

GÆLDEN, GAVEN OG GEDEN

Om skyldnere og humanitær økonomi

I bogen *The Making of the Indebted Man* fra 2011 beskriver den italienske filosof Maurizio Lazzarato gældsætning som dén centrale mekanisme i vor tids kapitalisme. Ifølge Lazzarato er relationen mellem kreditor og skyldner [debtor] i dag den mest universelle og mest grundlæggende magtrelation. Hvorfor? Fordi alle er inkluderet i den. For at leve må du låne. Og hvis du er for fattig til at låne, må du alligevel bidrage til tilbagebetalingen af offentlig gæld. Lazzarato taler om gældsøkonomien som en måde at håndhæve et neoliberalt politisk program. Gælden er en teknik, der producerer kapital, men den er også en teknik, der producerer specifikke magtrelationer og subjektiviteter. Her minder Lazzarato os om, via Nietzsches *Moralens oprindelse*, at 'skyld' som begreb og som moralsk-affektivt fænomen har rod netop i gældsrelationen, hvor nogen skylder en anden noget. Gældsrelationen er subjektiverende, siger Lazzarato med Nietzsche, fordi den ved at aktivere følelser af skyld og skam skaber en bestemt moral i mennesket. Den neoliberale gældsøkonomi producerer på den måde en bestemt mennesketype. Dette forgældede menneske, eller skyldnermenneske, har med sin gæld måttet tage de omkostninger og risici på sig, som ellers primært har været statens og kapitalens ansvar. Skyldnermennesket er derfor også et menneske, der betragter sig selv som en form for kapital, som kronisk

skal optimeres, geninvesteres og i det hele taget bearbejdes. Som sine hjælpemidler til denne brutale, men evige forarbejdning af selvet har skyldnermennesket de sekulariserede versioner af arvesyndens dispositioner: skyld, skam, dårlig samvittighed, ansvarsfølelse og en bestemt forkludret relation til sin og samfundets fremtid.¹

Det er en vigtig pointe hos Lazzarato, at det forgældede menneske under den neoliberale kapitalisme er blevet en så generaliseret form for subjektivitet, at den gennemtrænger alle sociale positioner:

Samtlige betegnelser for den sociale arbejdsdeling i neoliberale samfund ('forbruger,' 'velfærdsmodtager,' 'arbejder,' 'entreprenør,' 'arbejdsløs,' 'turist' osv.) er i dag gennemtrukket af subjektfiguren 'det forgældede menneske', som forvandler dem til forgældede forbrugere, forgældede velfærdsmodtagere og, endelig, som i Grækenlands tilfælde, forgældede borgere (*The Making* 38).

I Lazzaratos diskussion af relationen mellem kreditor og skyldner ligger sympatien udelt hos skyldneren. Kreditorerne hos Lazzarato er mere konglomerate, anonymiserede størrelser som IMF, Verdensbanken, private investeringsfirmaer, bankerne, 'det neoliberale politiske program' og, i Grækenlands tilfælde, kansler Angela Merkel og Eurozonen. Lazzarato beskæftiger sig ikke med den kendsgerning, at man kan være kreditor og skyldner på én og samme tid. Hvorfor ikke? Uligheden og dominansforholdet mellem kreditor og skyldner er i Lazzaratos analyse den primære ulighed i dag, og derfor, gætter jeg, interesserer han sig ikke for de andre forskelle og magtrelationer, som trods alt – blandt andet på grund af kapitalismens ujævne udvikling – stadig organiserer det sociale. "Der eksisterer ingen forskelle," siger Lazzarato, mellem arbejdere og arbejdsløse, forbrugere og producenter, pensionister og modtagere af sociale ydelser: "Enhver er 'skyldner'" (*The Making* 7). Det er en fejende teoretisk bevægelse, Lazzarato her foretager, som skaber stor begrebslig klarhed, men som samtidig risikerer at usynliggøre andre magtformationer, som gældsøkonomien ikke har elimineret.²

-
- 1 Se Mikkel Thorups *Du skylder!* for en aktualiserende idé- og kulturhistorisk diskussion af gælden som økonomisk og moralsk logik.
 - 2 Man kan indvende, at Lazzaratos ærinde er at beskrive den neoliberale gældsøkonomi og dens subjektiveringsmåde, og at det derfor ikke er hans opgave at redegøre

Jeg spørger i denne artikel til, hvordan den neoliberale gældsøkonomi sameksisterer med en humanitær økonomi. Og til, hvordan skyldnersubjektivitet, frem for at borttrænge andre former for subjektivitet, træder i forbindelse med, hvad vi kan kalde humanitær subjektivitet. Vi er de 99 procent, vi er de gældsatte, lød det mobiliserende, gældsaktivistiske kamp-råb i 2011. Men hvad betyder det, i økonomiske såvel som subjektive termer, at de 99 procent, skyldnerne, også er kreditorer og donorer, i nogle tilfælde medieret af de selvsamme institutionelle formationer, til hvem de står i en relation som skyldnere – f.eks. staten? Selv ikke i Grækenland er borgerne alene skyldnere i den dem pålagte *austerity*-politik. De er også gavegivere eller måske ligefrem kreditorer. Mange grækere er aktive i humanitære foreninger, hvor de donerer og deler nødvendigheder som medicin, tøj og mad ikke bare med hinanden, men også med de flygtninge, som er kommet til landet de seneste år.³ Nogle grækere gør måske som mange europæiske og nordamerikanske borgere: låner små beløb som mikrolån til millioner af fattige mennesker andre steder i verden som en måde at skabe udvikling på. Med dette eksempel vil jeg gerne fremhæve den enkle iagttagelse, at subjektpositioner som kreditor, gavegiver og skyldner ofte overlæjres på mere komplekse måder end Lazzaratos beskrivelse af den neoliberale gældsøkonomi umiddelbart kan gøre rede for.⁴ Det forgældede menneske kan godt på en og samme tid være skyldner og kreditor. Hvad betyder dette

for andre virksomme økonomiske og moralske formationer. Ikke desto mindre er det væsentligt, mener jeg, nærmere at undersøge, hvordan denne gældsøkonomi ikke bare afløser, men også komplementerer og benytter sig af andre gældende ideologier og magtformationer.

- 3 Antropologen Heath Cabot undersøger fremkomsten af forskellige solidaritetsnetværk i Grækenland bl.a. i artiklen "'Contagious' Solidarity: Reconfiguring Care and Citizenship in Greece's Social Clinics" og har i bogen *On the Doorstep of Europe: Asylum and Citizenship in Greece* diskuteret forholdet mellem det humanitære og det 'solidaritære' i grækernes respons på den stigende prekarisering.
- 4 For at få et mere dækkende billede af både den neoliberale gældsøkonomi og den videnskabelige diskussion af den, skulle Lazzaratos beskrivelse suppleres af f.eks. Joseph Vogls og David Graebers. Men mit ærinde her er ikke en grundig redegørelse for teoretiske beskrivelser af den neoliberale gældsøkonomi, men snarere at undersøge, hvordan denne økonomi samvirker med humanitær økonomi og subjektivitet.

for den særlige subjektivitet, som Lazzarato beskriver? Hvordan distribueres skyld, skam og ansvar, når gældsøkonomien ikke står alene, men virker sammen med eksempelvis humanitære gaver og donationer?

At ens kreditor også kan være humanitær velgører erfarede netop grækerne, da de i 2015, efter at have stemt nej til Eurozonens forslag om en økonomisk redningsaktion med mere *austerity*, pludselig blev genstand for EU-ledernes humanitære følelser. Nu talte f.eks. præsidenten for EU-parlamentet, Martin Schulz, om et humanitært nødhjælpsprogram for den udsatte græske befolkning.⁵ Fra den ene dag til den anden valgte Eurogruppen at fortolke gældskrisen som en humanitær krise i stedet.⁶ Ét allestedsnærværende moralsk imperativ – *Du skal betale din gæld* – blev skiftet ud med et andet, ligeså allestedsnærværende moralsk imperativ: *Vi må lindre de sårbares lidelse*. Gældssproget blev erstattet af et humanitært sprog, og gældsøkonomien overlejreredes af, hvad jeg vil kalde humanitær økonomi. Hvad skete der med skylden i denne humanitære genfortolkning af den økonomiske krise? Fordobledes grækernes moralske gæld? Eller opløstes grækernes skyld, hvis ikke deres gæld, simpelt hen? Eller anerkendte Eurogruppen med det humanitære sprog omvendt en form for skyldighed eller ansvar for situationen?

Mit sigte med denne artikel er at spørge til distributionen af skyld og ansvar i den blandingsøkonomi, som kombinationen af gældsætning og humanitær gavegivning skaber. I artiklens første del fokuserer jeg på den påfaldende sameksistens af gældssubjektivitet og humanitær subjektivitet, af gældsøkonomi og humanitær økonomi, som vi har set i blandt andet

5 Se f.eks. Greek Reporter: <http://greece.greekreporter.com/2015/07/05/martin-schulz-difficult-times-ahead-for-greece/>.

6 Se som perspektiv retshistorikeren Michelle Daubers *The Sympathetic State* for en diskussion af forholdet mellem økonomisk krise og humanitær retorik i 1930'ernes USA, hvor en humanitær katastroferetorik var central for legitimeringen af Roosevelt-administrationens genrejsningspolitik under og efter Depressionen. Man talte om 'the disaster of Depression' og en 'economic catastrophe', og det gjorde man, fordi der var en moralsk konsensus om, at forbundsstatens midler kunne bruges til at lindre lidelse, hvis lidelsen vel at mærke var uforskyldt. Roosevelts regering trak altså på en retorik og en moralsk økonomi, som skulle leve videre i den residuale, amerikanske velfærdsstat: Vi hjælper dem, der forekommer os at være uden skyld i deres egen situation.

Grækenland de seneste par år. Jeg nævner her også andre eksempler, f.eks. Haiti, men artiklen handler ikke om Grækenland eller Haiti. Min hovedinteresse er humanitær subjektivitet og humanitær økonomi, sådan som disse fænomener går i forbindelse med gældsøkonomi og skyld: Hvad sker der med humanitær subjektivitet, når den konfronteres med skyld, og hvordan virker humanitær økonomi sammen med den neoliberale gældsøkonomi?

Humanitære udvekslingsformer indebærer typisk nogle andre forestillinger om at skylde og give end dem, Lazzarato beskriver som virksomme i den neoliberale gældsøkonomi. For en umiddelbar betragtning er gældsætning og humanitarisme struktureret omkring to forskellige økonomiske relationer og rationaler. Gældsætningens logik er lånets logik, hvor noget, der gives, forventes returneret på et senere tidspunkt. Det humanitæres logik er omvendt gavens ideelle struktur, hvor det, der gives, ikke forventes returneret.⁷ Bag om denne centrale strukturelle forskel på gældsrelationer og humanitære relationer må man imidlertid hæfte sig ved en indlysende enshed: Begge typer relationer er asymmetriske.⁸ Kreditor låner noget til låntager, fordi han har noget, låntager ikke har. På samme måde giver den humanitære velgører noget til den sårbare, fordi han har noget, den sårbare ikke har. Ulighed er så at sige en mulighedsbetingelse for begge disse relationer.⁹ Man kan – og det er der fortsat mange filosoffer,

7 Litteraturen om gavegivning og gaveøkonomi er omfattende, og særligt inden for antropologien og filosofien har gavens kulturelle betydninger været et foretrukket emne fra Marcel Mauss' *Essai sur le don* fra 1925 og frem. Væsentlige og meget læste interventioner i denne litteratur inkluderer tekster af Georges Bataille, Jacques Derrida og Pierre Bourdieu. I Alan D. Schrifts *The Logic of the Gift* fra 1997 findes flere af disse kanoniske tekststykker samt nogle nyere fortolkninger. For et nyere arbejde, der analyserer forskellige former for humanitær hjælp som forskellige gaveformer, se Erica Bornsteins *Disquieting Gifts: Humanitarianism in New Delhi* fra 2012.

8 Benjamin Lee foreslår i antologien *Derivatives and the Wealth of Societies*, at finanskapitalens såkaldte derivater og gaveudveksling har en række strukturelle ligheder: "gaven og derivatet er fælles om at tage det sociale livs flygtigheder og usikkerheder og forvandle dem til håndtérbare risici ved at sætte lighedstegn mellem ting, der er forskellige" (2).

9 Omvendt kunne man også sige, at der en grundlæggende lighed i den humanitære relation, fordi denne relation i hvert fald forudsætter, at man genkender de andre som sine medmennesker. Dét er perspektivet i bl.a. Lynn Hunts *Inventing Human Rights*.

der gør – diskutere, hvilken af disse relationelle strukturer, lånet eller den humanitære gave, der er den mest problematiske. Nogle vil mene, at den humanitære gave er mest etisk problematisk, fordi den er ikke-reciprok og dermed afskærer den sårbare modtager af humanitær hjælp fra, via en returgave (modgift), at blive ligeværdig med velgøreren. De vil måske mene, at gældslogikkens asymmetri i hvert fald principielt er midlertidig, og at den relationelle lighed derfor kan genetableres. Andre vil omvendt mene, at gældens dominansmåde er den mest undertrykkende, fordi den kapitaliserer på selve tiden, og fordi den med rentefænomenet institutionaliserer en mistillid mennesker imellem. Disse overvejelser er ikke de centrale her. Det er derimod spørgsmålet om, hvordan vi kan forstå gæld, gaver og skyld som fænomener, der strukturerer relationen mellem rig og fattig, privilegeret og underprivilegeret, Nord og Syd, og som i stigende grad låner af hinandens sprog.

I artiklens anden del skifter jeg fokus fra det makropolitiske og –økonomiske og spørger her mere konkret til, hvad der sker med den humanitære subjektivitet, når den konfronteres med oplevelsen af skyld. Dette kan man danne sig et indtryk af, foreslår jeg, ved at se på humanitære markeder, hvor humanitære produkter markedsføres til samtidens humanitære sensibilitet. Hvis humanitær logik spiller en central rolle i den aktuelle moralske og politiske orden – og det er i det følgende en basal antagelse – hvilken økonomi stimulerer så denne logik og de måder at tænke, føle og handle på, som den disponerer os til? Den teoretiske kontekst for min artikel er egentlig spørgsmålet om, hvad økonomi og moral har med hinanden at gøre. Eller snarere *hvordan* disse to fænomener har noget med hinanden at gøre. Dette komplekse spørgsmål nærmer jeg mig imidlertid mest på en indirekte måde, nemlig ved at se på et par konkrete, danske konfigurationer af humanitær velgørenhed og marked. Her vil jeg interessere mig for hverdagshumanitære fænomener som giv-en-ged og de såkaldte verdensgaver.

GLOBAL SKYLD OG GLOBAL BEVIDSTHED

Men lad os blive lidt ved Lazzarato og gælden. I bogen *Governing by Debt* fra 2015 beskriver Lazzarato amerikanske studerende som en social gruppe, der på paradigmatisk vis er underkastet den neoliberale politiske orden og

den gældsøkonomi, som ifølge Lazzarato er dens foretrukne strategi. De studerendes betragtelige forgældethed er for Lazzarato at se et eksempel på den neoliberale strategi siden 1970'erne, hvor retten til uddannelse er blevet erstattet af retten til at optage gæld. De midler, staten tidligere brugte på uddannelse, er med øget individualisering af gælden i form af studiegæld – og dermed individualisering af de risici, der er forbundet med gældsætning – blevet frisat til de rigeste husholdninger, eksempelvis via lavere skatter (Lazzarato, *Governing* 68). Ifølge Lazzarato er gældsætning som sagt en måde at kontrollere på. Også for de amerikanske studerende producerer kredit og lån en bestemt form for skamfuld og skyldfølelse subjektivitet:

Skyldnere internaliserer magtrelationer frem for at eksternalisere og bekæmpe dem. De føler skam og skyld. Det eneste tidspunkt amerikanske studerende begyndte at befri sig selv fra den skyld og det ansvar, der plager dem, var måske, flygtigt, under Occupy Wall Street-bevægelsen: Tre måneders opstand og tredive års tilbagebetaling (*Governing* 70).

Med gælden pantsætter de studerende deres adfærd og deres fremtid. De lærer at opføre sig som den gode *homo economicus*, de vænner sig med andre ord til at betragte sig selv som kapital, som individuelle virksomheder.

I bogen *Poverty Capital: Microfinance and the Making of Development* fra 2010 beskriver udviklingsforsker Ananya Roy de amerikanske studerende på en lidt anderledes måde. *Poverty Capital* handler kort fortalt om det, Roy betegner som demokratiseringen af henholdsvis kapital og udvikling. At kapitalen demokratiseres, betyder her, at finansielle produkter bliver tilgængelige også for verdens fattige. Denne proces involverer en lind strøm af filantropi, investering og tilbagebetaling mellem det globale nord og syd. Med titlen *Poverty Capital* sigter Roy til det forhold, at denne demokratisering af kapital indebærer kapitalisering af fattige, men i høj grad også kapitalisering på fattige. At udvikling demokratiseres, betyder her, at ejerskabet over udviklingspraksisser og humanitære redskaber i dag rækker videre end f.eks. Verdensbanken og de enkelte nationalstater. Udvikling og humanitær hjælp hører hverdagen og hverdagens aktører til: Når vi donerer flaskepanten til et fjernt, men godt formål, når vi er udsendt som frivillige for Mellemløst Samvirke og når vi låner et mindre beløb til en kvindelig mikroentreprenør i Guatemala, så manifesterer vi denne demokratisering

af udvikling og humanitær hjælp. Og det er her, de amerikanske studerende kommer ind i billedet for Roy: som en slags verdensborgere, definerede af deres bevidsthed om fattigdom i det globale syd og om deres egne muligheder for at gøre en forskel. De er "en generation af verdensborgere, der er ivrige efter at tackle de presserende problemer med blivende fattigdom – de er opfyldt af entusiasme, når de bruger deres somre i Guatemala og Ghana" (4). Fattigdom og lidelse er påtrængende offentlige emner, som de amerikanske studerende manifesterer en slags global samvittighed i forhold til. Denne globale samvittighed er ikke abstrakt, siger Roy, den gennemtrænger tværtimod hverdagslivet. Som eksempel nævner Roy en ung studerende, "der arbejder utrætteligt for at skaffe penge til anti-malaria myggenet til afrikanske familier, dollars konverteres til reddede liv, en ligning, der er muliggjort af uegennyttigt frivilligt arbejde" (12).

Vi har altså her to forskellige beskrivelser af amerikanske studerende som en specifik socialgruppe. For det første den studerende som gælds-subjekt, fuld af skyld, dårlig samvittighed og en annulleret fremtid. For det andet den studerende som humanitært- eller udviklingssubjekt, fuld af handlekraft, global samvittighed og entusiasme på fremtidens vegne. Hvad har disse to billeder, disse to subjektmodeller, med hinanden at gøre? Hvis vi antager, at de begge er gyldige, hvordan kan vi så forstå deres sameksistens? Kan den gældsøkonomi, Lazzarato beskriver som vor tids kapitalisme, animere både skyldnermennesker og humanitære subjekter?

På den ene side: Ja. Det er oplagt at forbinde Roys beskrivelse af kapitalens og udviklingshjælpens demokratisering med Lazzaratos beskrivelse af gældsøkonomien. Roys bog handler nemlig også om gæld: Det finansielle instrument, Roy ser som eksemplarisk for fattigdomskapitalens virkemåde, er mikrokredit, altså den populære lånemodell, der forbinder privatpersoner, mindre virksomheder og investeringsfirmaer i nord med primært kvindelige mikroentreprenører i syd. Som et nonprofit udviklingsværktøj blev mikrokreditte oprindeligt konciperet og praktiseret i syd, nemlig af den bangladeshiske økonom Muhammad Yunus. Men en af Roys iagttagelser er, at mikrolån nu er blevet et domæne primært for kommercielle banker, investeringselskaber og pengemarkeder i det globale nord, for hvem *the bottom billion* er et kolossalt, men endnu slumrende marked, som mikrokreditte kan vække til live. Kapital til fattige, men også kapitalise-

ring på fattiges fattigdom og deres angiveligt kreative og iværksætteragtige stræben efter et bedre liv. Man kan sige, at mikrokredit beviser Lazzaratos tese om, at gælden i dag er universel. Det globale syd er det vilde vesten for gældsøkonomien: mere marked, mere arbejde, mere forbrug, mere gæld og endnu flere kontrollérbare skyldnermennesker. Når de forgældede amerikanske studerende via låneformidlere som kiva.org giver små lån til skraldsælgere i Pakistan, gør de blot, kan man argumentere, som de ved bedst og deltager i den gældsindustri, de selv er fanget i. De mangfoldiggør gælden og opfører sig akkurat som de individuelle virksomheder, som gældsøkonomien og det neoliberale projekt har inviteret dem til at blive. Den magtasymmetri, som for Lazzarato at se er definerende for forholdet mellem kreditor og skyldner, er med mikrolånet institutionaliseret som en geopolitisk magtasymmetri. Samtidig er mikrokredit et eksempel på en slags humanitiseret gældsmarked, hvor gældsøkonomien låner af humanitarismens moral og affekt, mens humanitarismen låner af gældsøkonomiens subjektiveringsmåde og incitamentstruktur.

På den anden side: Nej. At gældsøkonomi og humanitær sensibilitet kan virke sammen, betyder ikke, at gældsøkonomien forklarer eller er årsag til den humanitære sensibilitet. Den opsathed på at redde udsatte liv, den modvilje mod lidelse og fattigdom, forhåbningerne på vegne af humanitære teknologier og det repertoire af moralske følelser, som animerer Ananya Roys amerikanske studerende og andre humanitære subjekter, disse moralske holdninger og affektive orienteringer synes ikke at vokse ud af den neoliberale gældsøkonomi, sådan som Lazzarato beskriver den.

I den efterhånden omfattende faglitteratur beskrives humanitarisme som henholdsvis en ideologi, en fornuft, en sensibilitet eller som et *imaginary*, men knudepunktet for de forskellige begrebsliggørelser er, at det humanitære angiver en generel orientering mod at lindre lidelse og redde liv – ofte i syd. Humanitarismens historie er både lang og kort. Vil man beskrive humanitarismens lange historie, må man inkludere fænomener såsom religiøse påbud, mission, revolution, rettighedserklæringer, kolo-nialisme og imperialisme.¹⁰ Omvendt kan man – og det er reglen inden

10 Se eksempelvis Calhoun; Hunt; Barnett; Sliwinski for beskrivelser af humanitarismens lange historie.

for den mere kritiske humanitarismeforskning – argumentere for, at den humanitarisme, vi lever med i dag, er et produkt af en gennemgribende afpolitisering og neoliberalisering fra 1970'erne og frem. Arbejder som Alain Badiou *Etikken* og Samuel Moyns *The Last Utopia* har bidraget til en forståelse af vor tids menneskerettighedsdiskurs og humanitarisme som født ikke af det 18. århundredes revolutioner, ej heller af 1940'ernes kollektive chok, men som respons på en situation i 1970'erne, hvor man havde opgivet andre politiske drømme om en anden verden: Det er derfor udtryk for forvirrende mytedannelse i historieskrivningen, ville eksempelvis Moyn sige, når vi forstår vor tids menneskerettigheder som fortsættelsen af en heroisk arv. I dag, ville intellektuelle af denne kritiske støbning sige, er humanitarisme oftest moralsk dække for vold og magt: Humanitarisme er ikke revolutionær, men kontrarevolutionær.

Også for moralantropologen Didier Fassin er den aktuelle humanitarisme et udslag af en etisk vending og afpolitisering i kølvandet på 1968 og særligt med den kolde krigs afslutning. I bogen *Humanitarian Reason* beskriver Fassin humanitarismen som en regeringsform, *humanitarian government*, på samme måde som Michel Foucault i sine forelæsninger talte om regeringen af levende væsener. Det centrale ved den humanitære regeringsmåde er, at den har introduceret moralske følelser, først og fremmest medfølelsen, som en generel referenceramme i politik. Vi kan hæfte os ved, at humanitarismens ide om menneskelivet som det højeste gode – en idé med en lang historie – har at gøre med den vilje til at fostre og administrere liv, som Foucault beskrev som biomagt. Men i sin beskrivelse af humanitær regering lægger Fassin altså vægten på de moralske følelsers betydning for humanitarismens 'livspolitik'. Fassins pointe er, kort fortalt, at vi siden sidste del af det 20. århundrede har vænnet os til at tale om ulighed, vold og uretfærdighed i et moralsk sprog. Derfor er det også med dette sprog, at vi både individuelt og kollektivt legitimerer vores humanitære respons på ulighed og uretfærdighed:

Vi må forstå, hvordan dette sprog er blevet etableret som det, der med størst sandsynlighed genererer opbakning blandt lyttere og læsere, og forklare, hvorfor folk ofte foretrækker at tale om lidelse og medfølelse frem for interesser eller retfærdighed, og på den måde legitimerer handlinger ved at beskrive dem som humanitære handlinger (Fassin 3).

Man kan altså argumentere for, at humanitarisme og neoliberal gældsøkonomi deler opkomsthistorie: 1970'ernes postpolitik. Ikke desto mindre er humanitarismens moralske landskab et andet end gældsøkonomiens. Imperativerne, handlingerne og affekterne er nogle andre, men måske ikke mindre centrale for den moralske og politiske orden end gældsøkonomien. Hvordan går denne etik – en etik, der handler om den anden og hans lidelse – hånd i hånd med gældsøkonomiens moralske landskab? Eller med andre ord: Hvis gældsøkonomien ikke forklarer eller er årsag til humanitær sensibilitet, hvad er så forholdet mellem det, Lazzarato kalder *debt government* og det, Fassin kalder *humanitarian government*?

GÆLD OG GAVER I HAITI

En måneds tid efter jordskælvet i Haiti i 2010 skrev Naomi Klein en artikel i *The Nation* med titlen "Haiti: A Creditor, Not a Debtor". Undertitlen var "It is we in the West who owe it reparations". Kleins pointe var ikke først og fremmest, at institutioner som IMF, Verdensbanken og IDB i lyset af jordskælvet burde annullere den milliardgæld, som siden uafhængighedstiden har bundet Haiti på hænder og fødder. Det burde de, men hendes pointe var, at selve ideen om Haiti som en skyldnation blankt måtte afvises. Hvordan skulle Haiti kunne være en skyldnation, spurgte Klein, når nu så mange i Vesten har tjent så rigeligt på to hundrede års renter på ulovlige gældsposter, herunder gælden til den franske stat for at have frarøvet slavejerne plantager og menneskeejendom. Det er snarere os i Vesten, der skylder Haiti en form for skadeerstatning, foreslog Klein. Haiti er bare et ud af mange eksempler på, hvordan relationen mellem det globale Nord og Syd er organiseret af gæld. Klein minder os om, at der er grund til at spørge mere til, hvem der egentlig er henholdsvis skyldner og kreditor i disse globale gældsrelationer. Det er os, der skylder, siger Klein, og intervenserer på den måde i gældsøkonomien ved at spørge til dens måde at regne på.

Mit spørgsmål er, hvad denne gældsrelation har at gøre med den humanitære relation, der også virker strukturerende for forholdet mellem Nord og Syd, mellem rige og fattige nationer. Netop efter jordskælvet var Haiti genstand for en forbløffende humanitær mobilisering. En lang række nationale regeringer og humanitære organisationer bidrog med mad,

medicin, læger og tropper, og særligt Frankrig og USA syntes at konkurrere med hinanden om, hvem der kunne yde mest humanitær hjælp til den nation, de på hver deres måde har undertrykt og udnyttet i århundreder ikke mindst via gældsætning. I folkemunde er det udbredt på skeptisk vis at omtale humanitære donationer som aflad, dvs. som en måde at bede om eftergivelse af en skyld og synd. Var det det, der var på spil i 2010? For Didier Fassin at se var det humanitære engagement i hvert fald udbytterigt for Frankrig og USA:

Et kort øjeblik nød vi illusionen om at dele et fællesmenneskeligt vilkår. Vi kunne glemme, at kun 6% af haitianske asylansøgere får flygtningestatus i Frankrig [...] og at tredive tusinde haitianere stod på det amerikanske migrationsagenturs [U.S. Immigration and Customs Enforcement Agency] deportationsliste (Fassin xi).

Hvis den humanitære hjælp var en form for soning, var det altså, ifølge Fassin, en overfladisk en af slagsen. Og samtidig med den humanitære hjælp var Frankrig og USA, som stærke medlemslande, med til at godkende, at IMF bevilgede såkaldte *emergency loans* til Haiti frem for *grants*, som ikke skulle tilbagebetales. I denne krisesituation overlappede to økonomiske og moralske grundformer – gældens og gavens – altså hinanden. Ikke ulig situationen i Grækenland.

Ovenfor beskrev jeg, hvordan gældsøkonomien med fænomenet mikrolån til små entreprenører i fattige lande låner af humanitarismens moralske og affektive sprog, mens humanitarismen omvendt låner af gældsøkonomiens subjektiveringsmåde og incitamentsstruktur. I forhold til Haiti og andre dybt forgældede nationer er det påfaldende, at såvel gældsætning som gældsreduktion behandles i et moralsk vokabularium, der ligner humanitarismens. Lige efter jordskælvet i 2010 tog Haiti imod et lån fra IMF på 100 millioner dollars.¹¹ Gældsaktivister fra f.eks. The Jubilee Debt Campaign kritiserede IMF for at tilbyde lån frem for fondsmidler uden tilbagebetalingskrav, dvs. lån frem for 'gaver'. Den daværende præsident for IMF, Dominique Strauss-Kahn, forsvarede sig med, at det simpelt hen gik hurtigere med at få et lån til Haiti: "Så spørgsmålet var," forklarede

11 Se *The Guardians* beskrivelse <https://www.theguardian.com/politics/2010/jan/31/haiti-debt-relief-imf-unctad>.

Strauss-Kahn, "skulle vi intet gøre—eller give et lån? Vi besluttede at yde et lån—men et nul-rente lån med en lang betalingsfrist".¹² IMF opfordrede samtidig donorlandene til på et senere tidspunkt at eftergive denne og ældre gæld. Det, der interesserer mig her, er, at både gældsætningen og gældseftergivelsen kan fremstilles som humanitære fænomener. Som her af Strauss-Kahn kan et lån fra f.eks. IMF beskrives som et humanitært lån, et emergency loan. Man kan på den måde også tale om en form for humanitær gæld. Samtidig indebærer det pres, som gældsaktivismen i dag øver på de internationale kreditorer for at eftergive gælden, oftest også en humanitarisering af gældssproget, idet gældseftergivelse typisk beskrives som en humanitær gave. Som her hos Inter-American Development Bank (IDB), som før jordskælvet i 2010 var den største kreditor i Haiti, men som siden hen har eftergivet gælden: "I katastrofens kølvand leverede det internationale samfund ikke bare hurtig humanitær assistance og tilsagn om nødhjælp, men også omfattende gældseftergivelse".¹³ Gældseftergivelsen kan have de samme forsonende funktioner som dem, Fassin hæftede sig ved som virksomme i den humanitære assistance.

Hensigten med disse eksempler har været at fremhæve, at *debt government* og *humanitarian government* virker igennem hinanden. Til gælden og gaven hører nok vidt forskellige *imaginaries*, forskellige forestillinger om det gode og det rigtige, forskellige affektive dispositioner, forskellige regnemåder. I dag ser vi ikke desto mindre en særlig politisk arbejdsdeling mellem dem. Gældssproget er åbent for humanitarisering og vice versa. I eksemplerne med Grækenland og Haiti synes den humanitære logik så naturaliseret som et gode, at det humanitære kan fungere som en legitimerende matrice, en *good cop*, også for gældsøkonomien. Som en forvaltning af gæld, skyld og ansvar synes den humanitære matrice i disse eksempler at dække over gældsætningens regne- og handlemåder snarere end at stille kritiske spørgsmål til dem. Her gentager jeg altså min overordnede pointe om, at så umiddelbart uforenelige økonomiske og subjektive positioner som skyldner, kreditor og gavegiver i praksis ofte indgår i en moralsk og politisk kombinatorik, som det er værd at have øje for.

12 <https://www.imf.org/en/News/Articles/2015/09/28/04/53/sonew012010a>

13 <http://www.iadb.org/en/mapamericas/haiti-old/debt-relief-for-haiti,4112.html>

HUMANITÆRE MARKEDER

Finanskrisen blotlagde et vilkår for den globale økonomi, som indtil da mest var af interesse for finansverdens aktører: At gæld er en vare. Der er markeder for køb og salg af gæld, hvor gælden cirkuleres i form af finansielle produkter. Hvis disse markeder overvejende er forblevet uigennemskuelige for almindelige mennesker, står Alvoren af deres uigennemskuelige distribution af skyld og ansvar til gengæld klart. Også gaver er ofte varer. I denne sidste del af artiklen skal det handle om markedet for humanitære gaver og om, hvilken rolle skyld spiller for dette marked. Mit forslag vil kort fortalt være, at grundlaget for et humanitært gavemarked er udfordret af, at gavegiverne måske ikke længere bare forstår sig som humanitære velgørere, men også som skyldnere.

Men hvad er overhovedet et humanitært marked? Man kan tale om en markedsgørelse af den humanitære hjælp, sådan som medieforskeren Lilie Chouliaraki gør det i bogen *The Ironic Spectator* fra 2013. En af Chouliarakis pointer er her, at den store vækst i antallet af humanitære organisationer siden 1980'erne har skabt en egentlig humanitær sektor, hvor organisationerne kæmper om ressourcerne. De humanitære organisationer opfører sig derfor i stigende grad som virksomheder, blandt andet ved at benytte sig af *corporate communication* og brandingstrategier, som Chouliaraki beskriver som "kultivering af en dyb følelsesmæssig tilknytning til en bestemt vare, NGO-brandet, for at sikre forbrugers loyalitet over for dette brand" (5). Det er paradoksalt, siger Chouliaraki, at mulighedsbetingelserne for humanitært arbejde i dag er den vestlige markedsform med dens særligt for de fattige lande undertrykkende økonomiske mekanismer. I bogen *Pro Bono?* fra 2015 diskuterer idéhistorikeren Mikkel Thorup ligeledes denne markedsgørelse af velgørenhed. Ifølge Thorup er markedsgørelsen et resultat af den så udbredte antagelse, at virksomheder er bedre til at skabe resultater end f.eks. staten og civilsamfundets institutioner. Fortællingen om det effektive marked har tryllebundet de humanitære organisationer i en grad, så der i dag ikke er megen forskel på virksomheder og velgørende institutioner, der begge benytter sig af "en kapitalistisk tænkemåde, vokabularium og organisering" (Thorup, *Pro Bono?* 37). Men af markedet skal man ikke forvente sig retfærdighed eller lighed, konstaterer Thorup og foreslår i stedet, at

“de filantropiske organisationer burde genopdage deres markeds-fjerne rødder (*Pro Bono?* 40).¹⁴

Thorup interesserer sig i *Pro Bono?* imidlertid først og fremmest for en anden variant af ‘det gode marked’, nemlig fænomenet filantrokapital, som han beskriver som en slags etiskgørelse af markedet. Filantrokapitalisme er forestillingen om, at kapitalismen er et gode i sig selv og samtidig effektivt befordrer det gode: Via eksempler som CSR, kendisfilantropi og milliardær-filantropi beskriver Thorup filantrokapitalismen som en måde for kapitalen at absorbere kritik og legitimere sig på ny. Som en komponent i filantrokapitalismen ser Thorup også nærmere på forbrugerfilantropi, altså den form for velgørenhed, der er inkorporeret i hverdagens forbrugspraksisser som en form for ‘politisk forbrug’. Her er der en moralsk-affektiv mer-værdi, siger Thorup, der legitimerer det private forbrug, når man ved at købe en vare samtidig donerer et mindre beløb til velgørenhed og så kan tillade sig at have god samvittighed over forbruget. Man kan her tale om en humanitarisering af vareforbruget: Et humanitært marked er her det marked, der legitimerer sig via humanitarismens vokabularer om at gøre godt for andre.

Det humanitære marked, jeg her vil koncentrere mig om, er markedet for humanitære gaver. Hvis markedet for gæld lever af nye produkter, gør markedet for humanitære gaver det også. I 2006 lancerede Folkekirkens nødhjælp således et nyt humanitært produkt, nemlig Giv en ged.¹⁵ Ni år senere, i 2015, havde man solgt 148.000 Giv en ged-gaver, herunder også andre gaver som høns, kaniner og overlevelsespakker. Giv en ged-gaverne er et eksempel på det, man kalder “third-party gift donations”, hvor den humanitære velgører køber en gave, som uddeles af den humanitære organisation i Syd, mens velgøreren giver et gavekort til familie, venner eller bekendte, som bevis på den humanitære gave.

14 Her kunne man diskutere, om ikke kapitalismen og markedsformen snarere end dens modsætning kan siges at være forudsætningen for netop institutionaliseringen af velgørenhed og humanitær sensibilitet. Se hertil eksempelvis debatten mellem historikerne Thomas Haskell og David Brion Davis om forholdet mellem kapitalisme og modstanden mod slaveri, som er samlet i bogen *The Antislavery Debate* (Red. Thomas Bender).

15 Mig bekendt var Oxfam med deres ‘A Goat for Christmas’-kampagne i 2005 de første, der lancerede Giv en ged som humanitært instrument.

Folkekirkens Nødhjælp skriver på deres hjemmeside, at Giv en ged er en succes, og at danskerne fortsat synes, det er sjovt og meningsfuldt at give en ged. Ser man på Unicef Danmarks (FN's børnefond) Verdensgaver, som er et andet eksempel på tredjemandsgaver, der markedsføres til danskerne, er det ikke svært at få øje på det meningsfulde i at give en humanitær gave. For nogle få år siden reklamerede Unicef Danmark for deres Verdensgaver under overskriften 'Lad en underernæret tre-årig få dine venners julegave i år'; typiske Verdensgaver er poliovacciner, malariamedicin, pulver mod dehydrering og andre livsteknologier.¹⁶ På Unicef Danmarks webshop er man endnu tættere på de andres liv og død, end man er det hos Folkekirkens Nødhjælp. Unicefs verdensgaver opleves som meningsfulde, fordi de intensiverer det, der er på spil for den humanitære fornuft: at redde de andres – i dette tilfælde børns – sårbare liv. At give en verdensgave kan være meningsfuldt for danskerne, fordi Unicef bekræfter, at man ved at købe f.eks. en overlevelsespakke "gør en kæmpe forskel", og fordi de fleste danskere kan: En overlevelsespakke til to børn koster 219 kroner. Omvendt er der meget ved verdensgaverne, der ikke forekommer sjovt. Det er ikke sjovt, måske snarere fortvivlende, at det er "så lidt, der skal til for at give udsatte børn en chance for at overleve, komme i skole og være raske og trygge," som Unicef skriver. Det er heller ikke nødvendigvis sjovt at blive tiltalt som forbruger, når ens ønske er at redde liv: At man får megen hjælp for pengene, er ikke nødvendigvis den måde, danskerne selv ønsker at frame deres omsorg for udsatte børn.

POST-HUMANITÆR DISTRIBUTION

Hvordan skal vi forstå denne relativt nye måde at give en humanitær gave på? En traditionel kritik af humanitære gaver lyder, at gaver, der ikke kalder på returgaver, producerer skyld og skam i modtageren og ambivalens i velgøreren. Pierre Bourdieu har flere steder beskæftiget sig med betydningen af gavegivning i en senmoderne økonomi, hvori gavegivning ifølge

16 Se Peter Redfields "Bioexpectations: Life Technologies as Humanitarian Goods" for en beskrivelse af livsteknologier som en niche inden for humanitært entrepreneurship.

Bourdieu typisk optræder som en rationel strategi til at akkumulere social kapital. Ud fra den antagelse at generøsitet kan fungere som en legitim form for dominans, diskuterede Bourdieu allerede i *Den praktiske sans* [*Le sens pratique*] gavegivning som en form for symbolsk vold: Gavegivning implicerer en konvertering af økonomisk kapital til symbolsk kapital og giver således en symbolsk magt, hvis base altså er økonomisk men skjult under et slør af moralske relationer. I teksten "Marginalia—Some Additional Notes on the Gift" fra 1996 hæfter Bourdieu sig særligt ved gavegivning i asymmetriske relationer. I asymmetriske magtrelationer, siger Bourdieu, skaber gaver ofte et dominans- og afhængighedsforhold, fordi en aktiv reciprocitet ikke er mulig ("Marginalia" 238). Her minder beskrivelsen af gavegivning som en skyldproducerende dominansform meget om Maurizio Lazzaratos beskrivelse af gældsætningens subjektiverende funktioner, som vi så på ovenfor.

Denne kritik af ikke-reciproke gaver for at forstærke en i forvejen asymmetrisk magtrelation, hjælper os imidlertid ikke til at forstå tredjemands-gavegivning som et særskilt humanitært fænomen. Hvorfor er det ikke længere nok at donere overlevelsespakken til en familie i Syd og på den måde bidrage til den humanitære relation mellem de privilegerede og de underprivilegerede, som vi kender den? Hvorfor er det blevet meningsfuldt for donorer at komplicere den humanitære relation ved at inkludere tredjemand og på den måde dublere gaverelationen? Giver tredjemandsgaver mening, fordi vi her får mulighed for at vise vores godgørenhed frem for omverden? Det foreslår geografen Peter Jackson i en lille artikel om at tænke geografisk, hvor han kritisk konkluderer sådan her om britiske Oxfam's Giv en ged-kampagne, 'A goat for Christmas':

I bedste fald får et kort fra Oxfam os til at tænke lidt grundigere over global ulighed. I værste fald giver kampagnen os simpelt hen lov til pralende at fremvise vores generøsitet for familie og venner i en paternalistisk gestus af skyldfri gavegivning (202).

Men hvorfor vil man risikere at blive mødt med uforståen, skuffelse, utaknemmelighed og kritik af ens gave for at være paternalistisk og selvfed? Hvorfor finder man ikke bare en almindelig gave? Og hvorfor i alverden ønsker nogen sig en ged? For mig at se, er der både noget forkert og noget rigtigt i Jacksons evaluering af Giv en ged-gaverne. Det forkerte er den

udbredte antagelse, at vores 'gode gerninger' mest er en funktion af et behov for at promovere vores egen godhed. Det rigtige er, at humanitære tredjemandsgaver er en respons på en form for gæld og skyld, som den traditionelle humanitære relation ikke adresserer.¹⁷

Mit forslag er, at tredjemandsgaver er en humanitært formateret respons på den moralske oplevelse af at være økonomisk og moralsk skyldner. En respons på en form for gæld. Giv en ged-gaver er meningsfulde, fordi dette særegne gavefænomen stiller en simpel form til rådighed for det problem, det er at være privilegeret og delagtig i et system, der fortsat vil producere ulighed. Giv en ged-gaverne er meningsfulde for danskerne, foreslår jeg, fordi de ligner en redistributionsteknologi. Når Unicef Danmark opfordrer dig til at lade "en underernæret tre-årig få dine venners julegave i år", så siger de også: Tag fra de rige (dig og dine venner), og giv til de fattige (den underernærede tre-årig). Det siger de på biopolitikens, markedets, paternalismens og moralens vilkår. De siger det ikke ved at tale om retfærdighed. Tværtimod hylder de dig som et humanitært subjekt, der for 219 kroner gør en kæmpe forskel. De fremhæver din sociale kapital og magt, og de usynliggør de andres handlekraft. Det er stadig vilkårene på et humanitært marked, som stadig fortjener vores kritik. Men siger de ikke også: Tag fra de privilegerede, og giv til de underprivilegerede, som I skylder noget?

Lad mig med det samme understrege, at jeg ikke antager, at Giv en ged-gaver skulle være en revolutionerende, socialistisk form eller sådan noget. Jeg foreslår derimod, at Giv en ged-gaver kan være meningsfulde for danskerne, fordi det er et humanitært produkt, der kan fortolkes og opleves som en post-humanitær form.¹⁸ En form, der distribuerer på en måde,

17 Det paternalistiske, som Jackson fremhæver i Giv en ged-gaverne, er svært at se bort fra. Folkekirkens Nødhjælp sætter eksempelvis forskellige betingelser for den familie i Syd, der modtager en ged eller andre tredjemandsgaver, herunder at: "Det førstefødte kid skal gives til en anden fattig familie, så endnu flere kan få glæde af gaven". Se <https://giv-en-ged.noedhjaelp.dk/se-alle-gaver/giv-en-ged>.

18 Jeg bruger termen post-humanitær på en lidt anden måde end Lilie Chouliaraki, som har introduceret termen. For Chouliaraki er post-humanitær kommunikation den kommunikation, der taler lige så meget om, hvad den humanitære velgører i Nord kan få ud af den humanitære donation – glæde og tilknytning til et etisk *brand* eksempelvis – som om, hvad modtageren i Syd får ud af donationen. Den post-humanitære kommunikation involverer en vis selvrefleksivitet hos velgøreren, den

der rækker ud over det humanitære, selvom den endnu kan rummes i den humanitære kommunikation. Tredjemandsgaven er en gave, men den er også en *afgivelse*. Jeg vælger måske at give en sådan ikke-konventionel gave til min søster, fordi hun i forvejen 'har alt' og derfor ikke behøver mere, og fordi jeg på samme måde 'har alt' og heller ikke behøver mere, ej heller en retur gave. Med min tredjemandsgave lægger jeg derfor op til, at vi ændrer vores fokus, gør noget andet, afstår fra at bidrage mere til dette 'alt'. Det er dette element af afgivelse, og midlertidige afbrydelse af forbruget, der interesserer mig. Når det virker 'rigtigt' at give en ged, må det være, fordi det også virker 'rigtigt' at afgive noget. At overføre, allokere på en anden måde.

Den humanitære fornuft handler om at lindre lidelse og redde liv. I sig selv tilsiger den os ikke at etablere en forbindelse mellem vores velstand, vores livsform, og deres fattigdom.¹⁹ Men det gør tredjemandsgaven, og det er derfor, jeg kalder den post-humanitær. Den siger det ikke højt, men der er noget ved den, nemlig afgivelsen, der peger et andet sted hen end til den moralske fordring om at lindre lidelse og redde liv. Der er moralske følelser på spil, men de er her indsat i en anden kontekst, en anden relation end den strengt humanitære, nemlig en relation mellem de privilegerede. Hvilke andre måder at afgive på kan det humanitære marked give form til, før det humanitære bliver til noget andet?

appellerer ikke til store følelser som vrede og indignation og den abonnerer ikke på store fortællinger om solidaritet og uretfærdighed, men på de små belønninger til det donerende selv. Jeg giver her Chouliarakis præcise analyse et let 'positivt' spin, i den forstand, at jeg med formuleringen post-humanitær gerne vil indfange, at de humanitære forestillinger om en god og ansvarlig verden er under pres, under transition. De kollektive forestillinger om solidaritet, retfærdighed og godhed – og om vores egen måde at bidrage til sådan en solidaritet, retfærdighed og godhed – går fra én form til noget lidt andet. Men hvad?

- 19 Som litteraten Bruce Robbins har formuleret det, antager den humanitære fornuft ikke, at der skulle være en kausal forbindelse mellem de velhavendes situation og de fattiges situation: "Som humanitarist kan du godt få dine tilhørere til at føle sig skyldige. Men du kan ikke gøre det ved at sige [...], at fjerne andre er miserable, fordi tilhørerne selv er meget bedre stillet. En analyse, der skitserer sådan en kausal forbindelse gør noget mere ambitiøst, end humanitarisme gør" (Robbins, "All of us" 262).

HUMANITÆR FORNUFT OG UFORNUFT

Jeg gengav tidligere henholdsvis Maurizio Lazzaratos og Ananya Roys beskrivelser af amerikanske studerende. Lazzarato beskrev den studerende som et gældssubjekt, fuld af skyld, dårlig samvittighed og en annulleret fremtid. Roy beskrev den studerende som et humanitært- eller udviklings-subjekt, fuld af handlekraft, global samvittighed og entusiasme på fremtidens vegne. Min motivation for at skrive denne artikel var blandt andet en fornemmelse af, at ingen af disse signalementer passer på de studerende, jeg møder i min egenskab som underviser på et dansk universitet. Danske studerende virker også tynget af skyldfølelse, men deres oplevelse af at stå i gæld er ikke så meget funderet i deres finansielle gældsætning, som er medieret af velfærdsstaten, men i deres oplevelse af at være uretmæssigt privilegerede i et uretfærdigt globalt og socialt system. De er skyldnermennesker, men deres skyld er af en anden art, end den Lazzarato taler om. Samtidig er danske studerendes tilknytning til den humanitære fornuft sjældent lige så optimistisk som i Roys beskrivelse. Velgørenhed forekommer dem ikke at være en overbevisende respons på deres kollektive fornemmelser af gæld og skyld, og deres tilskyndelse til humanitære løsninger stikker ikke dybt. Det siger ikke kun noget om deres kritiske sensibilitet. Det siger også, foreslår jeg, noget om, at den humanitære sensibilitet er under omlægning.

Når jeg her har set nærmere på tredjemandsgaver, er det, fordi de for mig at se registrerer en form for krise i den humanitære fornuft. Det kan virke kontrafaktuel at tale om en krise i den humanitære fornuft: I årtier har humanitarismen indfanget vestlige befolkningers drømme om godhed, solidaritet og en bedre verden, siden 1990'erne er den humanitære sektor vokset eksponentielt og i denne artikels første del så vi, at humanitarismens moralske vokabularer endnu virker politisk legitimerende. Alligevel fremstår den humanitære fornuft i stadig mindre grad som en troværdig fortolkningsramme at forstå og legitimere vores virke i verden med.²⁰ På en måde er sektorens omfang i sig selv en del af forklaringen på krisen: Har humanitarismen ikke sejret sig ihjel i den forstand, at den åbenlyse markedsgørelse af de humanitære organisationers arbejde har affortryllet

20 Se for udfoldelser af denne tese Sharma "Doing Good"; Sharma "The Predicament" og Sharma "Hvem vil vi være?"

dette arbejde i de vestlige befolkningers øjne? At være genstand for humanitær kommunikation opleves ikke nødvendigvis særlig forskelligt fra at være genstand for alle mulige andre reklamer. At det humanitære projekt i dag er en slags *business*, som Chouliaraki og Thorup konstaterede, betyder også, at dette projekt opleves som *business as usual*.

Humanitærens krise har også med privilegiets problem at gøre. Med 'privilegiets problem' sigter jeg til den bevidsthed, der oplever sin globale privilegerethed som et globalt problem – det vil sige en oplevelse af delagtighed og skyld over at være uretmæssigt privilegeret. Den, der lever med bevidstheden om både at nyde godt af og bidrage til en uretfærdig verdensorden, lever med privilegiet som et problem. Dette problem er et skandinavisk problem, men det er også et bredere euro-amerikansk problem. Privilegiets problem er et problem for den humanitære fornuft, fordi det forstyrrer de fantasier om lighed, om ligeværd, om hjælp og om medmenneskelighed, som understøtter humanitære fortolkninger af verden og dens orden.²¹ Humanitære organisationer markedsfører gerne deres produkter og kampagner, som om velgørenhed kunne lappe det hul, som privilegiets problem laver i den humanitære fornuft. I deres kampagne fra 2014, "Donor uden Grænser", skriver Læger uden Grænser (dansk msf) eksempelvis sådan her:

Med kampagnen vil vi også sige til danskerne, at det er OK at nyde et godt og trygt liv herhjemme med god samvittighed. Så længe man også af og til kigger op og ikke lukker døren for de mennesker, der bor i en verden, der hverken er tryk eller god. Typisk der, hvor Læger uden Grænsers patienter befinder sig. Hvis man gør det og støtter økonomisk, så er man en ligeså uundværlig del af Læger uden Grænser som den læge eller sygeplejerske, vi sender i felten.²²

21 Man kan indvende, at det, jeg kalder privilegiets problem, er et markedsskabt fænomen. At subjektet, der føler ubehag og skyld over sine uretmæssige privilegier, er en funktion af filantrokapitalens imperativer: Køb dette produkt og få en god smag i munden. Her tildales og serviceres vi som privilegerede og skyldfølelse forbrugere. Man kan uden tvivl kapitalisere både økonomisk og moralsk-afektivt på skyldfølelsen. Omvendt kan privilegiets problem ikke reduceres til en markedsføringsstrategi eller et kapitalismealibi. Privilegiets problem lindres faktisk ikke, når vi tildales eller handler som forbrugere. Til gengæld producerer dette problem i disse år en hektisk moralsk og kulturel aktivitet, som ikke begrænser sig til kritiske refleksioner over humanitær respons.

22 Se <http://msf.dk/artikler/video/donor-uden-graenser-vores-nye-kampagne/>

At få det humanitære til at give mening, når de humanitære løsninger ikke nødvendigvis virker meningsfulde, kræver symbolsk arbejde af alle involverede. Fornyetelser som tredjemandsgaver er en slags gen-opfindelse af den humanitære fornuft. En genopfindelse, der nok også virker normaliserende, rehabiliterende, pacificerende. Men privilegiets problem er et besværligt problem. Humanitær velgørenhed dulmer ikke rigtigt den bevidsthed, der oplever sig som delagtig i et system, der fortsat vil producere ulighed og uretfærdighed. Hvad sker der, når færre oplever affinitet med det humanitære? Hvordan er humanitær fornuft og følelse med til at få folks verden til at hænge sammen? Og hvad sker der, når denne fornuft ikke længere virker fornuftig?

DEVIKA SHARMA er lektor ved Institut for Kunst- og Kulturvidenskab, Københavns Universitet. Seneste bogudgivelse er *Structures of Feeling* (de Gruyter 2015), redigeret sm. Frederik Tygstrup.

DEBT, GIFT, GOAT

On Debtors and Humanitarian Economy

This article centers on the complex relationship between debt and gifts – or, more to the point, between the neoliberal economy of debt as diagnosed by Maurizio Lazzarato, among others, and humanitarian subjectivity; Between *debt government* and *humanitarian government*. Drawing on the work of Ananya Roy and looking to objects of debt/humanitarian relief such as Greece and Haiti, I suggest that what Lazzarato terms ‘indebted man’ today co-exists in hitherto unexamined ways with ‘humanitarian man’, and that these two forms of subjectivity in fact share dispositions of guilt and shame. In order to further examine the guilty or ‘indebted’ disposition of everyday humanitarians I then continue to discuss a particular humanitarian product, namely the ‘charity goat’ and other third-party gifts. Here I draw in particular on Lilie Chouliaraki’s notion of post-humanitarianism in order to suggest that third-party charitable giving gives cultural form to the experience of indebtedness of the humanitarian gift-giver. This experience is, I finally suggest, part of a broader Scandinavian, but not exclusively Scandinavian, predicament of privilege.

KEYWORDS

EN: Debt, gifts, humanitarianism, third-party giving, Maurizio Lazzarato, Ananya Roy
DK: Gæld, gaver, humanitarisme, tredjemandsgaver, Maurizio Lazzarato, Ananya Roy

LITTERATUR

- Barnett, Michael. *Empire of Humanity: A History of Humanitarianism*. Ithaca og London: Cornell University Press, 2011.
- Bender, Thomas (Red.). *The Antislavery Debate: Capitalism and Abolitionism as a Problem in Historical Interpretation*. Berkeley, Los Angeles og London: University of California Press, 1992.
- Bourdieu, Pierre. *Den praktiske sans*. København: Hans Reitzel, 2007 [1980].
- Bourdieu, Pierre. "Marginalia—Some Additional Notes on the Gift". *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*. Red. Alan Schrift. New York og London: Routledge, 1997. 231-241.
- Calhoun, Craig. "The Idea of Emergency: Humanitarian Action and Global (Dis)Order". *Contemporary States of Emergency: The Politics of Military and Humanitarian Intervention*. Red. Didier Fassin og Mariella Pandolfi. New York: Zone Books, 2010.
- Cabot, Heath. "'Contagious' Solidarity: Reconfiguring Care and Citizenship in Greece's Social Clinics". *Social Anthropology* 24 (2016): 152-166.
- Cabot, Heath. *On the Doorstep of Europe: Asylum and Citizenship in Greece*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.
- Chouliaraki, Lilie. *The Ironic Spectator: Solidarity in the Age of Post-Humanitarianism*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Fassin, Didier. *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*. Berkeley og Los Angeles: University of California Press, 2012.
- Hunt, Lynn. *Inventing Human Rights: A History*. New York og London: W.W. Norton & Co., 2007.
- Lazzarato, Maurizio. *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*. Engelsk oversættelse ved Joshua David Jordan. Amsterdam: Semiotexte, 2012.
- Lazzarato, Maurizio. *Governing by Debt*. Engelsk oversættelse ved Joshua David Jordan. Amsterdam: Semiotexte, 2015.
- Mauss, Marcel. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Engelsk oversættelse ved Ian Cunnison. Mansfield: Martino Publishing, 2011 [1954/1925].
- Redfield, Peter. "Bioexpectations: Life Technologies as Humanitarian Goods". *Public Culture* 24 (2012): 157-184.
- Roy, Ananya. *Poverty Capital. Microfinance and the Making of Development*. New York og London: Routledge, 2010.
- Schrift, Alan D. *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*. New York og London: Routledge, 1997.
- Sharma, Devika. "Doing Good, Feeling Bad: Humanitarian Emotion in Crisis". *Journal of Aesthetics & Culture* 9/1 (2017). <https://doi.org/10.1080/20004214.2017.1370357>

Sharma, Devika. "Hvem vil vi være? 'Africa for Norway' og den humanitære relation". *K&K* 119 (2015): 35-54.

Sharma, Devika. "The Predicament of Spectatorship: Renzo Martens and the Humanitarian Image". *Discursive Framings of Human Rights: Negotiating agency and victimhood*. Red. Karen-Margrethe Simonsen og Jonas R. Kjærgård. Abingdon og New York: Birkbeck Law Press, 2016.

Sliwinsky, Sharon. "The Childhood of Human Rights: The Kodak on the Congo". *Journal of Visual Culture* 5/3 (2006): 333-363.

Thorup, Mikkel. *Du skylder! Om moralsk og økonomisk gæld*. Aarhus: Klim, 2016.

Thorup, Mikkel. *Pro Bono?* Winchester og Washington: Zero Books, 2015.