

DEVIKA SHARMA

Adjunkt ved Institut for Kunst- og Kulturvidenskab, Københavns Universitet

PRIVILEGIETS PROBLEM

MELLEM DEN HUMANITÆRE OG DEN KYNISKE FORNUFT

THE PREDICAMENT OF PRIVILEGE: BETWEEN HUMANITARIAN AND CYNICAL REASON

In this article I explore a contemporary structure of feeling closely but ambivalently related to what moral anthropologist Didier Fassin has termed "humanitarian reason". I label this specific affective disposition 'the predicament of privilege'. In the first part of the article I relate the predicament of privilege to various critiques of humanitarianism for being a "feeling culture" depoliticizing questions of inequality, justice and social conflict. The latter part of the article examines "the predicament of privilege" by way of analyzing a recurring Danish TV-fundraiser in terms of the various ugly feelings represented, produced and circulated by this particular charity show. My overall suggestion is that we can hardly understand the affective-moral dimensions of globalization without exploring the cultural forms and social functions of the ugly, unprestigious and amoral feelings pertaining to being globally privileged: sentiments such as boredom, indifference, compassion fatigue, cynicism, bad conscience and sheer reluctance to engage emotionally in the ethical claims made on us.

KEYWORDS | humanitarianism, compassion, privilege, Danmarksindsamlingen, Didier Fassin, Sianne Ngai

Medlidenhed er en udskældt følelse. På den ene side vil de fleste af os formentlig mene som Hume, Smith og Rousseau, at evnen til at føle med medmennesker, der lider, er en afgørende komponent i vores moralske sensibilitet. På den anden side stortrives den *mistro* mod medlidenheden, som var så central i Nietzsches moral-filosofi, i en senmodernitet, hvor den vestlige medieforbruger dagligt er vidne til lidelse på en global skala: Er medlidenheden ikke mest af alt en selvgratulerende følelse, som vi, de privilegerede, kan varme os ved, og dermed også et effektivt værn mod forandring, kunne man spørge. Er medlidenheden måske ligefrem en nyliberal følelse i den forstand, at de løsninger, den tilskynder, oftest er private og valgfri – som i de humanitære indsamlingers privatdonationer?

Allerede Skt. Augustin noterede sig en karakteristisk dobbelthed i vores reaktion på andre menneskers lidelser. Som spektakel vækker andre menneskers lidelser rædsel og medlidenhed, registrerede Augustin, men ofte føler vi samtidig en form for vellyst om ikke ved selve spektaklet så ved vores egen bevægelse (Augustin: 47). Det føles godt og rigtigt at føle med dem, der ikke har det godt. I denne artikels

første del skitserer jeg vor tids væsentligste typer kritik af de pæne, moralske følelser såsom medlidenhed, medfølelse og empati.¹ Men mit ærinde er ikke at befæste denne kritik. Jeg er derimod interesseret i en anderledes ambivalent følelsesstruktur, som har at gøre med vores vestlige selvforståelse som globalt privilegerede. Denne følelsesstruktur består på den ene side i det, den franske politiske antropolog Didier Fassin kalder humanitarismens moralske følelser, herunder netop medlidenhed, medfølelse, barmhjertighed og empati.² På den anden side består privilegiets affektive disposition ikke bare i pyntelige følelser. Mit overordnede argument vil derfor være, at en kulturvidenskabelig forskning i globaliseringens affektivt-moralske orden må gøre sig bekendt med ikke bare de kordiale følelser og deres politiske funktioner, men også de mere grumsede, upassende, amoralske, eller med den amerikanske æstetikteoretiker Sianne Ngais formulering: *grimme* følelser.

Artiklens anden del er en analyse af privilegiets problem – og med ”privilegiets problem” mener jeg simpelt hen den opgave, det er individuelt og kollektivt at navigere i dette kompleks af moralske og amoralske følelser. Min analyse tager afsæt i tv-showet ”Danmarksindsamlingen 2012”. Jeg betragter showet både som manifestation af en generel diskurs om det ubetinget gode i at føle med og donere til uprilegerede, udsatte andre og som en refleksion over vrangsidens af denne diskurs, nemlig de flertydige, upassende følelser. Med andre ord, en refleksion over privilegiets problem.

Medlidenhedens politik

Den moderne humanitarisme, som opstod sidst i det 18. århundrede med den amerikanske uafhængighedserklæring og den franske erklæring af menneskets og borgerens rettigheder, forstår sig selv som universel (Hunt). Men de moralske følelser, som humanitarismen hviler på, flyder omvendt ikke bare som en evig, upåvirkelig strøm. I dag frembringes de humanitære følelser måske først og fremmest af mediernes distribution af lidelsesfremstillinger, og de aktuelle former for medlidenhedskritik tager derfor ofte form som en mediekritik. Den tyske følelseshistoriker Ute Frevert diskuterer fx i bogen *Emotions in History: Lost and Found*, hvordan mediernes valg af kriser, der fortjener opmærksomhed, ”direkte påvirker folks tilbøjelighed til at føle medlidenhed og ansvar” (Frevert: 203). Disse medievalg kan ikke siges at være neutrale, men er politisk tonede, argumenterer Frevert, og eksemplificerer med jordskælvet i Haiti i 2010, hvor verdenssamfundet donerede langt mere end til fx Pakistan, der senere samme år blev ramt af omfattende oversvømmelser. I hvor høj grad var denne forskel et resultat af Pakistans overvejende negative medie-image, hvor landet associeres med terror og religiøs fanatisme,

1 For en beskrivelse af forskellige historiske differentieringer mellem henholdsvis sympati, empati, medlidenhed og medfølelse, se Frevert. Se også Christians Dahls artikel i nærværende nummer.

2 Humanitarisme er en form for *governmentality*, lyder Fassins Foucault-inspirerede definition: ”En måde at lede på, der gælder ofrene for fattigdom, hjemløshed, arbejdsløshed og eksil såvel som for katastrofer, hungersnød, epidemier og krige – kort sagt, enhver situation kendetegnet ved udsathed”.

spørger Frevert, og hun konkluderer, at private og kollektive donationer til de humanitære organisationer følger politiske og medieskabte trends.

En lidt anderledes kritik af medlidenhedens politik går på, at medlidenhed som individuel og kollektiv følelse er asymmetrisk i sin struktur. Ifølge denne betragtning retter medlidenhed sig nedad i de sociale og geopolitiske hierarkier, ja bidrager til reproduktionen af disse hierarkier, idet det synes på forhånd givet, hvem der kan være henholdsvis subjekter og objekter for medlidenheden. Senest har den franske filosof Alain Badiou, som Nietzsches arvtager, baseret sin etikkritik på dette aspekt af medlidenhed og velgørenhed som praksis. Badiou skriver et sted:

”I de humanitære ekspeditioner, interventionerne, landsætningerne af velgørende fremmedlegionærer er det formodet universelle Subjekt tydeligvis splittet i to. På ofrenes side er der et vildt dyr, som man fremviser på skærmen. På velgørernes side er der bevidsthed og imperativ. Og hvorfor giver denne spaltning altid de samme roller til de samme skuespillere?” (Badiou: 27)

Velgørenheden indgår altså ifølge Badiou i en politisk diskurs om civilisation og barbari, en diskurs, som producerer og regulerer den globale distribution af handlekraft ved at holde medlidenhedens privilegerede subjekter ude fra medlidenhedens objekter, ofrene – og derved promovere det vestlige, ansvarlige og medfølelseskapable subjekts overlegenhed.

Mere specifikt mediekritisk har den amerikanske kunsthistoriker T. J. Demos i flere sammenhænge beskrevet, hvordan både den globale medieindustri og det humanitære arbejde er afhængigt af ”fattigdomsporno”. Den humanitære fotjournalistik, skriver Demos,

”flyder sammen med en global billedindustri, der forbruger fattigdom som brændstof og aktiverer en ond cirkel af profit, objektivering og medfølelse, som er med til at opretholde klicheer om afrikanere som hjælpeløse ofre, der sidder fast i elendighed, og til at reducere tilskuere til afpolitiserede velgørende donorer” (Demos: 2).

Som vestlig forbruger af denne fattigdomspornografi bør man derfor gøre sig klart, argumenterer Demos, at vi med vores medfølelse er delagtige i denne onde cirkel. Ifølge både Badiou og Demos er medfølelsen altså slet ikke kun en modvægt til lidelse og uretfærdighed, men i lige så høj grad det affektive fundament for reproduktionen af global ulighed. Implicit i kritikken af den mediebarne medlidenhed er i øvrigt ofte også en opmærksomhed over for billedbombardementets potentielt sløvende virkninger, som Susan Sontag identificerede i *On Photography*, og som siden den amerikanske medieforsker Susan Moeller i 1999 udgav bogen *Compassion Fatigue: How the Media Sell Disease, Famine, War, and Death*, simpelt hen har heddet netop dét: ”compassion fatigue”.

Samtidens medlidenhedskritik er i sin essens ofte en kritik af den ”afpolitisering”, som fremstår som både årsag og virkning i den aktuelle humanitarismes

moralske regime.³ Ifølge antropologen Didier Fassin er problemet med en politik ført på baggrund af humanitarismens moralske følelser ikke blot, at oplevelsen af at dele et fælles menneskeligt vilkår med verdens fattige eller med ofrene for den seneste medialiserede katastrofe, er flygtig. Problemet er også, at denne flygtige oplevelse af solidaritet tillader os at overse de strukturelle uligheder, som ligger til grund for den globale distribution af sårbarhed, og som hurtigt materialiserer sig på ny, når de momentane humanitære følelser er opbrugt. Når lidelsesfællesskabet falmer, skriver Fassin, viser samfundet sig igen, som det er – hierarkiseret, splittet og konfliktfyldt – og de privilegerede klassers indifferens over for ofrene åbenbares:

”Humanitær fornuft [...] gør det muligt for os fortsat at tro på – i strid med de daglige vidnesbyrd om den virkelighed, vi er konfronteret med – dette begreb om menneskelighed, der går ud fra, at alle mennesker har samme værdi, idet de tilhører det samme moralfællesskab. Humanitær ledelse [government] er således en gunstig praksis for os, fordi den ved at redde liv også redder vores forestilling om os selv, og fordi den ved at lindre lidelse også lindrer byrden af denne ulige verdensorden.” (Fassin: 252)

Den humanitære ideologi tilskriver os altså ifølge Fassin en kollektiv moralsk følelse, hvorigennem vi som samfund kan forestille os selv som solidariske med verden – vel at mærke uden nogen egentlig politisk kamp.

Som en prægnant forløber for et argument som Fassins kan man nævne den kritik af sentimentale følelseskulturer, som flere amerikanske kulturteoretikere fremsatte i de tidlige 1990’ere og frem, herunder Wendy Brown og Lauren Berlant. I et kritisk essay om den rolle, som traume og lidelse spillede i amerikansk identitetspolitik i 80’erne og 90’erne, diagnosticerede Berlant eksempelvis den sentimentale politiks tidsalder, hvori spørgsmål om social ulighed og konflikt transponeres fra et magtregister til et register for oprigtige følelser. I denne tidsalder struktureres offentlige diskussioner og lovgivning af ”a politics of true feeling”, skrev Berlant, ifølge hvilken det fremmeste bevis på samfundets uretfærdigheder er, at nogen ”feels bad”, mens retfærdighedens triumf omvendt viser sig som ”feeling good”. Den sentimentalitet, Berlant her kortlægger, er en slags kollektiv affektiv disposition for de privilegerede:

”... præsenteret som rædsel over overvældende masse-traume, der forener et sønderknust samfund, fungerer national sentimentalitet for ofte som en forsvarsmekanisme for folk, som betragter sig som privilegerede, men dog frygter at blive afsløret

3 Afpolitiserings som et samlet fænomen er grundigt behandlet af Wendy Brown i *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Brown skriver her: ”Afpolitiserings indebærer, at ulighed, hierarkisering, marginalisering og social konflikt, som alle kræver politisk analyse og politiske løsninger, udlægges enten som personlige og individuelle fænomener eller som naturlige, religiøse eller kulturelle fænomener.” (15)

som amoralske på grund af deres stiltiende billigelse af en bestemt strukturel vold, der kommer dem til gode” (Berlant: 83).

Berlant hæfter sig altså ligesom Didier Fassin ved, hvordan et bestemt sentimentalt følelseskodeks på én gang bekræfter samfundets enhed, på trods af dets strukturelle ulighed, og fungerer som moralens og godhedens embleme for dem, der nyder godt af denne ulighed. Det er klart, at denne type affektkritik også er en kritik af nyliberalismen: Både T.J. Demos, Didier Fassin og Lauren Berlant hæfter sig således ved, hvordan den humanitære følelseskultur går hånd i hånd med nyliberalismens nedskrivning af velfærdsstatslige initiativer og ideologiske konflikter. Etikken og dens affektive forudsætninger har erstattet politikken, forlyder det.

Grimme følelser

Didier Fassin skriver et sted, at den humanitære fornuft er blevet så moralsk uanstastelig, at den ligefrem udgør en slags intellektuelt tabu (244). Man kan imidlertid forvise sig om det modsatte ved at se på de kulturprodukter, der på den ene eller anden måde handler om Vestens relationer til den tredje verden, og som ofte forholder sig lettere ironisk distanceret eller ligefrem mistroisk til de moralske, gode følelser. Derfor er mit forslag, at vi dårligt forstår den affektive infrastruktur, der i samspil med sociale og materielle infrastrukturer regulerer forholdet mellem Nord og Syd, hvis ikke vi har blik også for de grimme, uprestigiøse og amoralske følelser af kedsomhed, ligegyldighed, kynisme, håbløshed, dårlig samvittighed og ren og skær modvilje mod at lade sig engagere følelsesmæssigt, som fylder en del i samtidskulturen. Disse negative følelser er et oplagt objekt for en kulturvidenskabelig forskning i senmodernitetens moralske orden. For mens de moralske følelser flittigt udstilles i den offentlige debat, lever de negative følelser oftest et mere gedulgt liv.

Men hvorfor skulle de amoralske følelser være relevante at studere? Det er de for mig at se ikke af terapeutiske eller moralpædagogiske årsager; det handler således ikke om at gøre os alle til gode medfølende mennesker, sådan som nogle humanitære organisationer synes at mene. Det er heller ikke sådan, at disse negative følelser omvendt bør fejres for et stort kritisk potentiale. Ingen vil formentlig mene, at det nu bør være slut med at føle medlidenhed. Mit enkle forslag vil i stedet være at betragte de grimme følelser som vidnesbyrd fra de situationer, hvor opbakningen til medfølelsens praksisser krakelerer. Vidnesbyrd, der kan hjælpe os til at blotlægge de sociale konflikter, som medfølelsens optimisme skjuler. Som jeg forstår dem, indikerer de grimme, fnidrede følelser en rådvild evaluering af humanitarismens fordringer og praksisser, en forlegen usikkerhed om, hvorvidt medfølelse nu også virkelig er et gode i sig selv. Samtidig tilkendegiver sådanne grimme følelser med al tydelighed, at de ikke kender til et andet, højere gode konfronteret med andres lidelser. De upassende følelser er med andre ord ikke bedreviddende; de signalerer derimod en konflikt i den kollektive oplevelse af medlidenhed som et transcendentalt menneskeligt gode. Det er dette affektive limbo, jeg kalder privilegiets

problem. Opgaven her er nærmere at forstå disse upassende følelsers kulturelle former, betydninger og sociale funktioner.

Indsamlingsshow i tv til fordel for verdens nødlidende er en af de få platforme, hvor medlidenheden ikke bare næres, men fejres euforisk, som om vores nationale stolthed og menneskelighed afhang af den. De væsentligste komponenter i disse tilbagevendende mediebegivenheder er underholdning, lidelsesfortælling, donation, reklame og ”compassionate consumption”, det vil sige den særlige type forbrug, hvor man ved at betale for en vare, typisk en luksusvare, også donerer et beløb til bekæmpelsen af fx sult eller AIDS i Afrika. Her socialiseres og mobiliseres vi ved hjælp af medfølelsens populærkulturelle praksisser. Her trænes vi i at føle det rigtige i konfrontationen med fjerne menneskers lidelser, idet de unoble følelser fremstilles som asociale undtagelser fra den varme socialitet, som grus i medfølelsens maskineri. Ser man efter, involverer disse shows imidlertid ofte også en kritisk refleksion over de uattraktive følelser.

I ”Danmarksindsamlingen 2012”, der var til fordel for børn på flugt i Afrika, er denne kritiske refleksion primært henlagt til to satiriske sketcher. Hen imod slutningen af det fire timer lange indsamlingsshow, der vises simultant på de to landsdækkende tv-kanaler, DR1 og TV2, er der et indslag, denne gang ikke fra Afrika, men en sketch fra noget, der skal forestille en lille, støvet fjernsynsstue et sted i Danmark. Her sidder en ung pige og mand i sofaen og ser ”Danmarksindsamlingen 2012”, Kitte og Johannes hedder de.⁴ Alt imens de kigger på skærmen, det vil sige ud til os, tv-showets seere, har de følgende samtale:

”Hvor meget har du tænkt dig at give til Danmarksindsamlingen, Johannes?”

’Jeg har som sådan ikke tænkt mig at bidrage med noget denne omgang andet end ønsket om god vind til afrikanerne’.

’Jamen Johannes, altså du er da forskningsassistent ved Teologisk Fakultet. Står der ik’ i biblen, at man ska’ hjælp’ hinanden, ligesom ham der samaritten der?’

’Naarh Kitte, nu tror jeg ikke *a priori*, at fortællingen om den barmhjertige samaritaner skal tages for pålydende. Den skal ikke nødvendigvis forstås så konkret, som du lægger op til. Jeg tror mere, det er en symbolsk fortælling; jeg vil næsten driste mig til at sige en aforisme, en allegori’.

’Altså, du er en fedterøv, Johannes, længere er den ikke, vel. Nå, men der er i hvert fald 150 kroner på vej herfra’.

’Og herfra som sagt god vind til afrikanerne.’”

En sketch er ifølge Gyldendals Teaterleksikon ”et kort, gerne humoristisk, afsluttet dramatisk forløb, hvor handlingen bygger op til en overraskende slutpointe”. Men pointen i denne sketch er ikke overraskende, for den dramatiserer på sin egen måde den af Jesu lignelser, som Kitte og Johannes taler om. Den velkendte lære i lignelsen om den barmhjertige samaritaner rammer her den støvede og florumvundne

4 De to sketcher i ”Danmarksindsamlingen 2012” blev præsenteret af den danske satiregruppe Krysters Kartel.

Johannes, der går de nødstedte børn i Afrika forbi, ligesom både præsten og levitten gik den forslæede mand i grøften forbi. Al Johannes' bogkyndighed fungerer som alibi for næstekærligheden, forstår vi.⁵ Hjælpen til de nødstedte afrikanere kommer i stedet fra uventet side i form af den måske arbejdsløse Kitte, der, som Johannes erklærer, så kun har "75 kroner tilbage til resten af måneden".

Hvorfor fedter Johannes med barmhjertigheden og med sine penge? En oplagt måde at forstå Johannes' vægring mod indsamlingsshowets affektive og etiske fordring giver den tyske filosof Peter Sloterdijk i *Kritik af den kyniske fornuft*. For Sloterdijk må vor tids kynisme forstås som en slags afklaret negativitet, en tilstand hos "en oplysningssyg bevidsthed, der, belært af den historiske erfaring, frabeder sig enhver optimisme" (16). Kynikeren er i dag blevet en massetype – ikke kun, fordi der er masser af kynikere, men fordi kynismen ikke længere opleves som noget særligt, den er ikke et individualiserende karaktertræk. Sloterdijk beskriver den nutidige kynisme som en åben umoral og en radikal ironisering over etikken og andre sociale konventioner: Kynikeren opfatter ikke selv sit vrede-klare blik som en amoralsk grille, han opfatter tværtimod sig selv som repræsentant for en kollektiv realistisk synsmåde. Denne moderne variant af kynismen viser sig gerne som en chik bitterhed, og Sloterdijk finder således, at den også er en måde ikke at være blandt de almindeligt dumme mennesker.

Men i modsætning til Sloterdijks chikke kyniker bryster forskningsassistenten Johannes sig ikke kækt af sit vrede-klare blik på de andres naive moral. Man fornemmer snarere en usikkerhed, som formentlig ville blive til flovhed, hvis Johannes måtte forsvare sin vægring mod dét, Kitte forstår som den næstekærlige handling. Og det er centralt ved karakteren Johannes: hans funktion i sketchens pædagogik er netop at komme til kort både affektivt og etisk. Han er ikke chik, han ironiserer ikke, det er tværtimod os andre, der skal grine ad hans asociale og amoralske disposition.

Johannes' modvilje forstås derfor bedre, vil jeg mene, med Sianne Ngais beskrivelse af grimme følelser og deres æstetik. De uprestigøse følelser, Ngai interesserer sig for i bogen *Ugly Feelings*, er ikke følelser som melankoli og skam, som ellers fylder meget i den etiske litteraturforskning, men snarere et repertoire af amoralske og ikke-katarsiske affekter, hvortil hverken knytter sig dyd eller forløsning. Ngai tager afsæt i Melvilles novelle "Bartleby, the Scrivener" og i uforståeligheden af Bartlebys afvisende indstilling, hans evindelige "I would prefer not to", og hun spørger, hvordan vi skal forstå den type følelsesmæssig negativitet. Hendes forslag

5 I Johannes er det muligvis meningen, at vi skal se den danske præst og tidligere medlem af Folketinget for Dansk Folkeparti, Søren Krarup, eller en anden repræsentant for Tidehverv. Krarup har i flere sammenhænge polemiseret mod den humanitære udlægning af lignelsen om den barmhjertige samaritaner; Krarups argument er dog ikke, som Johannes', at lignelsen ikke skal forstås så konkret, men tværtimod at den humanitære tolkning ikke forstår lignelsen nær konkret nok. Næstekærlighed kan for Krarup aldrig formaliseres i sociale og politiske programmer, for den egentlige næstekærlige handling er øjeblikkets handling, fri for selvgede overvejelser. Se eksempelvis *Tidehverv*, 2005, nr. 8, oktober, s. 170-172: http://www.tidehverv.dk/index.php?option=com_content&task=view&id=88t&Itemid=39.

er, at sådanne ikke-katarsiske, negative affekter dukker op, når den menneskelige handlekraft på en eller anden måde obstrueres, blokeres, når vi oplever en form for *impassé*. Og den oplevelse, mener Ngai, har politisk betydning, uanset om blokeringen af handling er reel eller fantaseret, og uanset om den pågældende handlekraft er individuel eller kollektiv.

På den ene side er det klart, at vi skal forstå Johannes' nærighed som et udtryk for om ikke kynisme så i hvert fald en form for selvtilstrækkelighed. Vores, publikums, affektive respons på Johannes' følelsesvægning bør være at føle pinlighed på hans vegne. Vi skal synes som Kitte, at Johannes skulle skamme sig, og hvis vi ligesom Johannes vægrer os ved at føle og donere, skal vi vide, at også vi kommer til kort. Hvis vi antager, som den canadiske filosof Charles Taylor gør det, at vores affektive respons altid involverer en affektiv fortolkning af den situation, vi responderer på, så kan vi sige, at Johannes, ifølge sketchens moralske univers, føler forkert, fordi han fortolker sin forpligtelse som privilegeret menneske forkert (Taylor).

På den anden side må Johannes' version af Bartlebys "I would prefer not to" forstås i den overordnede medlidenhedsscene, han er placeret i. Antager vi igen, at Johannes' følelsesvægning er et resultat af hans (forkerte) fortolkning af situationen, må hans affektive u-engagement være et resultat også af *måden*, hvorpå situationen fremtræder for ham som tv-seer. Er Johannes' grimme og asociale følelsesvægning et udslag også af den fortolkningsramme, som Afrikas nødstedte børn præsenteres for ham i, en ramme, der med sit fokus på reklame og forbrug kan siges at rumme sin egen selvgothed? Mens vi ser sketchen, løber der nederst i skærbilledet af Kitte og Johannes et bånd med navnene på de små og store danske virksomheder, herunder politiske partier, der har doneret til indsamlingen samt beløbets størrelse. Oven for denne reklamebåndsløjfe er en større tekstbjælke med ordlyden "Vind en VW Beetle," for Volkswagen Danmark har doneret tre biler til det donationslotteri, som velgørenhedsshowet også er. Når Johannes undslår sig fra at bidrage med andet end ønsket om god vind, afslår han altså at lade sig engagere ikke bare i afrikanske børn på flugt, men også i den bemærkelsesværdige katastrofekapitalistiske fejring af affekternes produktion, varernes cirkulation og pengenes akkumulation. Hans afslag gælder med andre ord også den affektive rekruttering til en bestemt type selvfejrende spektakel.

Politiske følelser

I det foregående har det mest handlet om en bestemt type følelsesmæssig respons på andre menneskers lidelser, nemlig humanitarismens moralske følelser og deres grimmere søstre. Men følelsesmæssig respons på lidelsesscener er ikke nødvendigvis sentimental og afpolitiserende, minder Judith Butler os om i bogen *Frames of War*, hvori hun netop betoner det kritiske og politiske potentiale i vores affektive respons på andre menneskers lidelser. Uden affekt, ingen ansvarsfølelse; uden ansvarsfølelse, ingen politisk forandring, lyder Butlers ræsonnement her. Butler interesserer sig

derfor for sorgens og ansvarsfølelsens mulighedsbetingelser i dag, og hendes pointe er, at vores evne til at føle ansvar for at afhjælpe de lidelser, vi dagligt betragter, reguleres af de konkrete diskursive og visuelle fortolkningsrammer, som lidelsen præsenteres for os i, men også af mere generelle kulturelle normer.

”Det er måske vigtigt at huske på, at ansvarsfølelse forudsætter lydhørhed og at lydhørhed ikke blot er en subjektiv tilstand, men en måde at reagere på det, der viser sig for os, med de ressourcer, der står til vores rådighed. Vi er allerede sociale væsner, der bevæger os inden for udførlige sociale fortolkninger, både når vi føler rædsel og når vi er helt ude af stand til at føle den. Vores affekt er aldrig blot vores egen” (Butler, *Frames*: 50).

Mere specifikt forudsætter vores affektive respons på andres lidelser, at de, der lider, fremstår sorgværdige (*grievable*) for os. Globalt set er sorgens mulighedsbetingelser helt skævt fordelt, skriver Butler, idet nogle menneskeliv fremstår værdifulde og derfor sorgværdige for den vestlige mediebruger, mens andre mennesker fremstår så irrelevante, at deres lidelser på ingen måde giver anledning til med- og ansvarsfølelse. Opgaven for en samtidig magtkritik må derfor være, foreslår Butler, at synliggøre de fortolkningsrammer, hvorigennem nogle menneskers liv og lidelser forekommer irrelevante.

Judith Butler synes at antage, at der med hensyn til vores affektive og moralske respons er tale om enten-eller: *Enten* genkender vi de andre som rigtige mennesker med menneskeværd, deres lidelser som sorgværdige og føler således ansvar. *Eller* vi antager de andre for mennesker, der er mindre værd end rigtige mennesker og derfor hverken værd at sørge over eller at føle ansvar for. Men et show som ”Danmarksindsamlingen” synliggør netop, at kulden udmærket kan stå ved siden af sorgen, medlidenheden og ansvarsfølelsen. Det viser sig her, at fornemmelsen af ansvar for andres lidelser kan være et affektivt blandingsprodukt, hvori også indgår mindre dydige attituder såsom overlegenhed og selvretfærdighed.

Lad os se på den anden af de to sketcher i ”Danmarksindsamlingen 2012”. Her er vi på bodega med en mand og en kvinde, der tiltaler hinanden som ”Baby” og ”Baby”:

”Prøv li’ at høre her, jeg ka’ sgu snart ik’ holde ud at se på de der tv-optagelser fra Afrika længere’.

’Nej, det kan jeg sgu heller ik’, altså’.

’Det skærer jo én dybt ind i hjertet, ik’, at man ser de der afrikanske kvinder med deres lange tynde patter, der hænger ned ad maven som kogte lasagneplader, mand’.

’Jamen, hva’ fuck sker der, mand? Vi er sgu nødt til at stå sammen, alle sammen, hvis vi skal have sat en stopper for denne her forfærdelige situation, ik’. Så ring ind, eller hva’ fanden det nu er, man gør, og gi’ en skærv til Afrika”.

Der er meget, der kan opholde os i denne sketch. Umiddelbart handler den hverken om grimme følelser eller om affektiv vægring; man kan snarere tale om et vist overmål af affektivitet i scenen. Det synes klart, at Baby og Babys lede ved "situationen" skal forstås som udtryk for deres empati og menneskelighed – ja sketchens "overraskende slutpointe" er måske, at 'Underdanmark' nok er uartikuleret, men ikke desto mindre har hjertet på rette sted. Samtidig er det ikke et selvindlysende udtryk for empati og menneskelighed på så malende vis at beskrive medfølelsens genstand som kvinder med bryster som kogte lasagneplader. På den ene side fremstår de nødlidende afrikanere her som udtalt *grievable*. På den anden side er det, som om Baby og Baby har svært ved helt at forestille sig dem som rigtige mennesker. I deres fortolkning af, hvad de har set i tv, er det i tingenes verden, de finder et passende (absurd, afstumpet?) billede. Og det er vel det, vi skal grine ad, den primitive kreativitet i det tingsliggørende billedsprog. For Baby og Baby fremtræder de afrikanske kvinder på en gang sorgværdige og tingsliggjorte, og hvis vi både griner og følger deres opfordring til at give en skærv til Afrika, gør vi det måske, fordi denne dobbelthed vækker genklang i os.

Som jeg forstår sketchen, eksponerer den både en kollektiv kamp for at holde danskernes hjerter varme – en kamp for at blæse liv i de i udgangspunktet sært uvedkommende afrikanere – og den objektiverende gestus, som ifølge T.J. Demos er en af forhindringerne for en sådan "animation" af medlidenhedens objekter. I modsætning til Judith Butlers enten-eller følges ansvarsfølelsen og sorgværdigheden i denne sketch altså ad med en form for umenneskeliggørelse. Det er klart, at Butler ikke er fortalere for sentimentalisering af "distant others" og disse andres lidelser. Men det kan alligevel undre, at hun ikke i højere grad diskuterer, hvordan produktionen og cirkulationen af ansvarsfølelse og sorg over for de mest udsatte befolkningsgrupper ikke nødvendigvis bidrager til, at disse grupper fremstår som anderledes relevante kollektive subjekter. Kan sorg og ansvarsfølelse ikke lige så vel naturalisere som politisere globale konflikter og magtrelationer, kunne man spørge.

Det er påfaldende, at Baby og Baby glemmer, at de støtter noget tilnærmelsesvist specifikt, nemlig børn på flugt i Afrika. For dem drejer det sig i stedet om hele "denne her forfærdelige situation", som de så, i overensstemmelse med den humanitære lære, mener, kan afhjælpes, hvis vi alle giver en hånd til Afrika. Parret og deres skabere trækker altså på den stædige kulturelle forestilling om Afrika som et katastrofekontinent, ifølge hvilken 'Afrika' og 'katastrofe' er hinandens synonymmer. Det er imidlertid lige så påfaldende, at Baby og Babys manerede, men diffuse lede ved "situationen" er på kanten af "Danmarksindsamlingen"s optimisme. Baby og Babys retoriske og gestiske overmål af affekt er den eneste antydning i tv-showet af, at andre menneskers lidelser også kan vække uretfærdighedens 'hårde' og måske mere politiserende følelser såsom indignation, vrede eller harme. På den ene side er joken i sketchen også dette: at deres bodegarseri er for meget i forhold til situationen, som showet præsenterer den. På den anden side kan vi, publikum, ikke afskrive deres væmmelse som fuldemandsvrede. For på disken bag dem er nøje

placeret ikke et rod af tomme ølflasker, men derimod to flasker øko-saft. Hvorfor overfortolker de så grelt "situationen", må man altså spørge sig. Hvordan skal vi forstå deres vrede? Skal vi tage vreden alvorligt, er det måske snarere vores egne formentlig langt mere tempererede følelser, der tager sig upassende og for små ud. På den måde inviterer sketchen også en vis usikkerhed omkring, hvorvidt vi, seerne, med vores optimistiske medlidenhed nu også har levet op til vores moralske og affektive forpligtelse som privilegerede mennesker. Hvis det er iøjnefaldende, at begge sketcher dvæler ved karakterer, der ikke kan siges at tilhøre nogen kulturel eller økonomisk elite, får refleksionen over grimme følelser her et mere universelt, inkluderende sigte: Ingen kan tilsyneladende gå fri af den affektive og moralske anspændthed, der er privilegiets problem.

Selvforståelse

Lignelsen om den barmhjertige samaritaner handler som bekendt om den paradoksale identifikation af "næsten". En lovkyndig ved, at Gud byder ham at elske sin næste som sig selv. Men hvem er så min næste, spørger den lovkyndige, der gerne vil retfærdiggøre sig selv. Jesus svarer ham med lignelsen om manden, der faldt i hænderne på røvere, som slog ham og lod ham ligge halvdød. To højagtede medlemmer af det jødiske samfund, en præst og en levit, går lige forbi manden, mens en samaritaner omvendt ynkes inderligt over ham og hjælper ham på alle mulige måder.

"Hvem af de tre synes du nu har vist sig at være den mands næste, der faldt iblandt røvere?"

Han svarede: 'Den, som øvede barmhjertighed imod ham.'

Da sagde Jesus til ham: 'Gå du hen og gør ligeså!'" (Lukas: 10,36-37).

Som svar på den skriftkloges spørgsmål er lignelsen gådefuld. Samaritanerne var på Jesu tid foragtede medlemmer af en sekt, som regnedes for ikke-jødisk. Den lovkyndige, der ønsker sig en udpegning af dem, der værdigt trænger hans kærlighed, får altså en beskrivelse af barmhjertigheden og af næstekærligheden, der ikke retter sig nedad fra den privilegerede til den lidende mand i grøften. Næsten er ikke kun ham, der ligger ned, men også ham, der står op ved siden af dig, og som du foragter. Ham, som er din næste, når du ligger i grøften.

På samme måde handler de to sketcher i "Danmarksindsamlingen" og showet som helhed ikke først og fremmest om Afrika og kontinentets befolkninger, men om vores nervøse selvforståelse som på én gang globalt privilegerede og globalt gode. Hvordan ved vi, at vi er gode? Hvem iblandt os er gode? Hvem er de værdige genstande for vores medmenneskelige følelser? Hvordan bærer vi os ad med at leve vores materielt *gode liv* og samtidig være *gode mennesker*? Det er den slags spørgsmål, der fremstår som de mest presserende i "Danmarksindsamlingen" og lignende kampagner – og det er altså denne kejtede ængstelse på moralens og dermed vores

selvforståelses vegne, jeg her har betegnet som privilegiets problem. Ifølge Sianne Ngai har grimme følelser et diagnostisk potentiale, fordi de siger noget om sociale erfaringer. Som jeg forstår dem, siger humanitarismens amoralske følelser, og de spørgsmål de rejser, noget om en grundlæggende usikkerhed på den humanitære fornuft som følelseskultur. Som sådan kan man betragte disse ambivalente følelser som udtryk for en febrilsk etisk refleksion midt i det ellers skråsikre affektivt-moralske format, som indsamlingskampagner udgør.

Ser vi igen på sketchen med Kitte og Johannes, giver den et vink om nogle af de anfægtelser og uklare fornemmelser, som den humanitære fornufts optimisme trækker slør over. For eksempel vidner sketchen om en rådvild forståelse af forholdet mellem affekt og tænkning. Det er klart, at ord som ”aforisme” og ”allegori” her skal signalere, at tænkning kan have pacificerende, relativierende og selvlegitimerende virkninger: Ifølge denne logik kommer med eftertanken også kulden. Hvis tænkning er det samme som handlingslammelse, må spontanitet omvendt være beviset på min godhed. På den måde handler sketchen også om forholdet mellem på den ene side følelse og intention og på den anden side (den gode) handling: Vi vil gerne have gode følelser og gode intentioner, og så må vi satse på, at de gerninger, som fostres af de gode følelser, også er gode. Samtidig er det måske ikke selvklart, at en sms kan kvalificere som den gode handling, når vi konfronteres med andres lidelser. Hvis sketchen kan forekomme uafklaret, er det blandt andet, fordi dens invitation til at forstå Kitte som vor tids barmhjertige samaritaner virker mere desperat end egentlig selvretfærdig. Er det at donere 150 kroner den etiske fordring, der påhviler mig som privilegeret menneske? Hvis ikke, hvad er så? Kan mit etiske forbrug udgøre en etisk handling? Er det nok at føle det rigtige? At den slags spørgsmål opleves som pinlige og upassende og derfor kun sjældent adresseres direkte i humanitære kulturprodukter, betyder ikke, at de ingen sociale eller politiske virkninger har.

I det foregående har mit overordnede argument været, at hvis humanitær ideologi, som blandt andre Didier Fassin har sandsynliggjort, ”indtager en central position i den aktuelle moralske orden,” så er det samtidig vigtigt at forstå betydningen af denne ideologis grimmere sociale affekter, fordi de vidner om, at den humanitære fornuft, på godt og ondt, er kritisk i sin selvbetragtning (Fassin: 247). Det er klart, at en analyse og diskussion af ’privilegiets problem’ indirekte kan bidrage til den afmystificering af medlidenhed, velgørenhed og humanitær følelseskultur, som er opgaven for de samtidige medlidenhedskritikker, jeg kort skitserede i artiklens første del. At medlidenhed som kulturel og politisk praksis ikke er ’uskyldig’ i betydningen magtfri er i sig selv ikke en overraskende erkendelse, men det virker ikke desto mindre fortsat relevant nærmere at forstå de magtmekanismer, ledelsesformer og subjektformationer, som medlidenhedens og humanitarismens praksisser bidrager til.

Min egen tilgang til samtidens humanitære kultur er i høj grad informeret af de forskellige kritiske diskussioner af forholdet mellem magt og medlidenhed.

Men jeg interesserer mig samtidig for, hvordan det opleves at være en del af denne specifikke kultur, denne specifikke historiske atmosfære. Humanitær kultur er ikke blot fast formede begivenheder såsom international katastrofehjælp eller militære-humanitære interventioner, men også den hverdagslige oplevelse af diffuse tilskyndelser til at donere penge, cirkulere viden og forbruge på måder, vi mener, er til gavn for udsatte andre. Affektive tilskyndelser, som vi vil have tilbøjelighed til at imødekomme eller afslå, alt efter, blandt andet, vores fortolkning af, hvad det vil sige at være globalt privilegeret, og af hvilke forpligtelser der følger med privilegiet. Hvordan opleves det at blive råbt an, hyldet og skammet som subjekt for den humanitære fornuft?

I bestræbelsen på at indkredse dette niveau af samtidens humanitære kultur har jeg forsøgt at integrere særligt to indsigter fra Raymond Williams' beskrivelse af følelsesstrukturer. Den ene af disse indsigter er Williams' opfordring til at betragte følelsesstrukturer som væsentlige elementer i sociale, materielle processer. For Williams var begrebet 'følelsesstruktur' en måde at angive et stratum af den sociale virkelighed, som ikke restløst kan føres tilbage på mere formelle institutioner, traditioner, trossystemer og verdensanskuelser, men som ikke desto mindre organiserer vores erfaringer og handlinger. En følelsesstruktur er ifølge Williams den aktivt levede og oplevede version af en given historisk social formation, kulturens her og nu, den sociale nutid. Denne akutte form for social erfaring genkendes oftest ikke *som* social, fordi den opleves som privat, idiosynkratisk, ja ligefrem isolerende. Som levet og levende social proces udgør privilegiets problem en følelsesstruktur, foreslår jeg, der ikke restløst kan føres tilbage til samtidens humanitære ideologi, som den ikke desto mindre forholder sig konfliktfyldt til.

Den anden af Williams' indsigter, som er relevant i denne sammenhæng er det forbehold, at en følelsesstruktur i analytisk-metodisk henseende nødvendigvis må være "en kulturel hypotese" (Williams, "Følelsesstrukturer": 15). Det er som sådan en hypotese, vi foreløbigt kan betragte privilegiets problem.

LITTERATURLISTE

- Augustin, Aurelius. *Bekendelser*. Dansk oversættelse ved Torben Damsholt. København: Sankt Ansgars Forlag, 2004.
- Badiou, Alain. *Etikken – et essay om erkendelsen af det onde*. Dansk oversættelse ved Holger Ross Lauritsen. Århus: Forlaget Philosophia, 2007.
- Berlant, Lauren. "The Subject of True Feeling: Pain, Privacy, and Politics". *Cultural Pluralism, Identity Politics, and the Law*. Red. Austin Sarat og Thomas Kearns. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999: 49-84.
- Brown, Wendy. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton and Oxford: Princeton UP, 2006.
- Butler, Judith. *Frames of War: When Is Life Grievable?*. London and New York: Verso, 2009.

- Butler, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London and New York: Verso, 2004.
”Danmarksindsamlingen 2012”. DR 1. Sendt d. 3. februar 2012.
- Demos, T.J. ”Poverty Pornography, Humanitarianism, and Neoliberal Globalization: Notes on Some Paradoxes in Contemporary Art”. *Stedelijk Bureau Newsletter* 121 (2011): upagineret. <http://smba.nl/static/en/exhibitions/the-marx-lounge/smba-newsletter-121.pdf>.
- Fassin, Didier. *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2012.
- Ferguson, James. *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Durham og London: Duke UP, 2006.
- Hunt, Lynn. *Inventing Human Rights: A History*. New York og London: W.W. Norton & Co., 2007.
- Ngai, Sianne. *Ugly Feelings*. Cambridge og London: Harvard UP, 2005.
- Sloterdijk, Peter. *Kritik af den kyniske fornuft*. Dansk oversættelse ved Hans Christian Fink. Frederiksberg: Det lille Forlag, 2005.
- Taylor, Charles. *Philosophical Papers 1: Human Agency and Language*. Cambridge UP, 1985.
- Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford UP, 1977.
- Williams, Raymond. ”Følelsesstrukturer” i K&K. Kultur & Klasse, nr. 116, 2013, pp. 11-16. Dansk overs. Morten Visby.