. Det kunne for eksempel være et indbygget alkometer, man skulle puste i for at kunne starte bilen, eller, i Benjamins situation, at han kunne kode bilen til at køre direkte til og fra arbejde, så der ikke var mulighed for at dreje af til McDonalds. Dermed ville man kunne skabe en moralsk handling ved at lade tingen blive en moralsk agent, der begrænser menneskets agens.

Kritikere kan indvende, at foku-

set på tingenes agens kan virke som materialistisk determinisme, og at det begrænser menneskets frihed, hvis man i designet indskrænker mulige måder at bruge tingen på ved hjælp af et moralfilter. Verbeeks modsvar er dog, at tingene allerede ændrer menneskets omgang med verden, og det derfor er naivt at forstå ting som blot neutrale instrumenter uden moralsk ansvar.

Hvordan stopper man tingenes indblanding?

I Luksusfælden viser det sig, at både deltagere og eksperter anerkender, at ting har agens og potentialet til at handle - eller måske bare, at mennesker ikke altid tager det fulde ansvar. Derfor forsøger Luksusfældens eksperter at tilpasse og forhandle med alle aktører, heriblandt ikke-mennesker, for at etablere et magtforhold, hvor deltagerne opfører sig som suveræne agenter. Både eksperter og deltagere arbejder altså inden for den forståelsesramme, at ting har agens, men eksperternes mål er at give deltagerne magten over tin-



gene og blive gode samfundsborgere, der lever op til krav om for eksempel at tilbagebetale gæld, at arbejde nok til at forsørge sig selv og sin familie, og at spise fornuftigt.

Alle afsnit af Luksusfælden indledes med en rituel overdragelse af en fuldmagt mellem eksperterne og deltagerne. Fuldmagten er et juridisk gældende dokument underskrevet af begge parter, der giver eksperterne ret til at købe, sælge og indgå aftaler på deltagerens vegne. I realiteten bliver fuldmagten aldrig brugt af eksperterne til at tvinge økonomiske beslutninger igennem uden deltagerens accept. Den fungerer derimod mere som et materielt symbol på, at eksperterne kan underkende deltagerens beslutninger og fungerer derfor som et fysisk tilstedeværende pressionsmiddel. Fuldmagten kan derfor forstås som, at begge parter anerkender, at en ting, her et stykke papir, har agens på den måde, at den presser deltagerne yderligere. Selvom dens juridiske ultimative funktion ikke drages i spil, betyder selve dokumentet noget som en ting i sig selv. Den afslutningsvise over-

dragelsesceremoni handler derfor også mere om dokumentet som et tingsligt bevis på deltagerens overvindelse af deres økonomiske problemer end deres genvundne juridiske fuldmagt, hvorfor de ofte vælger fysisk at destruere papiret til atomer. Det er altså ikke i alle situationer, at eksperterne fremelsker forestillingen om den suveræne aktør, hvorfor eksperterne selv underkaster sig og endda iscenesætter tingenes agens. Eksperternes forsøg på at tage magten over ting bliver altså reduceret til en kamp mod ting uden den rigtige moral. Dette gøres for eksempel ved at give deltagerne hjælp til selvhjælp ved at klippe deres kreditkort over. Kreditkort kan nemlig føre til mere økonomisk amoralsk opførsel end kontanter, fordi der er mulighed for overtræk og dermed også impuls-køb, som man egentligt ikke havde brug for eller råd til. Derfor lærer eksperterne også deltagerne, at en fysisk indkøbsseddel kan gøre deres indkøb mere moralsk ansvarlige, fordi dens tilstedeværelse under indkøb fører til færre impuls-køb. Disse tiltag byg-

ger dels på en forståelse af, at nuet er svært at kontrollere, fordi det opfordrer til impulsivitet, som god planlægning kan forebygge. Og dels bygger selvhjælpen på en forståelse af tings magt og agens, at tingen handler som en egentlig agent, hvorfor deltagerne fysisk destruerer for eksempel fuldmagten og kreditkortene. Tingene er altså så magtfulde og handlekraftige, at kampen mod dem ikke kun er en symbolsk forståelsesramme, men noget, der finder fysisk udtryk i destruktionshandlingen.

Afgørende begivenheder

Lise og Jonas deltager i Luksusfælden, fordi de ifølge dem selv har været ofre for én afgørende begivenhed, der fuldstændigt ændrede deres liv: Banken lavede en regnefejl, da de lånte penge til deres drømmehus. Det betyder, at de slet ikke har råd til at bo der. Ifølge Lise og Jonas er det bankens fejl og dermed bankens ansvar, men ifølge banken er det parrets ansvar, fordi de godkendte budgettet. Det er dog ikke denne handling alene, der giver udslag i parrets økonomiske deroute. Andre aktører er også medvirkende til deres forståelse af den ulykkelige situation blandt andet Lises ryg. Tidligere arbejdede hun som pædagogmedhjælper, men hun er nu sygemeldt på ubestemt tid på grund af en rygs-kade. Husets krævende ombygninger tager også sin del af ansvaret. At optimere huset til at passe perfekt til parret og deres lille datter har nemlig krævet en del ombygninger. Ligeledes har legetøj til datteren, ferier og fastfood spillet en afgørende rolle i familiens liv. Parret gør nemlig alt, hvad de kan for at skåne datteren fra at mærke deres

økonomiske problemer. Finanskrisen har også et ansvar i Lise og Jonas' situation. Jonas blev fyret fra sit arbejde som industritekniker på grund af finanskrisen, som også fungerer som forklaring på, at de ikke kan sælge hverken bil eller hus til den ønskede pris.

Som vi kan se på eksemplet med Lise og Jonas, er det ikke kun enkeltstående ting, der kan forstås som havende agens, men netværk af agenter, der både omfatter mennesker, ting, begivenheder, fænomener og forestillinger, hvis ageren behandles på lige fod med mennesker. Derfor bliver de afgørende begivenheder ofte brugt som forklaringsramme for livets hændelser.

Tingene, begivenhederne, fænomenerne og menneskene bidrager alle til, at Lise og Jonas er havnet, hvor de er. I hvert fald er det sådan, de forstår det, hvilket derfor udgør deres virkelighed. Man kan indvende, at de dermed fraskriver sig ansvaret for deres handlinger og deres liv, men de har ikke skrevet sig ud som agenter i deres livshistorie, men blot ladet andre ting være agenter på lige fod og dermed uddelegeret det moralske ansvar.

Moralsk oprejsning til Luksusfældens økonomiske tabere

Ting er ikke neutrale instrumenter. Skal man se på, hvordan mennesker handler, når de føler økonomisk og materiel mangel, skal man derfor ikke kun fokusere på, hvad mennesker gør med ting, men også på, hvad ting gør ved mennesker. Ting påvirker nemlig mennesket i en sådan grad, at man kan tale om tingenes agens. Menneskets handlinger kan altså ikke forstås som isolerede fra den materielle omverden. Det kan

derfor være en fordel at nedtone forestillingen om mennesket som suveræn agent og i stedet medtænke multiple agenter som medansvarlige i menneskers handlinger. Tingene kan siges at have et ansvar, når det kommer til menneskets handlinger enten i de situationer, hvor mennesket tildeler tingene agens, og det derfor ligger i den relationelle forståelse, men også når tingene i form af deres fysiske tilstedeværelse ændrer menneskets handlinger.

Man kan kalde tingenes agens en nem måde at fraskrive sig sit ansvar. Men i stedet for at forsøge at skabe suveræne agenter og negligere tingenes påvirkning, kan man forsøge at bruge tingenes agens produktivt og skabe moralske mennesker gennem moralske ting.

Ved at ændre tilgang til, hvad der kan have agens fra et isoleret fokus på mennesket som moralsk handlende eneagent til at inkludere ting i agensforståelsen, kan man give moralsk oprejsning til Luksusfældens "økonomiske tabere". Hvis man accepterer, at handlinger skal forstås i samspil mellem mennesker og ting, ville man kunne tage skridtet videre og forsøge at inkorporere den moral, som man ofte forventer af mennesket, i ting og teknologier. En løsning kunne være at skabe ting med indbygget samfundsmoral, selvom det selvfølgelig ville skabe en interessekonflikt mellem de sælgende og de handlende, hvis meningen var at få folk til at forbruge mindre. Forestillingen om ting med den rette moral indbygget handler ikke om at undervurdere eller styre menneskets frie valg, men om at anerkende, at ting forandrer menneskets væren i ver-

den, og at ikke alle valg derfor i praksis er frie. Så måske bør ting også holdes moralsk ansvarlige? Moralske teknologier er jo allerede en del af vores hverdag indarbejdet i materielle ting – mønten vi lægger i supermarkedets vogne får os til at aflevere vognen igen, vejbumper får os til at køre langsommere, og hævekort umuliggør, i modsætning til kreditkort, overtræk. Moralsk designede ting er dermed en løsning, der bevæger sig ud over den gængse appel til en nærmest overmenneskelig moral, hvilket dermed vil kunne aflaste det enkelte menneske fra mange moralske anklager og den dertilhørende skyld og skam. ■

Forslag til videre læsning:

Tine Damsholt; Dorthe Gerd Simonsen & Camilla Mordhorst (eds.), *Materialiseringer. Nye perspektiver på materialitet og kulturanalyse*. Aarhus Universitetsforlag 2009.

Alfred Gell. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford University Press 1998.

Peter-Paul Verbeek. *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*. University Of Chicago Press 2011.

BETTINA BACH ER CAND.MAG I TVÆRKULTURELLE STUDIER FRA KØBENHAVNS UNIVERSITET, TORS INSTITUT. ARTIKLEN BYGGER PÅ HENDES SPECIALE "FORESTILLINGER OM FATTIGDOM OG NØDVENDIGHED. HVORFOR FOLK BRUGER PENGE, DE IKKE HAR, PÅ TING, DE IKKE HAR BRUG FOR", SOM BASERES PÅ ANALYSER AF TV3S FORBRUGERPROGRAM LUKSUSFÆLDEN OG ARTIKLER OM JULEHJÆLPEN I PERIODEN 2008-2012.

Fotos af forfatteren samt skærmbilleder fra Luksusfælden med tilladelse fra Metronome Productions.