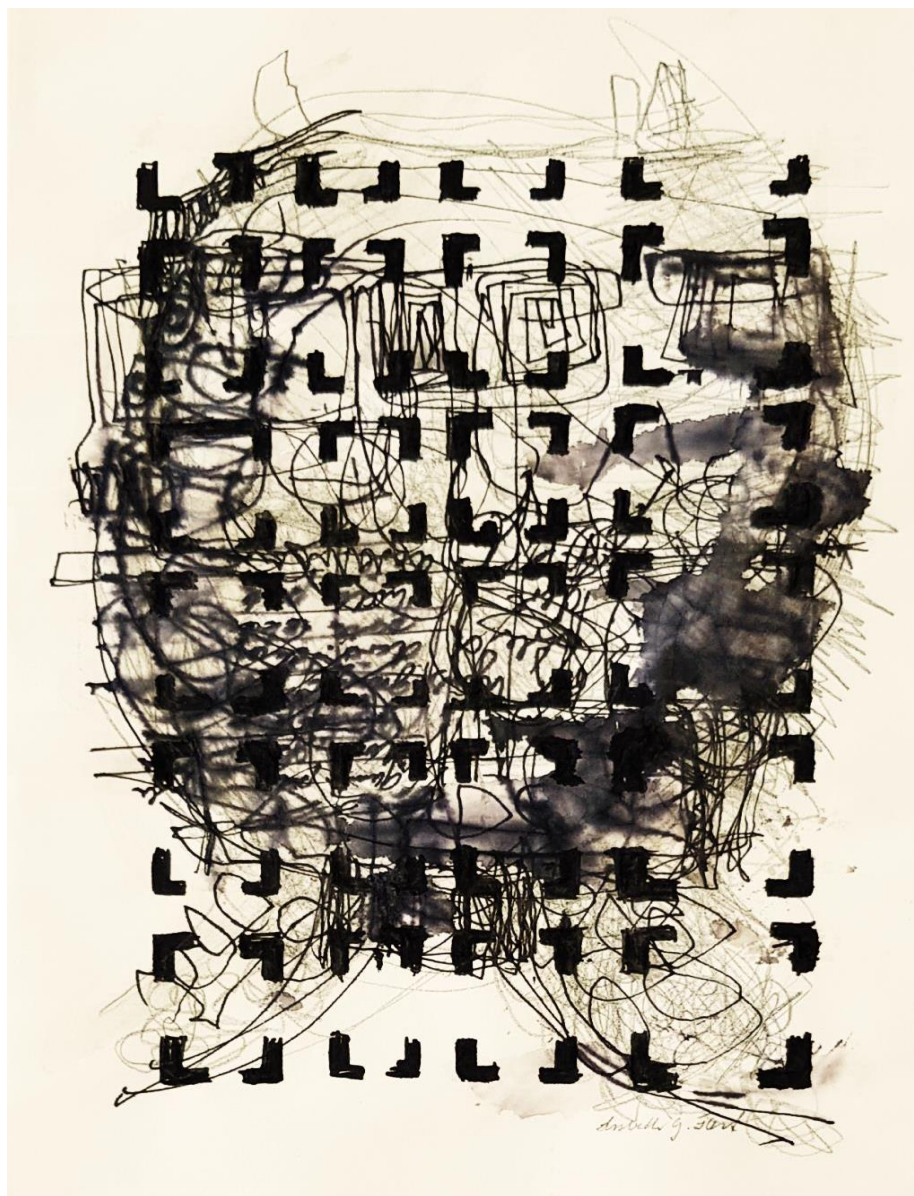


Aalborg Universitet

Den moralske forpligtelse



En filosofisk undring af kulturforskningens
sammenspil med moral og erkendelse

Speciale af Cecilia Carola Gjørtz Fast. Sep. 2018

Vejleder Antje Gimmler

Studienr. 2012 6048.

Anslag: 25.616 Sider: 61

Indhold

Abstract	2
Forord.....	4
Problemfelt.....	6
Den ontologiske anskuelse af værende og erkendelse	13
Fænomenologiens ontologi.....	13
Erkendelsesteori	15
Morale anskuelsesformer.....	18
Immanuel Kant.....	20
Morallove	20
Det kategoriske imperativ.....	21
E. K. Løgstrup	22
Den etiske fodring	22
Kulturforskning	27
Metodologi	27
Den fremmede	27
Fordommens alttilstedeværelse	38
Erkendelsens krav	43
Subjektets nærvær	43
Tiden og rummets betingelser	44
Dialogens forståelsesmulighed	45
Moralen og refleksionens nødvendighed	46
Objektivt vs. subjektive	46
Bevidstheden rettet mod moralen	49
Dommen.....	57
Litteraturliste	61

Abstract

This master thesis takes the ontological position in the universe of phenomenology. The thesis defines its content within the scientific field of qualitative cultural research, where it will reflect on the researcher's significance of the researcher's being in the specific meeting with the other. The central reflection of the meeting between the researcher and the other is in the moral discussion. The thesis is inspired by Immanuel Kant's sentence, in the work *Critique of pure reason*: Man must not only be regarded as a means but as an end in itself. As well as E.K Løgstrup formulation in *the ethical claim*: The single human being never has to do with another person without holding his life in his hand. On the basis of these, the question arises: Is moral awareness and self-reflection necessary in recognition of the other in a cultural understanding? This moral awareness is not only towards the other, but in the inner reflection of the thought, and in science and the scientific statements.

Many philosophers have throughout the history dealt with the necessity of an awareness aimed at the human being in relation to cognition on knowledge. In Immanuel Kant's criticism of pure reason, he clarifies the possibilities of cognition in the famous sentence: "Das Ding an Sich, das Ding für Uns" - the thing in itself, and the thing for us. The central point in Kant's argument is that in cognition the consciousness is not directed toward the objects in themselves, but the objects appears in the experiences of them. The world in itself is not possible to reach. It is through a subject that it is possible to acknowledge the world's phenomenon. The culture is a complex and diverse size that is both unique and ambiguous. To create knowledge about culture, understanding and cognition must be linked to, and start with, the subject. It means for the researcher who wishes to gain an understanding of the other that the researcher must be in time and in the cultural space with the other. In a new culture, the cultural pattern appears to be incoherent and unclear. The researcher is placed in a position of being the stranger, both in his lack of knowledge of the culture but also in relation to and of the other. Wondering of the moral necessity arises in the concrete encounter with the other. If the researcher stands with the other's life in his hand, is it then not an obligation to act morally towards the other? Philosophers like Edmund Husserl, Hans-Georg Gadamer and Alfred Schutz have all had a focus on the human being and the necessity of an awareness of their own being in understanding. In the same line of thoughts is bringing the necessity of a moral consciousness.

In the first part of the thesis the ontological position is defined in Husserl's phenomenology, starting with Kant's theory of cognition, and ontology. The subject of the next issue is the reflection of moral in the content of Kant's and Løgstrup's views on moral. The above philosophers are all

contributing to defining and reflect on being that is a part of the scientist that is brought in to the meeting with the new cultural field. Then the reflections are put in play in the researcher's entering the culture. Alfred Schutz contributes to reflect on and discuss the researchers' conditional position of being a stranger in the new culture. Second part of chapters will discuss and reflect on the possibility of recognizing that culture with help of Hans-Georg Gadamer's perspective on both the human being and the methodological approach to understanding. These philosophers contribute to express the discussion and reflection of a necessity, about a moral consciousness and reflection in the recognition of the other.

The project ends up with reflections on judgments of the necessity of a moral consciousness in research. They are expressed in three judgments: the judgment of an inner moral consciousness, the judgment of love of the other, and the judgment of the moral cognition.

Forord

I efteråret 2017 tilbragte jeg to måneder under Ugandas sol i praktik hos et *Gender based violence shelter*. Jeg boede hos en lokal familie, og oplevede deres hverdag. Det muliggjorde at jeg fik lov til at komme ganske tæt på en anden kulturel bevidsthed, dens normer, strukturer og handlingsmuligheder. Jeg havde forestillet mig hjemmefra, at jeg ville lære en masse om livet i Uganda, men aldrig havde jeg forestillet mig, at denne rejse krævede, at blikket skulle vendes så skarpt indad. Pludselig befandt jeg mig i en kultur, hvor mine erfaringer og sociale normer ikke gjorde sig gældende. Hvor jeg mærkede, at min forforståelse ikke kunne benyttes til at forstå den virkelighed, jeg mødte. Ting som virkede logiske, eller som jeg tog for givet i egen hverdag, var pludselig ikke tilstede, eller var helt anderledes af udseende og udtryk. I begyndelsen stod forskellene tydeligt frem. Mit hoved var i total forvirring – i forsøget på at genskabe Ugandas kulturelle udtryk i sammenspil med min egen kulturs mening. Det var tydeligt, at jeg var den fremmede, ikke kun i min åbenlyse hvide hud men også i min forståelse af kulturen. Men det ændrede sig. Efter to måneders samvær og utallige samtaler fremkom en følelse af samhørighed. Igennem dialogen med særligt et nært familie medlem og en kollega skinnede samhørigheden så kraftigt i mit sind, at jeg ikke kunne undgå at bemærke den. Samhørighedens følelse havde rod i et kendskab og en fornemmelse for hinanden, på trods af jeg stadig var den fremmede og de fremmede for mig i flere aspekter. Men den opstod fordi der på trods af alle forskelligheder i lige så stor grad fandtes ligheder, alene af det faktum at vi alle er mennesker, der besidder den samme grundlæggende følelse af lykke, glæde og sorg. I det inderste er vi alle lige.

Min fortælling om det kulturelle møde er ikke nødvendigvis unik – startens forvirring og slutningens tilnærmelse af en forståelse. Alfred Schutz beskriver denne proces, fra at være den fremmede til at blive inkluderet i en gruppe, som en vanskelig proces. At vi som mennesker møder verden og den anden med forforståelser, fordomme diskuterer Hans-Georg Gadamer i sit værk *Sandhed og metode*, og ligeledes selvrefleksionen som er nødvendig for både at indgå i dialogen og skabe forståelse. På sin vis var jeg forberedt til rejsen, men undervejs kunne jeg ikke ryste et citat af mig, som jeg har hørt fra min far for mange år siden.

”Stjernehimlen over mig og moralloven i mig”

Immanuel Kant

Undringen og refleksionen af den moralske forpligtelse dukkede ikke kun op i min bevidsthed i forhold til adfærd i kulturmødet men i lige så stor udstrækning i forhold til erkendelse i forskning

og videns produktion. Det daværende projekt handlede om kvindernes livsverden og udfordringer i Uganda. I den forbindelse opstod følelsen af en moralsk forpligtelse til at fortælle og forstå ud fra kvinderne i Ugandas bevidstheds perspektiv - og ikke under eget vestlige blik. Jeg fandt det direkte nødvendigt, at der måtte være en moralsk forpligtelse i dette. Især i sammenspillet med min egen position som hvidt menneske fra et "first world land" og i forsøgt på ikke at dømmes men søge efter at forstå, fordi jeg oplevede, at mine fordomme er skabt udefra mit eget vestlige blik, der besidder anden materiel virkelighed og andre kulturelle muligheder og begrænsninger. I betragtning af, at ingen forskning er ren – at der altid er et bagvedliggende subjekt, findes det ikke bare relevant men også nødvendigt, at reflektere over moralens placering i erkendelse – særligt i forståelsen af det menneskelige værende. Jeg var den fremmede og dermed udefrakommende i den kulturelle virkelighed og forståelse, der omfavnede de ugandaske kvinder. Jeg oplevede et moralsk ansvar både overfor mig selv og den anden, i det jeg studerede og handlede i den andens kultur. Den fortælling jeg skabte ud fra min forskning, har betydning og konsekvenser – og jeg ønskede, at det skulle være med respekt for deres oplevelse af deres kulturelle virkelighed.

Det er med udgangspunkt i mødet med kvinderne i Uganda, erfaringer, oplevelser og mest af alt de mennesker som berørte mit hjerte, at dette speciales undring udspringer fra.

Problemfelt

Kulturbegrebet er en kompleks størrelse, der befinder sig i et kompliceret begrebsligt spændingsfelt. En almen begrebsforklaring kunne være at kultur må betegne det, som ikke er natur. Men denne simple opstilling afdækker ikke fyldestgørende, hvad kulturbegrebet indeholder. Hans Fink kaster sig ud i en søgen efter *det hyperkomplekse kulturbegreb* i artikel (1988) og senere bogen (2008) af samme navn. I søgen efter en klarere definition og anvendelses mulighederne af kulturbegrebet, vender Hans Fink blikket mod kulturbegrebets kulturhistorie. Kulturhistorie handler om udvidelser og indskrænkninger i mulighederne for brugen af ordet ”kultur” i dets skiftende sammenhænge. Fink starter med at tage fat på ordets betydning i den opfattelse af, at ord og begreb må følges ad (Fink 2008:19). Anvendelseshistorien leder Fink mod den latinske *colo, cului, cultum, colere*, som oversættes med at dyrke, bebo, pleje, udsmykke. Ordet *colo* kommer fra den indoeuropæiske tid, som betyder at dreje (sig), at bevæge sig omkring (med omhu og formål), at bo. Alt dette henviser til det menneskeskabte. Fink forsætter sin søgen ved en analytisk gennemgang af andre sproglige betydninger og anvendelse af ordet. Han definerer en kulturbegrebs udvikling, som er knyttet til Aristoteles analogi i *Nikomakæiske etik*: ”Her er der tale om, hvordan mennesket bedst lærer dyd eller perfektion. Aristoteles understreger, at undervisning og teori ikke slår til. Ligesom jorden skal være pløjet, for at sædekornet kan få gode vilkår for at spire og bære frugt, således skal en elevs sjæl være grundigt forberedt, for at lærerens guldorn ikke blot skal falde på stengrund eller blandt tidsler. Forberedelsen må bestå i opdyrkelsen af gode vaner, så eleven får styr på sine følelser og bliver modtagelig for argumenter. Når dette oversættes til latin af Cicero, bliver der tale om *cultura animi, sjælens pløjning og dyrkning*” (Fink 2008:20). Menneskets sjæl skal kultiveres på samme vis, som jorden der dyrkes, skal kultiveres. *Cultura animi* er dermed formålsbestemt omsorg for menneskets sjæl. Igennem middelalderen forkortes ordet til *cultura*. Det bliver muligt og tydeligere at skelne mellem folkekultur og finkultur mellem de mange kulturer, der befinder sig overalt. Fink forsøger yderligere at sammenfatte eksempel mellem ”et spændingsfelt mellem individuelt og kollektivt, mellem socialt determineret og autonomt, mellem fællesmenneskeligt og gruppespecifikt, mellem hierarkisk og nivellerende og mellem vurderende og beskrivende” (Fink 2008:21). I forlængelse af dette argumenterer Fink for at det hyperkomplekse kulturbegreb – at vi ikke kan tage for givet, at det indbefatter den samme forståelse og opfattelse af ordet kultur. Enhver samfundsgruppe indeholder kulturmønster, der kan have sammenhænge med andre kulturfelter, men de kan også adskille sig i kulturmønster. Hvordan kulturen fremtræder for menneskets bevidsthed må derfor have flere udtryk. Kultur har flere anvendelsesmåder *der isoleret betragtet, er*

i indbyrdes modstrid eller på forenelige niveauer, men som samtidigt har et uudsletteligt enhedspræg og en uafviselig indre sammenhæng. Ordet får således den usædvanlige status, at det på én gang er hverken entydigt, tvetydigt eller flertydigt OG både entydigt, tvetydigt og flertydigt (Fink 2008:21). I denne definition skabes kravet om at ekspliciterer sin kulturbegribelse over for sig selv såvel som andre.

For yderligere at tydeliggøre kulturbegrebet benytter Fink det sideordnede modbegreb i naturbegrebet. Kulturen er det menneskeskabte, der på den ene side er fastholdende i dens gentagende meningskabende handlinger, og på den anden side altid er i bevægelse, idet den berøres og skabes af mennesker, der handler i rummet. Naturen er verden – der er i sig selv, forud og uafhængigt af menneskets indgriben. Fink beskriver modsætningen: *Naturen er objekters objektive forhold til andre objekter, kultur udgøres af subjekters subjektive forhold til andre subjekter* (Fink 2008:18). Vi fødes ind i den sociale verden, hvor vi lever med og blandt andre mennesker. Dette fælleskab udgøres af subjekternes relation til hinanden, hvor relationen gives i kraft af mening af tilværelsens fænomener. Alfred Schutz (1899-1959) beskriver kultur og samfundsgruppes meningsdannelse som kulturmønstre der udgør en *common-sense* tænkning. (Schutz 1975:132). Kulturmønstre betegner alle de specielle vurderinger og systemer af orienteringer som sæd og skik, love, vaner og etikette. De videregives i den mening og værdi de tildeles gennem historien af mennesker. Det betyder, at kulturmønstre forbindes netop i subjekters forhold til andre subjekter.

Finks tanker og argumentation af det hyperkomplekse kulturbegreb leder dette speciale videre til, hvad det egentligt ønskes at udfolde og reflektere over i forståelse af kulturen. Definitionen og opfattelse af det hyperkomplekse kultur og begreb opsætter nemlig følgende præmisser for kulturforskning vilkår. For det første nødvendigheden af en bevidsthed om, at ekspliciterer kulturbegribelse for sig selv og for andre. Det andet præmis indeholder at der fremkomme en *afgrænsning af det givne forskningsfelt eller undring* – i det kulturen både forstås i entydigt forstand men samtidigt også flertydigt. I denne sætning opstår følgende tanken i, hvordan kultur så må optræde for vores bevidsthed Nødvendighed angår begge – men dette speciale vil fokusere på forskerens egen bevidsthed og være i forståelse af kultur.

I det kulturen er en kompleks størrelse, der hverken er entydigt, tvetydigt eller flertydigt OG både entydigt, tvetydigt og flertydigt – er kulturen ikke på samme vis mulig at måle og veje som afstanden fra A til B. Dette speciale placerer sig indenfor den fænomenologiske tradition og perspektiv. Grunden har rod i følgende overbevisninger. For det første må det præciseres, at det er min egen overbevisning ontologisk at virkeligheden, er den, som præsenterer sig for menneskets

bevidsthed. Menneskets erfaringer og meninger skabes gennem et levet liv, der både kan have krydsninger sammensmeltning med den andens oplevelser og meninger, men samtidigt kan de også adskille sig i sådan en grad, at det kan fremkomme som om, man har levet på to forskellige planeter. For det andet kan der henvises til opfattelsen af kulturen som Fink italesætter fra Aristoteles – at menneskets sjæl kultiveres som en dannelsesproces. Men dette sker ikke kun gennem ”en” kultur men gennem flere kulturelle spændingsfelter – fra det individuelle, til det kollektive, til det sociale determinerede og autonomt, fællesmenneskeligt og gruppespecifikt. Hvordan mennesker opfatter og oplever kultur, er ligeledes en kompleks størrelse for forskeren at indfange – for hvad er eksempelvis dansk kultur? Hvis man spurgte alle danskere, ville resultatet både vise entydighed i det vi lever i en intersubjektiv verden, og krydser hinanden, men samtidigt vil der også fremkomme forhold, der adskiller fra ”flertallets” oplevelse. Hvordan kulturens præsentation og udtryk viser sig, har en forbindelse til menneskets bevidsthed og erfaringer – hvilket giver mening, idet mennesket skaber kulturen.

Indenfor den filosofiske og humanistiske tradition er der flere store tænkere og såvel nyere forskere, der diskuterer vigtigheden af selv-refleksion og bevidsthed i forhold til indtrædelse i det menneskelige felt i søgen på erkendelse og viden om kultur. Fænomenologiens grundlægger Edmund Husserl (1859-1938) arbejder videre med Immanuel Kants berømte erkendelsesteoretiske sætning: *Das Ding für Uns, das Ding an Sich*” (Kant 1929), hvor Husserl begrebsliggør relationen mellem fænomen og bevidstheden som kendetegnet ved bevidsthedens *intentionalitet*, hvilket vil sige, at bevidsthed ikke er en ting i sig selv, men altid er rettet mod et objekt, som dermed medfører, at det er menneskets særlige indstillinger, forestillinger og opfattelser som former, hvad mennesket erfarer og erkender. Relationen mellem fænomenet og bevidsthed er det afgørende for forståelse af fænomenet (Berg-Sørensen 2013:235). Dette leder Husserl videre til refleksionen over, hvordan vi kan erkende og skabe viden. I dette opererer Husserl med begrebet epoché (græsk: afbrydelse). Med epoché begrebet menes at i en undersøgelse af et bestemt fænomen, må forskeren sætte parentes eller afbryde den naturlige indstilling (hvilket kræver en bevidsthed om sig selv). Epoché giver mulighed for at skabe ny viden og erkendelse samtidigt med, at forskeren kan kritisere sin egen naturlige indstilling og grundantagelser (Husserl 1989:75) Hans-Georg Gadamer (1900-2002) diskuterer i sit værk *Sandhed og metode* kravet om en selvbevidsthed for at opnå erkendelse. Gadamer opererer med begrebet fordomme (eller forforståelser), som er livsvilkår for menneskets værende. Disse optræder som en hindring for erkendelse af ny viden. På samme vis kan der knyttes kobling mellem Husserl naturlig indstilling og Gadamer’s erfaringshorisont og fordomme – gennem menneskets liv skabes der meningssammenhængende erfaring, som af mennesket bliver ”sløret” i betragtning af fænomenet. Ifølge Gadamer må forskeren indlede en refleksionsproces og blive

bevidst om sine fordomme i forskningssituationen for at muliggøre nye erkendelser, ellers ville viden blive påvirket og styret af disse fordomme.

Af nye tænkere kan bl.a. filosoffen Miranda Fricker (1966) og Chandra Talpade Mohanty (1955) nævnes. Miranda Fricker tanker i bogen *Epistemic Injustice: Power and ethics of knowing* (2007) betoner problematisering som forskeren møder i indtrædelse af kulturfeltet. Bogen behandler og belyser de epistemiske uretfærdigheder: *the testimonial (vidnesbyrd)* og *the hermeneutical injustices*. Bogen hævder, at der er et epistemisk genus af uretfærdighed. Den testimoniale består i, at personen handler forkert i egenskab af sit kendskab, som er afgørende for menneskets værdi og den hermeneutiske, evne til at fortælle og give mening om vores sociale oplevelser og virkelighed. Chandra Talpade Mohanty diskuterer og kritiserer vestlig feministisk forskning i artiklen *Under et vestligt blik: Feministisk forskning og koloniseringsdiskurs*. Mohanty kritiserer særligt den metodiske tilgang og dens strategiske placering af kategorien *kvinde* i den antagelse af, at kvinder allerede er en konstitueret og sammenhængende gruppe med identiske ønsker. Dette påvirker udfaldet af videns produktionen, der ifølge Mohanty, ender i en italesættelse af tredje verdens kvinder som ofre (Mohanty 2007:4) Den centrale forklaring på denne forskningsproces generalisering er, at vestlig forskning kategoriserer andre som ikke-vestlige og følgelig implicit sig selv som vestlig. I begge udfoldes tanken af, at forskeren *dømmer*, som skyldes epistemologiske uretfærdighed som Fricker påpeger, og vestlig feministisk forsknings metodiskes ubevidsthed om, at implicit placerer sig selv som udgangspunkt.

Dette leder endeligt tankerne videre til, hvad dette speciale ønsker at undersøge – nemlig forskerens menneskelig moralske væren i kulturmødet med den anden. Undringen om forskerens væren betinger en moralske forpligtelse, der må være tilstede i søgen om erkendelse af en anden kultur, og hvordan dette kommer til udtryk. Specialet har argumenteret for den ontologiske position, og afgrænser sig yderligere til erkendelse i den konkrete situation i det kvalitative kulturforskningsstudie. I denne situation befinder forskeren sig i en helt særlig position i kulturmødet i en direkte kontakt til den anden. Det er i dette felt, at specialet ønsker at diskutere nødvendigheden af en bevidsthed om moralens betydning i erkendelse. Som udgangspunkt anstiller specialet sig i den position, at det er nødvendigt at have en moralsk forpligtelse som har udtryk af selv-refleksion af forskerens egen morale til og i mødet. Denne overbevisning kan trækkes tilbage til kulturbegrebs mangfoldighed og præsentation for bevidstheden til de talrige diskussioner og argumenter for bevidsthed om egen fordomme og indstillinger i erkendelse af nye viden. Menneskets sjæl og meninger kultiveres gennem kulturen, der afmærker normer i, hvad der er rigtigt og forkert - på sin vis er kulturen selv en morallære. Specialet vil udfolde diskussion af nødvendigheden af en moralsk bevidsthed fra forskerens position i dette konkrete kulturmøde. Til at udfolde refleksionen og diskussion af

moralens placering i forskerens bevidsthed inddrages K.E Løgstrups værk *Den etiske fordring* (1956l) og Immanuel Kants værk *Kritik af den rene fornuft* (1781). Et af argumenterne for vigtigheden for den moralske bevidsthed kan ledes hen mod K.E. Løgstrups udtalelse i værket *Den etiske fordring*, at man står med den andens liv i hænderne i kulturforskningsstudiet og mødet.

”Det betyder endvidere, at det andet menneske må være sådan henvist til mig, at alt kommer an på, hvad jeg og ingen andre gør og siger i det forhold, og hvad jeg gør nu og her og ikke hvad jeg gør til enhver anden tid og på anden måde. Når ens forhold til det andet menneske er stedet, hvor ens forhold til Gud afgøres, må det samtidig være stedet, hvor det andet menneskes tilværelse sådan på spil, at ens svigten er uoprettelig” (Løgstrup 2010:13).

Uddraget her har den centrale anskuelse, at den moralske forpligtelse har man for den anden og for sig selv. For det andet, den kropslighed Løgstrup beskriver ift. handling. Alle handlinger griber ind i den fysiske verden – og i kulturforskningen i den andens verden. Både Løgstrup og Kant diskuterer og betragter, at handling er tilknyttet kroppen. I Kants morallov beskrives det som, *moralloven der må være inde i mig*. Forskerens situation i det konkrete kulturmøde er helt særligt moralsk, i det moral ikke kun er et indre forhold i mennesket, men som også kommer til udtryk ved at handle i mødet med den anden. Det er derved en moralsk dimension i videnskaben og i forskningsprocessen.

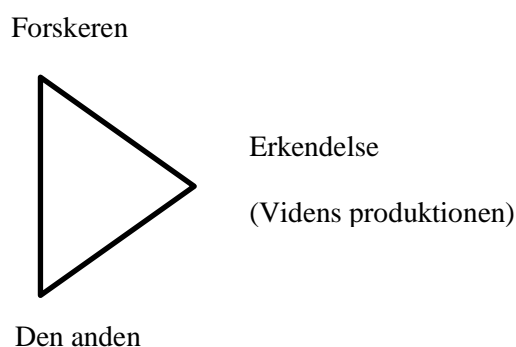
Dette leder specialet videre til den endelige problemformulering og undring:

Er det nødvendigt med en moralsk selvbevidsthed og refleksion i erkendelse af en anden kultur?

Specialet er bevidst omkring de modstridende morale teorier ved Kant og Løgstrup, men vil reflektere og diskutere hvordan de kan sammentænkes og supplere hinanden, og dermed bidrage til at åbne og udfolde refleksion og diskussion om kravet af en moralsk bevidsthed i forskningen af anden kultur. Kort nævnt kritiserer Løgstrup Kants mere regelfikserede etik, hvori Løgstrup selv kan beskrives mere som en intuitions tænker. På sin vis arbejder de modsat i tankesystem. Kant opererer ”ovenfra” i forsøg på en mere metanorm (morallov), der er knyttet sammen med dennes erkendelsesteori, hvor Løgstrup forsøger, at opbygge en etik ”nedefra” i menneskets relation til hinanden. Løgstrups kritik har rod i hele bestræbelsen på at finde de grundlæggende moralske principper, som viderebringer problematikken i, at det logisk vil medføre uendelig regres, som skaber et objektiviserende forhold til den anden, og derfor vil stride imod den etiske intuition, som Løgstrup argumentere for. I Kants moralelov søger han efter den moralske erkendelse, vi kan besidde. I den forstand mangler han nuancerne i diskussionen af det konkrete møde mellem mennesker. Løgstrup forsøger at forstå forholdet mellem mennesker, og hvordan det bør foreholde sig. Han forlanger en selvrefleksion af det enkelte menneske i den konkrete situation. Kant mener

derimod at der må finde en morallov, der består af en universel gyldighed som, har rod i den gode vilje og i fornuften.

Dette speciale ønsker ikke kun at forstå det moralske forhold til ens indre eller til den anden men særligt i forbindelse med forskningen og erkendelse af anden kultur. Al videnskab har konsekvenser, i det den søger efter at sige noget, er sandt. Derved kommer den moralsk selvrefleksion i spil, da det ikke kun er en moralsk bevidsthed om jeget eller den anden men også ”sandhed” i forskning. Forskeren har en særlig rolle i kulturmødet – i en fysisk form er forskeren der som menneske, der gennem handlinger har man en ansvarlighed for den anden og på anden side er forskeren der i forskningsøjjet. Bagved enhver forskning er der et subjektet – forskerens ”jeg” med sin erfaringshorisont og bevidsthed. Specialet vil argumentere for, at moralen burde komme til udtryk i et tre dimensionalt samspil mellem tre felter.



Argumentation for at inddrage erkendelse, har rod i den anskuelse af at, hvis en handling skal være moralsk rigtig, må der ligge en bevidsthed tilknyttet til handlingen – og for at være bevidst om den, må der være en erkendelsesproces. Det andet argument er tilknyttet til selve forskningen som altid stræber efter viden om *noget*. At skabe viden, er en diskussion om erkendelse. Forskning er forståelse og al forståelse er erkendelse.

Specialet er opbygget og afgrænset indenfor en struktur ift. de tre dimensioner i forskningen: ontologi, epistemologi og metodologi i det kvalitative kulturforskningsstudie. Den omkringliggende ontologiske anskuelse er fænomenologien med henvisning til bl.a. til Kants tankeunivers. Epistemologi tager udgangspunkt i Kants erkendelsesteori. Kants univers får tildelt to centrale placeringer både i forståelse af den ontologiske position samt epistemologien. I metode diskussionen tages der udgangspunkt i den kvalitative kulturforsknings tilgange og problematikker med henvisninger til egne erfaringer fra kulturmødet i Uganda. Afslutningsvist følges de centrale diskussioner videre til udfoldelse og afrunding i refleksion og diskussion af problemformuleringen.

Kant's tankeunivers spiller en central plads ift. epistemologien og metodologien, men også fordi han var en central inspirationskilde for efterfølgende teoretikere og filosoffer. I dette speciale benyttes teoretikere som alle beskæftiger sig med mennesket som bevidsthed, og kroppen som handlende i rum og tid. Særligt i den refleksive dimension - om hvordan man kan blive bevidst om sig selv og virkeligheden. I kulturforskning forsøges der at opnå forståelse for noget andet end ens egen horisont. Men for at forstå noget må der også være en selvrefleksiv proces tilstede – hvordan det viser sig for ens bevidsthed, og hvordan man kan forstå denne bevidsthed. Det er bl.a. i denne proces, erkendelse træder frem. I den forbindelse indtræder bl.a. Jean-Paul Sartre (1905-1980) pre-refleksive cogito. Hans-Georg Gadamer's forståelse af menneskets fordomme og Alfred Schutz's hverdags fænomenlogi med henblik på den fremmede. Alle kan føres tilbage til Kants tanke univers og Das Ding für Uns, og til den menneskelig bevidstheds erkendelses og væren.

Den ontologiske anskuelse af værende og erkendelse

Den ontologiske anskuelse og Kants erkendelsesteori får tildelt en særlig plads i flere af specialets refleksioner. I forlængelse af Finks diskussion angående kulturbegrebets mange anvendelsesmuligheder og felter, må det følges i tråd med undring over, hvad vi kan erkende kulturen og hvordan kulturen udtrykker sig for bevidstheden. Samtidigt må bevidstheden, om moralen var en erkendelsesmæssig refleksion – for at handle moralsk rigtigt, kræves at der er en bevidsthed om dette noget, og en bevidsthed om noget, altid er en erkendelsesproces. Derfor må dette speciale forholde sig til, *hvad* og *hvordan* der kan erkendes i en undring om, hvordan det er en nødvendighed med moralsk bevidsthed i forskning af en anden kultur. Dette afsnit vil behandle denne diskussion nærmere med afsæt i Edmund Husserls fænomenologi og inddrage Kants erkendelsesteori.

Fænomenologiens ontologi

Kants tankeunivers får tildelt to funktioner, det ontologiske og det epistemologiske plan. I den ontologiske anskuelse indtræder Kants berømte citat: "*Das Ding für Uns, das Ding an Sich*", og som Husserl tog udgangspunkt i og skabte den fænomenologisk videnskabsteori, som danner rammeforståelse for specialet. Dette afsnit diskuterer fænomenologiens forståelsesperspektiv på det menneskelige værende for derefter at dykke ned i Kants erkendelsesdiskussion.

Edmund Husserl grundlagde den moderne fænomenologi, som en reaktion på positivismens søgen efter at finde og opstilling af objektive lovmæssigheder for erhvervelse af viden og derved etablere et tredjepersonsperspektiv. I værkerne *Logiske undersøgelser* (1900-1901) og *Ideer*, bind 1 (1913) udvikler Husserl bl.a. sit begrebsunivers, hvor førstepersonsperspektivet inddrages (Husserl 1989:44-43). Centralt for Husserl er begrebet *intentionalitet*, som omhandler relationen mellem fænomen og subjekt. Som nævnt fandt Husserl inspiration af Kants erkendelsesteoretiske sætning *tingen for sig selv, tingene for mig*, som Kant udviklede i sin filosofi om den transcendentale æstetik. Dette vil blive nærmere uddybet i henhold til erkendelse. For nu er det centralt at have denne sætning præsenteret, da Husserl og fænomenologiens betragtning af det menneskelige værende henter inspiration af Kants skildring.

Særligt for fænomenologien er dens bekræftelse med at erhverve videnskabelig viden ved hjælp af forståelse og fortolkning. Fænomenologi er studiet af den måde fænomener fremtræder for bevidsthed og søger mening i handlinger og i meningsdannelser i menneskets livsverden. I fænomenologiens anskuelse er fænomenerne i deres fremtrædelsesformer den eneste virkelige

verden – verden i sig selv optræder ikke for mennesket, og der søges efter forståelse for, hvordan de fremtræder for menneskets bevidsthed. Dette forhold benytter Husserl begrebet intentionalitet til at skabe forståelse for. I Husserl optik kan der ikke være sondring mellem subjekt og objekt. De er gensidige betinget, og derved ligger mulighedsbetingelserne for erfaring og erkendelse af fænomenerne i subjektivitet (Berg-Sørensen 2013:235). Bevidstheden er altid bevidst om *noget*, og rettet mod *noget*.

Husserl beskriver det menneskelige værende i særligt to centrale begreber: *livsverden* og *den naive naturlige indstilling*. Livsverden er den førvidenskabelige daglige verden, som mennesket tager for givet. I livsverden gør mennesket sine daglige erfaringer af kropslige, sociale og praktiske handlinger, som tages for givet, i det mennesket ikke stiller spørgsmålstejn ved den daglige livsverden. Livsverden udgøres af meningsreservoir, som danner orienteringspunkter for menneskets handlinger (Berg-Sørensen 2013:237). I dette indgår begrebet *naturlig indstilling*. I dagligdags livsverden indtræder der en række grundantagelser som tages for givet og ikke drages i tvivl, så længe de fungerer på en tilfredsstillende måde til at skabe mening og orientering.

Hvis blikket vendes tilbage til Husserls ide om, at forholdet mellem subjekt og objekt er gensidigt betingende for mulighedsbetingelser for erfaring og erkendelse af fænomener, som derved ligger i subjektivitet, opstår spørgsmålet om, *hvordan* forskeren kan sætte sig ud over egen subjektive og naturlige indstilling og erhverve ny viden – eller give mulighed for en anden betragtning i et nyt perspektiv. Dette spørgsmål besvarer Husserl med sit metodiske begreb *epoché* som på græsk betyder afbrydelse (Husserl 1989:77)). Afbrydelse er ikke ensbetydende med, at forskeren skal opgive sin naturlige indstilling i og til livsverden, men den skal sætte parentes for at undersøge og skærpe koncentrationen og tilgangen til fænomenets egentlige betydning for at subjektet kan undersøges. Samtidigt giver *epoché* mulighed for, at forskeren kan kritisere den naturlige indstilling og grundantagelse.

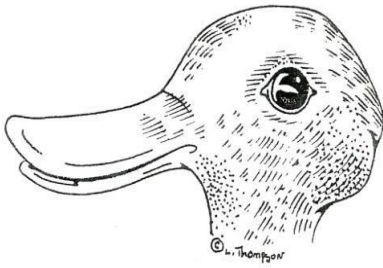
Det centrale vedrørende dette afsnit som viderebringes gennem projektet er særligt, at hensigten må være at skabe forståelse for, hvordan kultur fremtræder for bevidstheden. Kultur ikke er et objekt der kan måles og vejes på, men derimod skabes kulturen af mennesker i deres sociale, kropslige og praksis handlinger, og derfor må der etableres en (anden) tilgang der kan indfange dette. Specialet vil vende tilbage til *epoché* begrebet og stille yderligere spørgsmålstejn ved dens virken i forhold til erkendelse. Husserls begreber *livsverden* og *den naturlige indstilling* som værende betingende for det menneskelige væren, trækkes videre i følgende afsnit.

Erkendelsesteori

Kants erkendelses teori dette afsnit behandler, benyttes til at udfolde diskussion over hvad mennesket kan erkendelse og hvordan erkendelses opnås. Husserls tanke univers benyttes til at forstå og videre reflektere over det menneskelige væren i mødet med den anden.

Immanuel Kant hentede inspiration fra John Lockes (1632) og David Humes (1711) klart formulerede mål: *at løse de filosofiske grundspørgsmål gennem en analyse af den menneskelige natur. Enhver erkendelse vi mennesker kan få, er en menneskelig erkendelse. Derfor vil forskningens grænser og ydeevne kunne findes ved en analyse af selve den proces erkendelse består i. Vi må vende vort blik *indad*: vore evners dybeste grundlag må afsløres* (Næss 1991:579). Med dette mål skrev Kant værket *Kritik af den rene fornuft*. I værket optræder tre centrale filosofier: *den transcendentale æstetik, den transcendentale logik og den transcendentale dialekt*, som sammen udgør Kants erkendelsesteori.

I idéen om, at udrede hvad mennesket i sandhed kan erkende opstiller Kant den berømte sætning ”*Das ding für Uns, das Ding an Sich*”- *tingen for os, tingen for sig selv*. Denne sætning er grundstenen i hans filosofi. Det er i *den transcendentale æstetik*, Kant udvikler det berømte citat. Citatet udspringer fra undringen om sansningens virkningskraft i forhold til erkendelse. I en tid hvor naturvidenskab havde tillid til, hvad der kan observeres, måles og vejes, stiller Kant spørgsmålstegn ved sansningens virkelighed. Den centrale pointe Kant fremsætter, er at erkendelsen ikke er rettet mod objekterne i sig selv (das Ding an Sich), men derimod at objekter retter sig efter erkendelsen. Mennesket hverken oplever eller sanser verden i dens rene sanseindtryk, men erkender verden gennem både fornuften og sansningen. Mennesket ser verden som fænomener (das ding für uns), og verden i sig selv vil aldrig være mulig at erkende. Netop fordi den eneste adgang vi har til verden, er igennem os selv. Selv naturlovene er ikke naturens love, men menneskets love om naturen – menneskets formulering om den lovmæssighed der giver mening i observationen af og tænkningen om naturen. Med denne udtalelse menes der, at Kant betragter, at objekterne ikke er i sig selv og adgangen til dem, er gennem subjektets erkendelse. Så derfor må det også betyde, at naturens love er formuleret af oplevelse og erkendelse af naturen som objekt og en (mulig) formulering af love. En uddybelse af Kants kritik til den sanselige erkendelse, kan bringes frem via figuren fra Wittgenstein *Filosofiska undersökningar* (Wittgenstein 1992:223).



Hvad ser mennesket?

Er det en and?

Er det en kanin?

Ét menneske kan se en And, mens en anden kun ser Kaninen. Måske kan de sammen nå til enighed om, at begge betragtninger af billedet hører til dyreverden, men ikke hvilken af betragtningerne, der er mere sand end den anden. Mennesket kan således ikke stole på sansningen alene, men gennem fornuften kan mennesket kategorisere, at tegningen fremstiller et virkeligt dyr. At det er et virkeligt dyr der findes, må ligeledes kobles til erfaring om – at det er set før. For et menneske der hverken har set en kanin eller and, må tegningen fremstå som utydelig abstrakt – eller nærmere ville det menneske koble tegningens ligning til andet kendt væsen af dyreverden. Denne tegning kunne lige såvel benyttes til, at beskrive kulturmødet forskellighed i anskuelse af virkelighed. I den rene sansning og observation vil sandheden kun være knyttet til det subjekt hvis øjne og bevidsthed betragter fænomenet.

Kant stiller derefter spørgsmålet, hvad kan menneskets så erfare? Kant opererer med begrebet *a priori* – det der ligger forud for erfaringen. Den fysiske virkelighed og dens objekter fremtræder for mennesket givet i tid og rum. Dette bestemmes af en *a priori* anskuelsesform (Kant 1929:74).

“Time is not an empirical concept that has been derived from any experience. For neither coexistence nor succession would ever come within our perception, if the representation of time were not presupposition as underlying them a priori. Only on the presupposition of time can we represent to ourselves a number of things as existing at one and the same time (simultaneously) or at different time (successively) (Kant 1929:74).

Tiden benævnes i en anskuelsesform, fordi menneskets ikke kan opleve et fornemmelsesindhold, der ikke er i tiden – *tiden kan ikke være en egenskab ved de ydre fænomener: den hører ikke til en figur, et sted osv.; derimod bestemmer den forholdet mellem forestillingerne i vore indre tilstand* (Næss 1991:585). Mennesket er altid betinget af tiden og rummet, og kan ikke løsrive sig for den anskuelsesform (Kant 1929:65)

I *den transcendentale logik* har Kant til formål at beskrive forholdet mellem sansning og fornuft. Kapitlet starter således:

*“OUR knowledge springs from two fundamental sources of the mind; the first is the capacity of the receiving representations (receptivity for impressions), the second is the power of knowing an object through these representations. Through the first an object is **given** to us, through the second the object is **thought** in relation to that [given] representation (which is a mere determination of the mind)” (Kant, 1929:92).*

Dette citat udforsker forholdet mellem sansning og fornuften. Mennesket modtager sansedata/indtryk, hvilket kan beskrives som den passive del, hvorpå der i den anden del bliver sansedata/indtrykkene bearbejdet af bevidstheden. Forholdet mellem sansning og forståelse er dermed delt i to former. Logik er enten ren eller anvendt. Med dette menes der, at alle empiriske forhold udøves af indflydelsen af sansningen, indbildningskraften, hukommelsens, vanens kraft og fra alle kilder af fordomme. Skildring mellem den generelle logik og den rene logik beskriver Kant således:

- 1. As the general logic, it abstracts from all content of the knowledge of understanding and from all differences in its object, and deals with nothing but the mere form of thought.*
- 2. As pure logic, it has nothing to do with empirical principles, and does not, as has something been supposed, borrow anything from psychology, which therefore has no influence whatever on the canon of the understanding. Pure logic is a body of demonstrated doctrine, and everything in it must be certain entirely a priori (Kant 1929:94)*

Den afgørende forskel hos Kant er forskellen mellem ren og empirisk erkendelse. Al erkendelse er om erfaringen, men al erkendelse stammer ikke af den grund fra erfaringen. En sådan erfaring kaldes netop a priori, der står i modsætning til den empiriske erkendelse, a posteriori viser kilder, er i erfaringen. En a priori dom kan udtale at: *”enhver begivenhed har en årsag”* hvorpå en a posteriori dom er: *”alle svaner er hvide”*. A priori domme er apodiktiske fordi, modsigelsesprincippet ikke kan gøre sig gældende, hvorimod en a posteriori dom kun er sandsynlig (induktionsproblemet). Med andre ord distinktioner mellem viden der *går forud for* erfaringer, og iagttagelser og den viden der først kan etableres *efter* erfaringer og iagttagelser. I forlængelse af dette får Kants skildring mellem analytiske og syntetiske domme en plads ift. morale, kulturforståelse og erkendelse af den anden. I de analytiske domme er prædikatet indeholdt i subjektet, hvor i de syntetiske domme står prædikatet udenfor med forbindelses imellem dem. Mennesket forsimples verden i sansedata ud fra de konstruktioner der er dannet i bevidstheden. Husserls naturlige indstilling, at der tages forbehold, kan sublimere mening i dette. I den forlængelse diskuterer Kant *den transcendentale dialektik*.

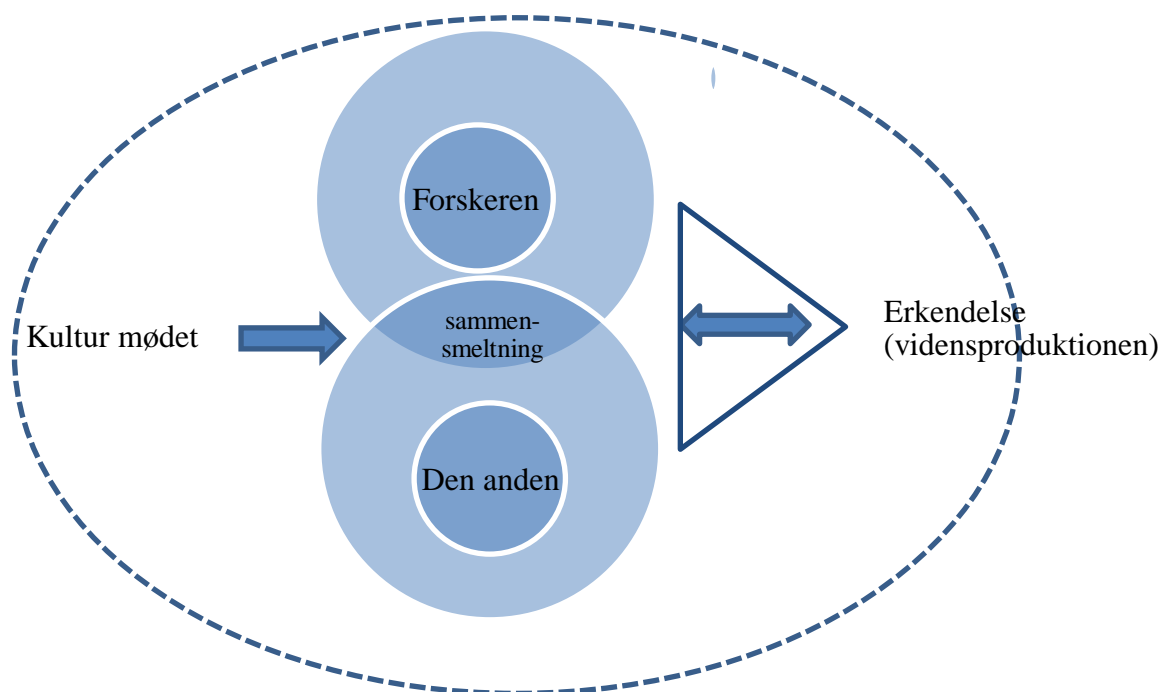
“For truth or illusion is not in the object, in so far as it is intuited, but in the judgement about it, in so far as it is thought. It is therefore correct to say that the sense do not err-not because they always judge rightly but because they do not judge at all. Truth and error, therefore, and consequently also illusion as leading to error, are only to be found in judgement, i.e. only in the relation of the object to our understanding.” (Kant 1929:297).

Det betyder, at hverken sanserne eller logikken alene kan bidrage til at opnå sand erkendelse. Det er det dialektiske sammenspil mellem dem, der vil muliggøre erkendelse. Det vil sige, at transcendental filosofi må indeholde det dialektiske sammenspil mellem to af de tre, som en syntese for at det så vidt er muligt a priori.

Morale anskuelsesformer

I forståelse af begrebet morale benyttes Kant og Løgstrups tankesæt. Begge foreholder de sig til moral som en dobbeltsidig forpligtelse til én selv og til den anden – og som kan beskrives som en dialektisk forbindelse mellem dem. Dette afsnit har til formål at afgrænse i, hvilken forstand *morale* bliver anskuet. Efterfølgende vil det blive diskuteret op imod og i sammenspil med de metodiske tilgange, der er tilknyttet til kvalitative kulturforskningsstudier. I logisk tidlig rækkefølge diskuteres Kants morallov som det første. Overordnet skal der nævnes, at specialet er bevidst omkring de modstridende moral teorier ift. Kant og Løgstrup. Som nævnt kritiserer Løgstrup Kants mere regelfikserede etik, hvorpå Løgstrup selv kan beskrives mere som en intuitions tænker. Dette har grund i deres modsatrettede arbejde i tanke systemet. Kant opererer ”ovenfra” i forsøg på en mere metanorm (morallov), hvor Løgstrup forsøger at opbygge en etik ”nedefra”. Løgstrup kritiserer bestræbelsen på at finde de grundlæggende moralske principper.

Denne diskussion af uenighederne mellem Kant og Løgstrup vil diskuteres nærmere. Som udgangspunkt opstiller dette speciale ideen om, at begge teorietiker vil bidrage og udfolde refleksionen og diskussion af problemformuleringen. Argumentation for dette sammenspil illustreres i nedenstående figur:



Figuren illustrerer overordnet kulturmødet. Den ydre omkringliggende cirkel har til formål, at illustrere Kants ide om en universel morallov, der findes i verden. Den første cirkel om både forskeren og den anden fremviser position i den intersubjektive verden. Omkring næste cirkel skal illustrerer forskerens erfaringshorisont og moralske principper. På samme vis modsat i *den anden* med sin erfaringshorisont. Faldet mellem cirklerne har to mening, at illustrerer. For det først illustrerer faldet det konkrete møde mellem forskeren og den anden i den etiske fordring. Derudover skal cirklerne forstås, at der skabes der en sammensmeltning mellem forskeren og den anden. Sammensmeltning beskriver både det (måske) kulturelle sammensmeltning i meninger og erfaring, og det videnskabelige ønske og forsøg på forståelse – erkendelse og en viden produktion af den anden og kulturen. Sammensmeltning skabes igennem en dialektisk proces mellem forskerens forsøg på at forstå den anden. Ordet ”sammensmeltning” der er hentet fra Gadamer skal forstås således, at der skabes forståelse for meningene i kulturen og for den anden. Ikke nødvendigvis en fuldkommen sammensmeltning, men en forståelse af noget ved den andens meninger om kulturen og væren.

Figuren har til formål, at illustrere den overordnede ide omkring moralteoriens dimensioner for kulturforskerens situation i bestræbelse på at forstå og skabe erkendelse af en anden kultur.

1. Morale er både et indre forhold til Jeg’et og et ydre forhold til den anden.
 - Dette niveau kan beskrives som ”*menneskelig interaktion*” der fremtræder i handlingerne mellem forskeren og den anden. Dette betyder også, at moralbevidstheden skal afkræves to steder – hos jeg’et og hos den andens bevidsthed. I kulturmødet kan dette altså betyde, at de

moralske normer ikke krydser hinanden. Derved kan Løgstrups mere intentionelle etik og hans forståelse for menneskets forhold til hinanden udfoldes.

2. Kulturmødet kan i videnskabs øjne ikke være ren ”menneskelig”, fordi at forskeren er der i videnskabelige øje. Mødet har med formål, at bidrage med erkendelse og forståelse – vidensproduktion.
- Den moralske dimension må derfor også vende sig mod forskning – og derved ikke kun være forholdet mellem menneskene (forskeren og den anden), men også selve erkendelsen og fornuftens rationalitet.

Med denne illustration som tankeundring indledes følgende afsnit med fokus på Kant og Løgstrups moralske forståelsesunivers.

Immanuel Kant

Morallove

Kant er interessant af flere årsager. For det første henvises der til Kants erkendelsesteori, som må være det grundlæggende argument for sin morallov – hvad mennesket egentligt kan erkende som moralsk. Gennem værket *Critique of Pure Reason* (1781) diskutere Kant moral men det er i sidste kapital at Kant formulerer betragtninger på moral.

Virkelighed kender mennesket kun ufuldkomment. Alle handlinger griber ind i den fysiske verden og af den grund det manglende fuldkommende kendskab til virkeligheden, har mennesket ingen sikkerhed om resultatet af handlingerne (Næss 1991: 599). I forhold til indtrædelse i en anden kultur må dette i større grad gøre sig gældende, da forskeren er udenfor, og har en anden position ift. den historiske horisont, kulturelle normer og sprog mening. De resultater af handlinger der er tilknyttet gennemlevet erfaringer, kan opfattes i anden forstand. Et eksempel på denne kontrast inddrages egen erfaring fra kulturmøde. I min erfaring af og i Danmark opleves den tidlige faktum som en streng commonsense ift. arbejdet. Man møder på bestemt klokkeslet eller i andet tilfælde gives meddelelse, hvis andet skulle indtræde. I erfaringen opleves tidslighed som professionelt, og giver arbejdsgiveren en form for tillid til én, også samtidigt ift. hvad arbejdsgiver betaler en for. Derfor sad jeg pænt på min stol gerne før mødetiden. Det var jeg dog den eneste om i langt de fleste tilfælde. Uganda har nemlig et tidsbegreb som i stor udstrækning omfavnes ”*African time*” - hvilket indeholder en ”løsere og mere fleksibel tidslighed”. Det var typisk at kollegaerne først kom en time eller halvanden efter mødetid. Dermed gjorde min egen kulturelle idé om at skabe tillid sig ikke gældende, og gav ikke det forventede resultat. Det var andre handlinger på arbejdspladsen, der skabte den tillid – for eksempel skabte mere personlig information og ”hygge snak” mere tillid end,

at jeg mødte til tiden. Denne fortælling har ikke kun formålet at illustrere det manglende kendskab til handlingernes resultat. Det leder tanken videre til, hvad så må gøre sig gældende. Her diskuterer Kants *pligt* som en del af morallære.

”Two things fill the mind with ever-increasing wonder and awe, the more often and the more intensely the mind of thought is drawn to them: the starry heavens above me and the moral law within me (Kant 1929).

Med rod i denne pligtfølelse som den gode vilje, udvikler Kant det kategoriske imperativ i forståelse af moralloven. Han stiller tre spørgsmål som danner rammer for det kategoriske imperativ:

What can I know?

What ought I to do?

What may I hope? (Kant 1929:635)

Det første spørgsmål tilskriver Kant selv, en ret spekulativ karakter. Det andet spørgsmål er ret praktisk. Det tredje spørgsmål er både af praktisk og teoretisk karakter, som Kant beskriver således:

*“In such fashion that the practical serves only as a clue that leads us to the answer to the theoretical question, and when this is followed out to the speculative question. For all **hoping** is directed to happiness, and stands in relation to the practical and the law of morality as **knowing and the law of nature** to the theoretical knowledge of things” (Kant 1929:636).*

Heri skelnet mellem teoretisk og praktisk fornuft. Den teoretiske fornuft bestemmer sin genstand og hævder viden- praktiske fornuft gør sin genstand til virkelig i relationen til viden om, vilje, valg og handlinger. Mennesket må “ordne” verden gennem sin fornuft. Med den udtalelse bevægelses der videre til Kants skildring af imperativerne.

Det kategoriske imperativ

Kant skelner mellem to former af et imperativ – *det hypotetiske imperativ* og *det kategoriske imperativ*. Det hypotetiske imperativ er betinget af et givent formål med henblik på at opnå et bestemt mål. Derved er der visse handlinger, der udføres for at opnå det ønskede resultat. Det hypotetiske imperativ kan beskrives som en forskrift rettet mod et bestemt udfald. Det hypotetiske imperativ lyder således:

"You ought to do such and such, or, Do such and such, if you wish to produce this sort of result" (...) *You ought to do such and such if you wish to be happy, or, for your advantage* "(MacIntyre 1998:194).

Maksime er subjektive praktiske handlingsforskrifter som er tilknyttet til subjektets erfaringer. At følge pligten er at følge loven (moralloven), hvilket bedst kan beskrives i sit modsætningsforhold til *maksime*. Det kategoriske imperativ er netop ikke betinget af et formål men udelukkende et udtryk for krav/ pligtfølelse, der skal opfyldes.

Det kategoriske imperativ indledes således:

"Handle således, at grundlaget for din beslutning altid tillige kan gælde som princip for en almengyldig lovgivning (Næss:1991)"

Det kategoriske imperativ er ikke begrænset af betingelser – men fremkommer i den simple form *"You ought to do such"* (MacIntyre 1998:194). Der er ingen grund eller årsag. Det er ikke styret af fornøjelse, fordel eller resultatbaseret men i sin universelhed. Kant skildrer imellem imperativer egenskaben i universelheden. Den sande morale har en konstant universelhed, der ikke kan indeholde brud *"I may break my promises only when..."* De moralske principper der udspringer fra det kategoriske imperativ, kan ikke bydes når det behager mennesket. I den forstand mister de deres gyldighed. Den gode vilje er det eneste, der er betinget. Den gode vilje eneste motiv er, at gøre sin pligt af hensyn til at gøre sin pligt. Kant betragter den gode vilje som autonome, fordi den gode vilje udelukkende bestemmes af sig selv. Moralloven er en a priori idet den handler efter sig uden indhold (formåls bestemmende). Mennesket er fornuftsvæsner og kan i optik, være egne lovgivere. Dermed er mennesket ikke et middel men et formål i sig selv. Dermed tildeles motivet om at ville handle i den gode vilje den moralske.

E. K. Løgstrup

Den etiske fodring

Teleologen og filosofen Løgstrup var særligt interesseret i relation mellem mennesker. I værket *Den etiske fodring* forsøger Løgstrup, at bortlægge fænomener i menneskelivet som ligger udenfor kulturen. I værket blotlægger han de fænomener der må være alt stedværende i samværet og mødet mellem mennesker og ligger uden for kulturens sociale normer. I værket er der et særligt relevant spørgsmål, som ligger til grund for undersøgelse; *hvordan mennesker bør forholde sig til hinanden*. Løgstrup tager udgangspunkt i Jesus forkyndelse men det skal ikke forstås således, at

kristendommen regnes for ophav til fordring. Grundtanken er, at tilstedeværelsen af en universel fordring er hinsides kristendommen. Løgstrup skriver som indledning til værket, at det skal ses som: *"Forsøget på rent humant at bestemme den holdning til det andet menneske, der er indeholdt i Jesus af Nazareths religiøse forkyndelse"* (Løgstrup 2010:9). Et af disse spørgsmål der opstår overfor denne forkyndelse er: *hvordan tager denne holdning til det andet menneske sig ud, der er indeholdt i Jesus forkyndelse? Hvad er det for en opfattelse af, hvad det kommer an på i vort liv med og mod hinanden, der ligger i den, om vi forsøger på at give denne opfattelse et rent humant udtryk?* (Løgstrup 2010:11) I dette spørgsmål som Løgstrup opstiller, må der skelnes mellem på den ene side selve indholdet af Jesus forkyndelse der er religiøs, og på den anden side en holdning til det andet menneske som skulle kunne formuleres rent humant – uafhængigt om den er indesluttet af forkyndelsens religiøse indhold. I denne forlængelse indleder Løgstrup med, at diskutere en forudsætning, ifølge Jesus forkyndelse, er i forholdet til næste, at forholdet til Gud afgøres (Løgstrup 2010:12). Jesus har med sin radikale forkyndelse gjort den menneskelige eksistens og forhold til hinanden det endegyldige sted, hvor forholdet til Gud afgøres. I Løgstrups sammenhæng opstilles der spørgsmålet: *hvori må det enkeltes forhold til det andet menneske bestå, når det er her og ingen andre steder, at den enkeltes forhold til Gud afgøres? Hvad må forholdet mellem menneske og menneske gå ud på, når det er så tæt forbundet til Gud?* (Løgstrup 2010:13). Dette må betyde, når Gud afgør sit forhold til den enkeltes forhold til den anden, må Gud også have noget afgørende for med det andet menneske.

"Det betyder endvidere, at det andet menneske må være sådan henvist til mig, at alt kommer an på, hvad jeg og ingen andre gør og siger i det forhold, og hvad jeg gør her og nu og ikke hvad jeg til gør til enhver anden tid og sted. Når ens forhold til det andet menneske er stedet, hvor ens forhold til Gud afgøres, må det samtidigt være stedet, hvor det andet menneskets tilværelse sådan står på spil, at ens svigt er uoprettelig." (Løgstrup 2010:13)

Dermed forudsætter dette, at mennesket er afhængigt hinanden. Hvilket ledes specialet videre til Løgstrup centrale anskuelser af forkyndelse, menneskets væsen og eksistensbetingelser.

For det første betragtes det, at *tillid som elementær forstand hører menneskets tilværelse til* (Løgstrup 2010:17). Løgstrup indleder sit værk med kapitlet overskriften: *Den kendsgerning, hvorfra den tavse fordring udspringer*. Den omtalte kendsgerning beskriver mennesket essentielle tilværelse. Her påpeger Løgstrup tillid som i elementær forstand hører tilværelsen til. I anskuelse af, at mennesker normalt møder hinanden med en naturlig tillid. Det er ikke kun tilfældet i mødet med mennesker vi kender godt, men ligeledes med tillid til den fremmede. Selvom Løgstrup betragter, at mennesket *"normalt"* møder den anden med tillid, henvises der også til de situationer, hvori mødet

bærer mistillid. Her påpeger han bl.a. et lands situation som krig, mistænkelig adfærd eller egne erfaringer. Men under normale omstændigheder tror mennesket på den fremmedes ord. Tvivlen vil først opstå efterfølgende, hvis der gives anledning, men på forhånd vil mennesket tro på ordene og have tillid til hinanden. Det ville være livsfjendsk at bære sig anderledes an udtaler Løgstrup (Løgstrup 2010:17) - *Vi kunne simpelthen ikke leve, vort liv ville visne, der ville blive forkrøblet, om vi på forhånd mødte hinanden med mistillid, tiltroede den anden ville stjæle og lyve, forstille sig og føre os bag ved lyset* (Løgstrup 2010:17). Argumentation og virkeligheden i at tillid kommer før mistillid er valid, men alligevel opstilles der en undring over ”normalt”. Er det sandt, at mennesket altid møder hinanden med tillid? Eller er det tillid til noget andet? Nærmere kendskabet til den anden? I hverdagsmødet må mennesket gå ud fra, at der findes noget tilfælles med den anden. Postbuddet, politimanden, købmanden kender vi via typologier ifølge Alfred Schutz hverdags fænomenologi (Schutz 1984). Her henviser Schutz til det sociale kendskab. Undring om tillid forholder sig til det fremmede – det ukendte, det der er noget andet end mig selv. Her kan der inddrages egne erfaringer for at styrke argumentation for undringen. I Uganda er det i stor grad varierende, hvor mange gange, eller om menneskerne overhovedet har set et hvidt menneske før. Jeg oplevede i stor udstrækning forskel på, hvordan de reagerede på mig. Mange var nysgerrige og udviste den tillid som Løgstrup omtalte – alene af den grund at jeg blev genkendt som menneske. Men i visse tilfælde oplevede jeg det direkte modsatte. Foran mit kontor tog jeg en pause i solen hver dag. I løbet af de to måneder måtte en ca. 10 årig dreng passere mig på en smal vej – hver gang stoppede han op og græd voldsomt og løb sin vej. Lige gyldigt om jeg forsøgte at vinke og venligt sige hej, løb han grædende væk. En lille pige så det en dag og kom over til mig for at sige hej. Hun grinede lidt, og forklarede mig, at han var bange for mig på grund af min farve. På trods af forskellige forsøg på at skabe kontakt eller i det mindste stoppe gråden, lykkedes det mig ikke i løbet af de to måneder – kun med kropssprog (satte mig ned og vendte ryggen til ham) stoppede gråden, mens han løb, alt hvad han kunne forbi mig. Måske kunne man argumentere for, at dette dog kun var et barn, men også voksne reagerede med mistillid til mig – dog uden gråd. I de situationer hvor jeg i samtalen kunne undersøge hvad årsagen havde det rod i ”frygten for det fremmede” eller i mindre grad ”manglende kendskab”. I forlængelse af dette kan Gadamer’s betragtning på fordomme ses som en del af menneskets tilværelse og bevidsthed (Gadamer 1993). Vi møder aldrig verden og dens fænomener som en ren tavle – men overalt og i alt anskuer vi verden med fordomme/forståelse som skabes ud fra en erfaringshorisont der opbygges, de fænomener der bliver præsenteret for bevidsthed. Jeg var et nyt fænomen, som i visse tilfælde afsatte en mistillid. At vise tillid betyder, ifølge Løgstrup, at udlevere sig selv. Løgstrup påpeger at denne grund desuden er årsagen til den voldsomme reaktion, der vises, når menneskets tillid

misbruges (Løgstrup 2010:18). Men tillid er et elementært fænomen, der hører tilværelsen til. Her knytter Løgstrup kærlighed og sympatien til:

”I kærligheden og sympatien er der ingen impulser til at gøre sig rede for den andens karakter. Man gør sig intet billede af, hvem han eller hun er. Har man alligevel et, indeholder det alene de træk, der uvilkårligt falder i øjne” (...) Når vi derimod ikke hviler i sympati med den anden, men der råder en vis spænding, fordi der er noget hos den anden vi enten er usikre overfor eller reagerer på med irritation, utilfredshed eller antipati begynder vi at gøre os et billede af den andens karakter. Vi ser i ham eller hende af dispositioner – fordi vi er på vagt overfor vedkommende (Løgstrup 2010:22)

Dette uddrag understreger anskuelse af kærlighed og sympati vigtighed for mødet med den anden, fordi det er med til at skabe vores betragtning af den anden. Hvis den er udeblivende, skabes der en karakter, der ikke er lig med sandheden. I den personlige samtale bryder dette billede sammen og udslettes. Dette understreger nødvendighed, for møde den anden. Den andens personlige nærvær er det, der udsletter det, ikke pga. af den andens ord. Men hvorfor dette billede bryder sammen, mener Løgstrup, er noget helt elementært, der sker (Løgstrup 2010:23). Tillid hører i elementær forstand enhver samtale til. I samtalen udleverer mennesket sig og stiller en bestemt fordring til den anden i tone.

For det andet er *fordringen udtalt - den udtales ikke af det andet menneske* (Løgstrup 2010:31.) Med dette mener Løgstrup, at fordringen ikke er udtalt og ikke ensbetydende med det andet menneskes udtalte ønske eller forlangende. Egentligt mener Løgstrup, at det er tilfældigt om de falder sammen, og oftest gør de ikke. Det er nemlig menneskets egen tolkning af, hvad den tillid der udvises går ud på og min sag, hvordan det tolkes. I den forstand i fænomenologisk ånd. Udfordringen går derfor ud fra, at jeg ved bedre end den anden selv ved, hvad der er bedst for denne. De sociale normer er med til definere den forventningshorisont i kulturen, som mennesket både fødes ind i og er en del af. De kan være vejledende, for at handle hvad der er bedste for den anden. Men denne fordring er ikke om eftergivenhed, om blot at lefle for hinanden. Der tale om en fordring om kærlighed. Konflikten er derfor også hele tiden en mulighed, fordi at ”vare sig på den anden” ikke nødvendigvis optræder på sammenvist for mennesker i *hvordan* (Løgstrup 2010:31) Dette ville være lettere, hvis det blot gjaldt om at svare den andens forventninger og efterkomme ønsker. Men den fordring der ligger i mødet mellem mennesker, er og bliver tavs.

For det tredje er *fordringen er radikal. (og udtales ikke af sociale normer)* (Løgstrup 2010:56,59). Denne anskuelse er koblet sammen med dens udtalte karakter. Den enkelte er stillet ind under den udtalte fordring og skal selv afgøre hvordan man skal tage vare på den andens liv. For at dette

føres til et *heldigt resultat*, som Løgstrup i tale, for den anden, må den enkelt tænke og handle uselvisk (Løgstrup 2010:56). I denne forbindelse skiltes Løgstrup mellem fordringen og de fordringer der giver sig af moral og ret. De drejer sig netop om udøvelsen af bestemte handlinger.

”Når de derfor er udførte, er sagen uden af verden, og der siges intet om, om det så i øvrigt står den enkelt frit at lade alle andre gerning og ord, som det indbyrdes forholde måtte give anledning til, tjene ham selv. Den udtalte fordring går derimod ud på, at alt, hvad det indbyrdes forhold giver anledning til, at den enkelt siger og gøres ikke for den enkelt egen, men for den andens skyld, hvis liv er i den enkeltes hånd (Løgstrup 2010:56).

Fordringen er netop radikal, fordi den er tavs. I følgende Løgstrup er det fordi at den er et ganske ubetinget krav om uselvished. Det er i modsætning til moral og ret der findes i de sociale normer, der ikke kræver at handlingens motiv og hensigt skal være uselvisk, så længe den krævede handling blot udføres (Løgstrup 2010:56). I den forlængelse kritiserer Løgstrup Kants morallov for, netop blot at kræve at handlingen udføres efter morallov så er den moralsk. Kants forhold til moralloven kan beskrives som den indre moral – hvordan mennesket gennem fornuftens erkendelse opstiller den universelle gyldighed. Løgstrups pointe ift. til Kant er dermed, at den uselviske handling, som er kendetegnet ved fordring, ikke tildeles plads, men nærmere at moralloven følges striks. For Løgstrup er det i et her og nu og over for den anden, at mennesket skal handle uselvisk uafhængigt af hvem den anden er.

For det fjerde er *Fordringen er ensidig*. Løgstrup betragter den som et krav til os hver for sig – *den består i, at livet med alt hvad det indebærer er skænket den enkelte (Løgstrup 2010:134)*. Det liv vi har modtaget, rummer denne intersubjektive verden – at vi hører med til hinandens verden. Men samlivet er symbiotisk, fordi den vendes tilbage på os selv og påtvinger den fri vilje og ansvarligheden. Fordringen er ikke den forhandling i forventningernes tilkendegivelse der skal opfyldelse. Den er ikke ”noget for noget”. Kendsgerning af dette kan skyldes urimelig, netop at hvis jeg har den andens liv i hænderne, har den anden ikke også noget af mit liv i hænderne? At jeg skal være uselvisk men ikke kan kræve, at den anden handler uselvisk? I den optik opererer Løgstrup med livsforståelse der tæt hører sammen med den ensidighed. Hans Fink præcisere det således i efterskriften: *”Der er ting i livet, jeg skylder mig selv, men livet skylder jeg ikke mig selv. Det er en gave. Derved sættes gensidighedssynspunktet ud af kraft”(Løgstrup: Fink 2010:320)*. Sammenhængen mellem fordringen og livets modtagelse bestrides ikke på grund af denne kendsgerning (Løgstrup 2010:134).

Kulturforskning

Dette afsnit er inddelt i to dimensioner tilknyttet den kvalitative kulturforskning. I første del diskuteres centrale tilgange i henhold til problematikken ved både moralens tilstedeværelse og dens manglende tilstedeværelse i forståelsen af en anden kultur. Dette afsnit reflekterer altså over selve indtrædelsen i feltet og i kulturmødet mellem forskeren og den anden. Her diskuteres Alfred Schutz hverdagssociologi og betragtninger af rollen som den fremmede, som enhver forsker må tildeles i mødet. Afsnittet forholder sig dermed både til metodologien i sammenspil med det valgte ontologiske ståsted, men som givet uafhængigt af hvilke teorier og tilgange der kunne benyttes i den givne forskning situation. Denne udtalelse kommer afsnittet nærmere ind på.

Anden del reflekterer over den mulige erkendelse af en anden kultur. Diskussionerne overstående bringes videre for at åbne og uddybe, hvorfor den moralske bevidsthed og ansvarlighed for den anden og for sig selv må være tilsted for erkendelsen.

Metodologi

Den fremmede

I kulturforskningsstudiet indtræder forskeren i rollen som den fremmede. Hvad enten det kulturelle felt er indenfor en samfundssfære forskeren selv er en del af i bred forstand, eller en fremmed kultur, indtages positionen som den fremmede. Forskeren befinder sig der i forskningsøje og træder derfor ind udefra. I henhold til deltagende og observerende forskningsstudie fremkommer der følgende dialemmer. Dette speciale diskuterer kulturmødet hvori, der både er handlinger i det fysiske rum og tilstedeværelse i samtalen og observationer for at opnå forståelse om den andens kultur. I dette møde må forskeren håndtere situationen både i en nærhed og i en distance. Balance mellem disse former præciserer Georg Simmels i en sammenfatning af distinktion således (Kristiansen, Krogstrup 1999:144-146):

- *Den fremmede kommer i tilfældig kontakt med alle elementer, men er ikke organisk bundet til etablerede venskabsbånd og til lokaliteten eller optaget af enkeltpersoner.*
- *Den fremmede er ikke bundet til særlige regler og gruppens dispositioner. Den fremmede møder alt dette med en distinkt, objektiv attitude, som ikke indebærer fuldstændig afsondrethed og mangel deltagelse, men rummer både nærhed og distance, ligegyldighed og deltagelse.*

- *Objektiviteten er også defineret ved frihed. Den fremmede er ikke bundet af bånd, som kan gøre hans perception, forståelse og vurdering af data forudindtaget. (Kristiansen, Krogstrup, 2012:73)*

Som metodisk udgangspunkt betyder dette, at forskeren kan besidde en form for objektivitet i søgen efter viden. Men forskeren er også distanceret i flere henhold. I feltstudie hvor forskeren har kendskab til feltet, kan fordomme være styrende og skabe for ”meget” nærhed. Her kan henvises til Pierre Bourdieus studie af universitetsmiljøet i *Homo Academicus*.(1984) Bourdieu undersøgte et miljøes spillerregler og sociale sammenhænge, som han selv var en del af. Dette skabte implikationer i at objektivere sit eget univers. Blandt andet havde det konsekvenser af opgør med kollager, der fandt det modsigende og uvidenskabeligt at observere en kontekst, han selv befandt sig i og dermed *en objektivisering af sig selv*. Bourdieu mente, at det var muligt, både at være deltagende og observatør på samme tid (Kristiansen, Krogstrup 1999:72). Det betyder dog at dette dilemma indtræder i forhold til nærhed og distance, som Simmel italesætter. På den anden side fratager for meget distance muligheden for forståelse af den anden. I henhold til fænomenologiens perspektiv er den rene observationsform ikke videnskabelig i at skabe viden om den anden. Observationerne besidder ikke forståelse for, *hvorfor* eller *hvordan* kulturen præsenterer sig for bevidstheden. De indeholder den narrative beskrivelse ud fra forskerens egen bevidsthed og horisont. Det betyder at den etiske fordring ikke et tilsted, fordi forskeren ikke møder den anden. Derved kan det ikke være moralsk at udtale sig om den anden – i det forskeren har magtens i sin italesættelse af den anden. En diskussion der vil reflekteres nærmere over i følgende.

Simmels diskuterer fordelene ved at indtræde som den fremmede i et metodisk blik. Men samtidigt får forskeren også tildelt denne rolle af kulturfeltet selv uden en bevidsthed eller ønsket om det. Til denne diskussion af problematikken ved position af at være den fremmede, inddrages Alfred Schutz forståelse.

Hverdagslivet begrebsunivers

Alfred Schutz tager afsæt i Husserl fænomenologi, for at skabe begrebsuniverset og strukturerne der findes i hverdagslivsverden (Berg-Sørensen 2013:238). Det centrale i Schutz værk *The Structures of the Lifeworld* (1974) omhandler fokuset på erkendelse af de subjektive erfaringer i sociale interaktioner og handlinger som konstituerer sociale meninger og sociale strukturer. Husserls begreb om naturlig indstilling videregives i Schutz hverdagslivsverden i en forståelse af de meningsfulde handlinger. Han fokuserer på de u-erkendte fortolkningsmønstre, der er indlejret og

tages forgiven i menneskets livsverden, og som benyttes til forstå andre og anvendes i interaktion med hinanden. I værket undrer Schutz bl.a. sig over, den karakter mennesket får tildelt i mødet med en ny gruppe eller et kulturfelt. Han beskriver det som en tolkningsteori at studere den typiske situation, hvori en fremmede befinder sig i sit forsøg på at tolke det sociale mønster hos en samfundsgruppe. Han definerer den fremmede således:

”For vort nuværende øjemed, betyder udtrykket den fremmede et voksent individ i vor tid og civilisation, der forsøger at blive varigt accepteret eller i det mindst tålt i den gruppe, som han tilnærmer sig” (Schutz 1975:131).

Den fremmede er ikke kun immigranten, der befinder sig en anden kultur, men gyldigheden gør sig gældende i flere tilfælde – *den der ansøger om medlemskab af en lukket gruppe, den håbefulde brudgom, som ønsker at blive optaget i pigens familie, landmandssønnen, som begynder på college, byboen, der slår sig ned i landlige omgivelser, den indkaldte der møder hæren, krigsarbejderens familie, der flytter til en by i opsving (Schutz 1975:131).* Forskeren er i en særlig position da forskeren kun har karakter af at være besøgende eller gæst, der kun har til hensigt at oprette en foreløbig kontakt med gruppen (Schutz 1975:131). I dette optræder både ønsket om nærhed for at forstå og skabe erkendelse om den anden, men samtidigt indtræder distancen, i det forskeren ikke søger efter fuld optagelse i gruppen. Man må antage at implikationer og graden af at være den fremmede, må knyttes sammen med kulturforskning studiets varighed og problemformulering. Dog vil specialet argumentere for at på trods af, der ikke søges fuld optagelse, fremkommer der problematikker for forskeren, som kan genkendes i Schutz forståelse for den fremmedes situation. For at forstå Schutz formål med at behandle den tilnærmelsesvis situation findes det nødvendigt at præsentere nogle grundbegreber i hans hverdagslivs betragtninger. Et centralt begreb er *kulturmønstre*, som benyttes til at betegne alle de specielle vurderinger, institutioner og systemer af orienteringer og ledelse (som sæd og skik, love, vaner, etiketter, faconer). Forskeren og det menneske der lever i livsverden, handler og tænker anderledes i kulturen ifølge Schutz.

”Han (sociologien) er uinteresset på den måde, at han bevidst afstår fra at deltage i det net af planer, middel-målrelationer, motiver og chancer, håb og frygt, som aktøren i den sociale verden benytter i tolkningen af sine erfaringer af den; som forsker forsøger han at iagttage, beskrive og klassificere den sociale verden så klart som muligt i velordnede udtryk i overensstemmelse med de videnskabelige idealer om sammenhæng, konsistens og analytisk konsekvens. Aktøren i den sociale verden oplever den imidlertid først og fremmest som område for hans aktuelle og mulig akter og kun i den række som genstand for hans tænkning” (Schutz, 1975:132).

Dette citat understreger den distinktion, forskeren har til det kulturelle felt og den anden. Formålet med at være i kulturrummet indeholder et andet udtryk end den fremmede, der søger fuld optagelse i kulturen. På sin vis er forskeren løsrevet fra de følelser som håb og frygt, Schutz italesættelser. Samtidigt er genstanden for tænkningen adskilt. For mennesket der lever, er genstand for tænkning erfaringer og mulige akter, hvorpå forskeren forsøger at forstå kulturen ud fra videnskabelige idealer. Selvom forskeren ikke rent kan lade sig styre af sine følelser i videnskabeligt perspektiv, kan følelsesdistinktionen udeblivelse betyde at ligegyldigheden opstår. Som Kant præciserer, må mennesket ikke blot blive betragtet som middel men også som formål i sig selv. I mødet med den anden italesætter Løgstrup også en ansvarlighed, i det vi har den andens liv i vore hænder. Argumentation for nødvendigheden af en moralsk bevidsthed og selve refleksionen kommer til udtryk ved Schutz forståelse for mødet med den anden og kulturen.

For at beskrive dette møde opstiller Schutz tre centrale træk ved menneskets hverdagsviden. Forskeren er der nok i forskningsøje, men kan ikke stille sig fri for at være et menneske, der på samme vis lever i en hverdagslivsverden. Schutz beskriver den viden som mennesker, der handler og tænker i dagliglivsverden, ikke er homogen; *den er (1) usammenhængende, (2) kun delvist klar og (3) slet ikke fri for modsigelser* (Schutz:133). Den er usammenhængende, fordi de genstande der udvælges til videre undersøgelse og tildeles relevans, er ud fra individets interesse. Samtidigt integreres de ikke i et sammenhængende system. I stedet, i hverdagslivet, integreres og organiseres de under planer, eksempelvis som livsplaner, for arbejde og fritid og planer for påtaget sociale roller (Schutz 1975:133). Disse planers hierarki ændrer sig i forhold til situationen og personlig vækst. Relevansen og interessen er ifølge Schutz omskiftelig. Mennesket er kun delvist interesseret i sin videns klarhed - som Husserl italesætter, tages hverdagsliv for givet. Der stilles ikke nærmere spørgsmål, eller søges fuld indsigt i relationen mellem dagliglivsverdens elementer og de generelle principper, der styrer disse relationer. Mennesket ønsker nærmere at erfare sandsynlighed og indsigt i de chancer og risici i situationer, menneskets handlinger medfører. For det tredje er viden ikke konsistent. Schutz påpeger, at mennesket på en gang kan anse udsagn, som er uforenelige med hinanden for at have samme gyldighed: *Som fader, borger, funktionær, som medlem af sin kirke kan have yderst forskellige og meget lidt kongruente opfattelse af moral, politik eller økonomi* (Schutz 1975:134). Ifølge Schutz skyldes dette, at mennesket tænkning er fordelt på forskellige emner på relevante niveauer. Når mennesket passerer fra det ene niveau til det andet, er det ikke bevidst om den modifikation, det foretager sig.

Selvom det erhvervede videns system er usammenhængende, inkonsistent og kun delvist klart, giver det en *tilstrækkelig* sammenhæng, klarhed og konsistens for in-gruppen til at forstå og blive forstået. Mennesket accepterer kulturmønstrets færdige standardiserede skema, som overgives af

forfølgere, lærere eller myndighed. Kulturmønstre tages for givet af mennesket i tænkning og handling. Schutz beskriver det således: *Den viden, der er forbundet med kulturmønstret bærer sin evidens i sig selv – eller snarere, den tages for givet i mangel på bevis for det modsatte (Schutz 1975:134)*. Den indeholder et kendskab til pålidelige opskrifter på forståelse og tolkning af den sociale verden. Opskriftens virkning er på den ene side en forskrift for handlinger: *enhver som vil opnå bestemte resultater må gå frem som anvist af den opskrift, der foreligger til dette formål (Schutz 1975:135)*. På den anden side tjener opskrifter som et tolkningskema: *enhver, der går frem som anvist af en bestemt opskrift antages at intendere det dermed forbundne resultat*. Denne commonsense indeholder de naturlige antagelser, der er relevant for enhver bestemt samfundsgruppe. Den commonsense gennemføres så længe visse basale antagelser gør sig gældende: *(1) at livet og især det sociale liv vil fortsætte med at være det samme, som det hele tiden har været; det vil sige, at de samme problemer, de kræver de samme løsninger, vil gå igen, og at vore tidligere erfaringer derfor vil være tilstrækkelige til at beherske fremtidige situationer; (2) at vi kan stole på den viden, der er overgivet os af forældre, lærere, regeringer, traditioner, vaner osv., selvom vi ikke forstår dens oprindelse og den virkelige betydning; (3) at det under tingenes almindelige forløb er tilstrækkeligt at vide noget om den generelle type eller stil af begivenheder, vi kan møde i vor livsverden for at mestre eller kontrollere dem; og (4) at hverken opskriftssystemerne som tolknings- og udtryksskemaer eller netop nævnte basale antagelser er vort private anliggende, men at de på samme accepteres og anvendes af vore medmennesker (Schutz 1975:135)*.

Den ovennævnte beskrivelse af Schutz betragtninger af hverdagslivs indhold findes nødvendig for at forstå og diskutere den situation, som forskeren befinder sig i mødet med den anden og i en anden kultur. Forskeren er selv et menneske, der i dagligdagen befinder sig i et kulturmønster, der tages for givet af forskeren selv. Forskeren egen kulturelle common-sense er centrummet for forståelse og tænkning om den sociale. Forskeren er i begyndelsen udenfor den nye kulturs mønstre, meninger og sammenhænge. Selvom forskeren kan have en anden bevidsthed og refleksioner om sine kulturmønstre og commonsense, indtræder de i forskerens hverdagslivsverden og medbringes i forskerens væren til i det nye kulturfelt. I efterfølgende afsnit diskuteres og reflekteres dette yderligere.

Situation af at være den fremmede

Dette bringer diskussionen videre til det konkrete kulturmøde mellem forskeren og den anden. På trods af at forskeren ikke søger optagelse af denne karakter, er forskeren stadig den fremmede for den anden og kulturen. Forskeren prøver at forstå, og derfor prøver forskeren at tilnærme sig for at forstå det, der skal til for at begå sig i kulturen. Derfor har forskerens situation karakter af den

tilnærmelsesproces, Schutz diskuterer. Visse problemer vil ikke indtræde i samme grad for forskeren, fordi det kun er en kortvarig periode, men samtidigt vil andre problemer træde tydeligere frem for forskeren, der ikke søger denne optagelse. Her kan der bl.a. påpeges den tvivlsomme loyalitet som Schutz diskuterer den fremmede vil møde, samt den manglede tillid forskeren vil møde. Endvidere kan der diskuteres, at situationen som den fremmede har et forhold til, hvilket kulturelle felt der undersøges. Med dette menes der, det kendskab forskeren har på forhånd til kulturfeltet, eller om det er et fuldstændig fremmed kulturfelt, som forskeren indtræder i, hvilket kan medbringe forskellige grader af situationer som den fremmede. Specialet benytter egne erfaringer for, at illustrere diskussionen og refleksionen over forskerens situation som den fremmede og den moralske dimension.

I indtrædelse af det kulturelle felt medbringer den forskerens eget kulturmønster og afprøvede opskrifter fra sin sociale verden. Samtidigt medbringer forskeren sin videnskabelighed og søgen efter forståelse af feltet. Det er centralt at understrege at forskeren hverken er der som rent menneske eller som ren forsker. Forskeren optræder ikke kun som sit eget menneske, der søger at tilnærme sig for at forstå, men er også under(lagt) videnskabelige idealer i søgen efter forståelse for den anden kultur. Nemlig forskerens værende i situationen må knyttes til moralsk. Både Løgstrups argumentation for den etiske fordring har grundvilkårene af tillid, kærlighed, åbenhed og ansvarlighed for den anden – netop som menneske. Ud fra Kants og specialets perspektiv er forskeren ikke blot et middel men et formål i sig selv.

Forskeren er en del af en forskningstradition, og undersøger ud fra sit (valgte) perspektiv. Alle forskere har et perspektiv ud fra en tradition og et forskningsmiljø. Forskeren må tage et valg som forsker, og dette på en måde man oplever sin identitet som forsker på. Dette vil ikke diskuteres nærmere, og det er i sig selv en omfattende diskussion. Der henvises her til den moralske dimension – at den moralske bevidsthed og refleksion afkræves tre steder; forskeren, den anden og videnskaben. Det relevante er at påpege, at forskeren træffer valg ontologisk, epistemologisk og metodisk på forhånd. Selvom forskningstilgang kan være åben, er der stadig fordomme om videnskab idealet. Den diskussion behandles nærmere i efterfølgende afsnit. For nu åbnes der for den situation som Schutz beskriver, at den fremmede befinder sig.

I indtrædelse i det nye kulturelle felt vil den fremmede opleve, at de basale antagelser ikke gør sig gældende (Schutz 1975:135-136). Kulturgruppens forskrifter er for den fremmede ikke afprøvede opskrifter, alene af den grund at forskeren ikke er en del af den levende historiske tradition, hvori de er dannet. Man kan dog diskutere, hvorvidt alle de basale antagelser er fjerne for den fremmede. Dette må igen knyttes til forskerens kendskab til kulturfeltet. I denne forbindelse kan der henvises

til mine to tidligere forskningsundersøgelser som illustration på udtalelsen: undersøgelse af kvindelige forskere i den akademiske verden, og mødet med kvinder i Uganda. Kendskabet til kulturen i den akademiske verden havde rod i en selvbevægelse i dette felt, hvorpå visse antagelser og kulturmønstre kunne genkendes og gav mening. Hvorpå kendskabet til kulturmønstrene i Uganda fremstod vidt forskelligt, og basale antagelser ikke gjorde sig gældende. Selvom jeg i begge undersøgelser besad en position af den fremmede, var graden markant forskellig. I begge tilfælde forsøges der at skabe forståelse for noget andet end en selv. I henvisning til Bourdieu studiet og diskussion af deltagende og observator omhandlede dette netop en objektivisering af sig selv. På samme vis må den fremmede placere sig egen tænkning som et objekt i sammenspil med den nye kulturmønsters udtryk, for at skabe forståelse. Den fremmedes egen historie og kulturmønstre har ikke samme kraft til at tolke og forstå den nye kultur, og derfor indeholder tilnærmelsesproces komplikationer for den fremmede.

For det første er kulturens historie ikke en integreret del af den fremmedes biografi (Schutz 1975:136). Den fremmede har kun mulighed for at dele nutiden og fremtiden med den tilnærmende gruppe. I forskerens tilfælde kun nutiden i levede og umiddelbare oplevelser. Derved bliver den fremmede set fra den nye gruppe som – *et menneske uden historie* (Schutz 1975:136). Dette er en central betragtning som også kobles sammen med erkendelse af den anden. Den fremmede starter ud med at tolke det nye sociale miljø med sin egen commonsense – man møder feltet med sine fordomme. I forskerens tilfælde er det ikke undtagelse, selvom tilgang kan være åben eller teori baseret. For at kunne begå sig i et felt henviser de nye sociale mønstre til forskerens egen kulturmønstre, som giver mening i forskerens erfaringsverden – hvordan man begår sig, taler og i handlinger. Disse erfaringer udgør en del af et hvert menneskes identitet, og skaber den commonsense, der benyttes i hverdagslivet. Schutz benytter begrebet referenceskema, som netop beskriver de afprøvede opskrifter og commonsense. I dette nye kulturmøde vil den fremmede forsøge at skabe en forbindelse mellem de nye kulturmønstre til sit eget referenceskema for at skabe mening. Dette vil ifølge Schutz hurtigt vise sig at være utilstrækkeligt.

For det første opstår problematikken i opfattelse af kulturmønstre, som den fremmede medbringer fra sin egen hjemgruppes tolkningsmønstre, der er opstået i en uinteresseret iagttagers indstilling (Schutz:136). Dette hænger både sammen med Husserl begreb af den naturlige indstilling og Schutz anskuelse af, at livsverden tages for givet. Det er særlig i denne situation, at nødvendigheden af den moralske bevidsthed og refleksion findes centralt. For den fremmede er den nye gruppes kulturmønstre ikke længere en genstand for tænkning, men i stedet et segment af den verden, der skal beherskes gennem handlinger (Schutz 1975:136). Hverken forskeren eller den fremmede der søger fuld optagelse, kan altså ikke længere handle igennem en commonsense, og derved findes det

centralt at diskutere moralen. Den fremmede ønsker at ”gøre det rigtige” for at blive optaget, og på samme vis må forskeren indtage sådan et ønske, for at kunne tilnærme sig i sådan en grad, at det skaber mulighed for forståelse. Men fordi forskeren kun søger midlertidigt optagelse, kan forskeren ikke miste sig selv. Et eksempel for at understrege denne pointe kan der henvises til et feltstudie af rockerverden. Forskeren har på forhånd sine moralske idealer med sig – ikke at deltage i det kriminelle. Samtidigt kan forskeren ikke udtale fordomme for den nye gruppe, i det der vil skabes en distance der umuliggøre at skabe den nærhed, der kræves for at forstå dem. Men forskeren kan ikke deltage fuldt i denne gruppe, hvis tilfældet skulle være, at der forgik kriminalitet. Dette skaber en kompliceret situation, og kræver en moralsk bevidsthed og refleksion. Der henvises til figur 1.2 som netop har til formål at illustrere denne situation, hvor moralen afkræves i tre dimensioner; selvet, den anden og videnskaben. Til start vil den fremmede være tilskuer, men må indtræde i de nutidige handlinger for at opnå forståelse for kulturmønstrene (Schutz: 1975:137).

Dette betyder, at det nye kulturmønster vil få karakter af miljø.

”Dets fjernhed ændres til nærhed; dets tomme rammer indtages af levede erfaringer; dets anonyme indhold bliver til bestemte sociale situationer; dets færdige typologier disintegreres. Niveaulet for miljøoplevelse er med andre inkongruent med niveaulet for blot og bar tro om utilnærmede genstande; ved at gå fra det sidste til det første, bliver ethvert begreb der har sin oprindelse i udgangsniveaulet, nødvendigvis utilstrækkelig, hvis det anvendes på det nye niveau uden at blive omformuleret på dets betingelser” (Schutz 1975:137).

Citatet understreger nogle relevante pointer i kulturforskning og erkendelse af en anden kultur. Det omtaler netop tiden og gennemlevet erfaringers nødvendighed for at skabe forståelse for en anden kultur. I starten vil kulturen optræde for den fremmede med henvisning til egne referenceskemaer. Kulturen vil optræde for den fremmede uden hjemmegruppens commonsense. Men igennem handlingerne og den omformuleringsproces Schutz italesætter, skabes der en forbindelse mellem den fremmedes referenceskema og den nye gruppes. Centralt er Schutz pointe med, at det nye kulturmønster må omformuleres på dets betingelser.

For det tredje påpeger Schutz, at problemet for den fremmedes egen commonsense utilstrækkelighed er, at de ikke har de erfarede oplevelser med den nye kultur; *Den fremmede bliver imidlertid klar over den kendsgerning, at et vigtigt element ved hans tænkning som sædvanlig nemlig hans opfattelse af den fremmede gruppe, dens kulturmønster og dens måde at leve på ikke består den levede erfarings og sociale interaktions prøve (Schutz 1975:137).* Heri kommer den første rystelse af den fremmedes tillid til gyldigheden af hans vanemæssige tænkning. I denne situation vil udfaldet være anderledes for den fremmede og forskeren. For den fremmede indbefatter

dette tvivl og usikkerheden i det, den fremmede søger fuld optagelse. For forskeren er der bevidsthed om, at situationen kun er midlertidig. Men forståelsesproblematikken af den nye kultur har denne samme karakter for både den fremmede og forskeren som den fremmede.

For det første viser det sig at den fremmedes eget kulturmønster, opskrifter og tolkningsskemaer ikke er tilstrækkelige til at forstå den nye gruppens kulturmønsters gyldighed og mening. Den fremmede kan ikke blot opstille en transformationsformel mellem de to kulture, der muliggør at opstille alle koordinaterne i det ene orienteringsskema til den anden. Dette mener Schutz gælder af følgende grunde.

Schutz beskriver det således: *For det første forudsætter ethvert orienteringsskema, at den der bruger det, betragter den omgivende verden som grupperet omkring ham selv, der står som dens centrum. Den som med held vil bruge et kort, må først og fremmest kende sit sted med hensyn til to ting: dets placering på jorden og dets afbildning på kortet. Anvendt på den sociale verden betyder dette, at kun medlemmer af ingruppen, som har en bestemt status i dens hierarki og også er klar over den, kan bruge dens kulturmønster som et naturligt og pålideligt orienteringsskema (Schutz 1975:138).*

Dette citat beskriver ikke kun den fremmedes status men også selv kulturforskningens komplikationer i at forstå en anden kultur. Som den fremmede fremstår den andens kulturmønster ikke som naturligt og pålideligt på første hånd. Det kræver en åbenhed i at forstå dens mening ud fra betingelser, og samtidig italesætter Schutz anskuelse en direkte kontakt og forbindelse til den anden i kulturen. Den fremmede/ og forskeren kan ikke betragte sig selv som sit sociale miljø centrum, hvis der ønskes forståelse (Schutz 1975:138).

For det andet opstår vanskeligheden i, at må omsætte den nye kulturs udtryk til sin hjemgruppes kulturmønster – hvis der overhovedet findes tolkningsækvivalenter. Hvis de findes må det oversatte udtryk forstås og huskes i gentagelsen; ”*de er for hånden men ikke på hånden (Schutz, 1975:138-139)*” Det vil først være efter at have skabt en vis viden, at den fremmede kan begynde at antage det nye kulturmønster som et udtryk for sin egen tænkning. I den forbindelse kræves det ikke den samme gyldighed for forskeren som for den fremmede, der søger fuld optagelse. Men det kræver stadig en vis grad af omformulering af forskeren – både med henblik på at opnå nærhed og forståelse for den anden. For at illustrere dette inddrages en anden nærliggende oplevelse fra Uganda som beskriver dette. I flere af Uganda stammefolks grupper er det normen, at kvinderne sidder på jorden (højde), hvor mændene er placeret på stole eller bænke. Dette er en markering i hierarkiets forskel mellem mænd og kvinder. I mine besøg blandet disse stammer blev jeg placeret i højde med mændene på en stol. Jeg var den fremmede – men jeg var også gæsten. I egen

kulturmønster og moralske ståsted fandt jeg dette problematisk. Men som den forsker der ønskede at skabe nærhed og ikke såre den andens udtryk på gæstfrihed og respekt, måtte jeg placere mig på stolen. Alt andet ville have et negativt udfald. Havde jeg sat mig på jorden, ville det være et udtryk og en ikke accept af deres gæstfrihed, og havde jeg tilbudt pladsen til kvinden på jorden, ville jeg have udsat hende og måske have såret dem ved at vise respektløshed for deres gestus. På sin vis krævede det, at jeg accepterede dette kulturmønster på trods af, at jeg forud modsiger mig dette handlingsudtryk. Derved fremkommer udtrykket - de er for hånden men ikke i hånden. Jeg havde viden pga. af samtaler med bl.a. min kollega, som forklarede handling og forventning til mig som den fremmede og gæst.

En anden central vanskelighed ved kulturmødet er sproget. Denne vanskelighed kan i samme grad variere over kulturfeltet forskeren indtræder i, ift. om det er et kendt oprindeligt sprog eller et fremmed sprog. I Uganda findes 150 stamme sprog, samt de to officielle sprog Lungda og Engelsk som læres i skolen. Langt fra alle kunne tale engelsk, og derfor betød det, at en tolk skulle være tilstede i samtalerne med kvinderne, jeg mødte i organisationen. For andre var engelsk deres første sprog og de talte det flydende og let. Engelsk som mit det andet sprog betød at, der var visse tilfælde, jeg selv skulle lede efter det rigtige ord til at forklare mig. Det skaber en usikkerhed i, om ordets betydning bliver oplevet på samme vis i samtalen. Schutz beskriver bl.a. også sproget diskurser, koder, bibetydninger, teknisk udtryk, idiomer og dialekter som enhver samfundsgruppe indeholder (Schutz 1975:140-141). Dette kræver igen en tidslighed i rummet til at erfare og tillære sig sprogets kulturelle meninger i situationen.

Den særlige kendsgerning for den fremmedes situation er, at handling foretages ud fra subjektiv sandsynlighed frem for en objektiv chance. Skildringen mellem den objektive og subjektive præciser Schutz således: *"Chancen for at opnå det ønskede standardresultat ved at anvende er med andre ord objektiv; det vil sige åben for enhver, det opfører sig som den anonyme type, der krævet af opskriften."* (Schutz 1975:140) Den handling kan foretages af den, som kender til kulturmønstrenes opskrifter og common-sense. For den fremmede med den manglende gennemlevet erfaring, kan dette ikke foretages, og derved bliver handlingerne af subjektive udtryk:

"For den fremmede garanterer kulturmønster hos den gruppe, han nærmere sig, imidlertid ikke en objektiv chance for succes, men snarere en ren subjektiv sandsynlighed, som må kontrolleres skridt for skridt, det vil sige, at han må sikre, at de løsninger, der foreslås af det nye skema, også vil frembringe den ønskede virkning for ham i hans specielle position som udenforstående og nytilkommen, som ikke har fattet kulturmønstret, men som er temmelig forvirret over dets inkonsistens, mangel på sammenhæng og klarhed." (Schutz 1975:140)

Denne kendsgerning har en central kobling til den moralske bevidsthed og refleksion som en nødvendighed. I Kants optik kan mennesket netop ikke kende virkeligheden fuldkommet og forudsige resultaterne af handlingerne fuldkommen. Særlig i den fremmedes situation må dette gøre sig gældende. Det moralske må trækkes frem ved forskerens pligt og ønske om at gøre det moralske rigtigt. Samtidigt understreger Schutz anskuelse, at handlingerne må kontrolleres skridt for skridt, hvilket kræver en bevidsthed om handlingerne og refleksion over deres virkninger. Dette leder videre til Løgstrups mere intuitions moral samt den etisk fordring med henblik på at bidrage til den nødvendige tillid i relationen mellem forskeren og den anden. Den fremmede må *definere situationen* p.g.a det manglende kendskab til kulturmønsteret, og spørger ind til dens *hvorfor* (Schutz 1975:141). Denne tilgang er særligt kendetegnet ved de forstående videnskabsteorier. I fænomenologien søges der efter forståelse for, hvordan fænomenet optræder for bevidsthed. Denne anskuelse understreger altså nødvendigheder af at undersøge gennem at nærme sig den andens bevidsthed for at opnå forståelse for en kultur. Endvidere understreger den også at vise, at hvis dette ikke er tilfældet, bliver det forskerens subjektive øje, der italesætter den nye kultur ud fra forskerens eget blik og kulturmønster. Det er netop det videnskaben har forsøgt at undgå, ved at diskutere den objektive sandhed og metodiske tilgang. Denne diskussion vil blive udfoldet og reflekteret nærmere over i efterfølgende afsnit.

Som afrunding på den fremmedes situation italesætter Schutz to fundamentale træk, som forskeren både har, og burde beskæftige sig med. Fordi at den fremmede ikke kan søge ly i det nye kulturmønster, p.g.a. det manglende kendskab fremtræde forskeren stadig som den fremmede. Dermed udtaler Schutz, at der er to fundamentale træk ved den fremmedes som tildeles af den nye kultur gruppe: (1) *den fremmedes objektivitet*. Dette træk opstår fordi den fremmed har tilbøjelig til at vurderer den nye kulturgruppe ud fra hjemmegruppens standarder, end behovet for at undersøge fuldt ud de nye kulturmønster fuldt ud. (2) *hans tvivlsomme loyalitet*, tildeles den fremmed fra den nye kulturgruppe, fordi at den fremmed viser sig uvilje eller ude af stand til at fuldstændig erstatte sin hjemgruppes kulturmønstre med de nye.

Schutz diskussion af den fremmedes situation åbner op og skaber flere tankestrømme. For det første hans anskuelse af tilnærmelsesproces, hvori den fremmede må erhverve viden ved erfaring i, at kunne begå sig i det nye kulturfelt. Dette må på samme vis gøre sig gældende, for forskeren der ønsker, at skabe tilstrækkelig nærhed for at muliggøre en forståelse for kulturen. På trods af, at forskeren ikke søger fuld optagelse, befinder forskeren sig i sammen situation som den fremmede, hvor forskerens egen kulturmønster ikke længere viser sig gældende i at forstå. Det giver forskeren en position af objektivitet, som kan være til gavn for forskeren i betragtninger og analysen af kulturen, idet forskeren står udenfor de følelsesmæssige bindinger, og ikke på samme måde er

underlagt kulturmønster. På den anden side bidrager objektivitet til en distance, som betyder at kulturmønstre stadig vil fremstå usammenhængende og uklare. Schutz diskuterer denne omformuleringsproces mellem hjemmegruppens kulturmønster og den nye kulturmønsters tolkningsskema og meninger. For den fremmede betyder det, at det nye kulturmønster må integreres i sådan en grad, at det nye kulturmønster bliver den fremmedes common-sense tænkning.

”Hvis denne undersøgelse lykkes, så vil dette mønster og dets elementer for den nyttilkomne blive en kendsgerning, en uanfægtet levemåde, et ly og en beskyttelse. Men da er den fremmede ikke fremmed længere, og hans specielle problem løst” (Schutz 1975:144).

For forskeren er ønsket ikke at løse dette problem, da tilstedeværelse i kulturen kun er i et bestemt tidsrum. Dette ønske skaber dog et moralsk dilemma mellem nærheden og distancen. Distancen må så bibeholdes med hensyn til videnskabens idealer. Kants diskussion af den formelle logiks præmisser må gøre sig gældende i al videnskabelig diskussion og vurdering. Følelserne kan ikke være styrende for videnskabens udsagn. Men samtidig er nærheden nødvendig for at forstå. Selvom Løgstrup mener, at man står med den andens liv i hænderne, og i den etiske fordring må handle uselvsk, er dette ikke rent muligt for forskeren i forskningsøjemed. Den anden er et middel til at skabe forståelse for kulturen. I hvilken grad nærheden skabes med den anden i situationen, må kræve en moralsk bevidsthed for forskeren. Forståelse og erkendelse af den anden forlanger moralsk bevidsthed, fordi erkendelsen af den anden kræver en nærhed, hvor denne nærhed må ses som moralsk. Nærheden skaber det moralske dilemma, fordi forskeren må bevæge sig imellem dimensionerne af morale i videnskabens ideal til sig selv og den anden.

Hans-George Gadamer diskuterer bevidsthedens og åbenhedens nødvendighed i forholdet til erkendelse. De overstående refleksioner medbringes videre til Gadamer's begrebsunivers til at udfolde og diskutere nødvendigheden af en moralsk bevidsthed og selvrefleksion.

Fordommens alttilstedeværelse

Hans-Georg Gadamer hovedværk *Truth and Method* (1960) inddrages til at udfolde undersøgelse af nødvendigheden af den moralske bevidsthed og refleksion i forhold til erkendelse af anden kultur. Gadamer bliver placeret i den filosofiske hermeneutik tradition (Berg-Sørensen 2013:223). Her er det centralt at markere, at Gadamer diskuterer og kritiserer den klassiske Dilthey's hermeneutik. Kort nævnt, mener Gadamer, at der er et særligt problem med hermeneutikkens manglende ontologiske diskussion og sandheds diskussion. Allerede i indledning til værket påpeger han sin kritik og formål med sit værk.

“It seems to me, however, that the one-sidedness of hermeneutic universalism has the truth of a corrective. It enlightens the modern viewpoint based on marking, producing and constructing concerning the necessary conditions to which that viewpoint is subject (Gadamer 1993)”

I Gadamer's optik er mennesket et fortolkende væsen og som sådan indlejret i verden, gennem ønsket at forstå. Med fortolkning menes ikke metodisk regelfølge for at skabe viden, men snarere i refleksion som Heidegger diskuterer i det refleksive blik rettet mod menneskets væren. Netop menneskets væren er en central diskussion i Gadamer's værk. Selvom flere efterfølgende har placeret Gadamer som filosofisk hermeneutikker, placerer han selv sit værks metode som fænomenologisk:

“It is true that my book is phenomenological in its method. This may seem paradoxical inasmuch as Heidegger's criticism of the transcendental inquiry and his thinking of “the turn” from the basis of my treatment of the universal hermeneutic problem. But I think that the principle of the phenomenological demonstration can be applied to this term of Heidegger's, which at last reveals the hermeneutic problem. I have therefor term “hermeneutics” (which the early Heidegger used) not in the sense of methodology but as a theory of the real experience that thinking is (Gadamer 1993: Foreword to the Second Edition; xxxvi).

Dette citat inddrages for, at belyse den røde tråd gennem teoretikernes perspektiv på trods af andres placering af Gadamer indenfor den hermeneutiske tradition. Derudover understreger det Gadamer's anskuelse på menneskets væren og hans hensigt i værket. Gadamer tager udgangspunkt i mennesket væren. Ifølge Gadamer møder mennesket altid verdens fænomener, som der forsøges at få mening ud af gennem fortolkning med begrebet forforståelse. Med forforståelse mener Gadamer, at mennesket ikke er blankt, men fuld af erfaringer, der medbringer denne forforståelse til et givent fænomen. Dette kalder han en erfaringshorisont (Gadamer 1993:245-247). Erfaringshorisonten skabes gennem erfaringer fra livsverdenen, som mennesket gør over tid. Derved bliver et ukendt fænomen betragtet og tolket ud fra disse forforståelser.

“In contrast to the mere givenness of phenomena of objective consciousness, a givenness in intentional experiences, this reflection constitutes a new dimension of research. For there is such a thing as givenness that is not itself the object of intentional acts. Every experience has implicit horizons of before and after, and finally fuses with the continuum of experiences present in the before and after to form a unified flow of experience (Gadamer 1993:245).

Citatet har flere relevante pointer ift. forståelse. For det første påpeger det denne erfaringshorisonts virkning – at intet fænomen mødes uden en forforståelse og erfaringshorisont. Samtidigt italesætter

Gadamer denne konstante strømning af erfaringer, som udvider horisonten. Dette kan kobles sammen med Schutz betragtning af, at forståelse af en kultur kræver erfaringer givet i situationerne og rummet. Forskningsidealet må være at udvide sin horisont og forforståelser i mødet med den anden. Alene af den grund, at der ikke bedrives videns produktion, hvis viden kun stammer fra forskerens egen erfaringshorisont. Derudover tildeler Gadamer historien en central betydning. Mennesket er indlejret og født i en konkret historiesammenhæng med fortolkninger der er i spil, og i dette skal mennesket skabe sine erfaringer. Endvidere følger Gadamer Husserl begreb intentionalitet som givet i hvert møde med fænomen. Bevidstheden er altid rettet mod noget, og forsøger at tolke og forstå ud fra denne erfaringshorisont. I forlængelse af dette diskuterer Gadamer begrebet fordomme som en del af menneskets væren, der altid er tilstedeværende. Fordomme har ikke altid karakter af at være negative eller onde – men skal forstås som for (før)- domme.

“Actually ”prejudice” means a judgment that is rendered before all the elements that determine a situation have been finally examined. (...) Thus “prejudice” certainly does not necessarily mean a false judgment, but part of the idea is that it can have either a positive or a negative value (Gadamer 1993:270)

Dette betyder at forskeren på forhånd har fordomme i indtrædelsen af kulturfeltet. I denne anskuelse findes den moralske bevidsthed central, og Gadamer italesætter selv et behov for en selvbevidsthed, således at fordommene ikke er styrende for forståelse (Gadamer 1993:269). Det betydningsfulde for den moralske bevidsthed må være fordommenes udtryk af positive og negative værdi. Begge vil menes at kræve en moralsk bevidsthed. Mohanty har et eksempel der kan belyse dette. Hun kritiserer den vestlige feminisme for implicit at placere dem selv som centrum, og dette skaber en problematiseret fortælling om tredje verdens kvinder. Det er dog vigtigt at understrege, at Mohanty påpeger kategorisering af kvinder som en sammenhængende størrelse samt den metodiske tilgang som det afgørende. Samtidig er generalisering af kvinderne på tværs af kultur, der i metoden kommer til at udgøre en universalisme, der er ifølge Mohanty er særligt problematisk. Det er den aritmetiske metode (af græsk: arithmetiké, læren om tal) hun diskuterer i citatet: *”Den første type beviser universalisme gennem anvendelse af en aritmetisk metode. Argumentet er følgende: Jo flere kvinder der bær slør, jo mere universel er adskillelsen mellem kønnene og kontrollen over kvinderne. På lignede vis resulterer en sammentælling af en række forskellige, fragmenterede eksempler fra en række forskellige lande tilsyneladende i en universel kendsgerning. For eksempel bærer muslimske kvinder i Saudi-Arabien, Iran, Pakistan, Indien og Egypten alle en eller anden form slør. Ergo, lyder argumentet, er kønskontrol af kvinder en universel kendsgerning i de lande, hvor kvinder bære slør (Mohanty 2007:18).*

Mohantys pointe er, at kvinder i en kvantificering fratages enhver form for subjektivitet og historie. De bliver slået sammen til en ensartet sammenhængende kategori af kvinder. Citatet inddrages fordi Mohantys diskussion kan benyttes til at udfolde diskussion og refleksionen over den moralske bevidsthed nødvendighed. For det første ses problematikken i, hvis forskeren placerer sig selv som centrum for forståelse. Dette bidrager Schütz' diskussion af den fremmede til at udfolde. Gennem at placere sig selv i centrum skabes der ikke en forståelse af den anden men i stedet kun en diskussion relateret til forskerens egen personlige kulturmønsters perspektiv. Moralsk set, ifølge Løgstrup, møder man ikke den anden i en uselvsk fordring. I stedet kommer dommen ind. Her kan Gadammers fordomme netop sættes i spil. Hvis fordommen er sand, at en kultur undertrykker kvinder via sin tilsløring, kan denne konklusion hverken logisk, fænomenologisk eller moralsk videreføres som en sandhed til en anden kultur. Mohantys pointe med at kvinderne fratages deres subjektivitet, og historien kan ikke antages at, være videnskabelig i fænomenologisk perspektiv eller moralsk. Den anden bliver ikke set som et menneske, men derimod gøres sløret til et objekt, der får tildelt denne særlige betydning. Fordommen sættes ikke i spil og bliver undersøgt. Den symbolske værdi sløret tildeles, undersøges ikke på dens kulturelle og historiske præmisser - og derved fortsætter fordommen med at være af før-videnskabelig karakter. Dette er et eksempel på, hvordan negative fordomme kan være styrende for erkendelse, og den fortælling der skabes om en kultur. Den fortælling har konsekvenser for de mennesker, der falder ind under den kulturelle fortælling. Her kan der henvises til eget feltstudie i Voldsmose, hvor undersøgelsen omhandlede følelsen af at være den fremmede. I dette feltstudie talte jeg bl.a. med fem unge kvinder, der alle gik på universitet, talte tydelig dansk og alle bar tørklæde. De oplevede, at mange danskere dømte dem som undertrykte, alene af den grund de bar tørklæde. Selvom de alle kraftigt italesatte, at det var deres eget valg uden tvang fra deres familie, troede nogle ikke på den refleksive bevidste beslutning om at bære tørklædet. Den negative fordom hænger sammen med en ugyldighed i det, at den ikke indfanger en mening, i det den prøver at udtale sig om – *”the negative consequence depends precisely on the positive validity, the value of the provisional decision as a prejudgment, like that of any precedent”* (Gadamer 1993:271).

Gadammers fordomme er en betingelse i det menneskelige væren, og som noget vi ikke kan løsrive os fra. Den metodiske tilgang være en åbenhed i, at sætte dem i spil. Derved er selvrefleksion en nødvendighed for at skabe forståelse for den anden og samtidigt opstår selv-refleksionen i mødet med den.

”Self-understanding occurs through understanding something other than the self, and includes the unity and integrity of the other. (Gadamer 1993:97)

For at sætte fordomme i spil påpeger Gadamer dialogen som relevant metodisk tilgang, i at revidere fordommens karakter fra det negative til positive. Dialogen skaber muligheden for forståelse.

“Conversation is a process of coming to an understanding. Thus it belongs to every true conversation that each person opens himself to the other, truly accepts his point of view as valid and transposes himself into the others to such an extent that he understands not the particular individual but what he says. What is to be grasped is the substantive rightness of his opinion, so that we can be at one with each other on the subject.” (Gadamer 1993:385)

Dette citat understøtter nødvendigheden af tilgangen i at være åben (fordomsfri). Åbenhed for den anden og forsøge at sætte sig i den andens perspektiv for at kunne forstå og skabe viden om den anden. Denne metodiske tilgang hænger sammen med Løgstrup etiske fordring i den forstand, at de sociale normer ikke er vejledningen, men det er i relation til den anden og med den anden, at den etiske fordring er mulig. Gennem dialogen skaber den mulighed for forståelse, der også betyder større mulighed for at handle moralsk for den anden. For at dialogen er mulig, må der være en tænkning tilstede i forskeren. Tænkningen om hvordan ordet og mening deri fremstår for forskeren selv, for at viderebringe denne betragtning i dialogen. Derved kan der spørges ind til den andens betragtning, for at sikre forskerens egen betragtning har en sammensmeltning med den andens tildelte mening.

”As the art of asking questions, dialectic proves its value because only the person who know how to ask questions is able to persist in his questioning, which involves being able to preserve his orientation toward openness. The art of questioning is the art of questioning ever further –i.e., the art of thinking. It is called dialectic because it is the act of conducting a real dialogue (Gadamer 1993:367).

Dermed er dialogen dialektisk, fordi det er proces mellem forskeren og den anden i tænkningen og mening i sproget. Refleksionen og bevidstheden om tænkning er erkendelses proces både i den indre forstand af forskeren selv og samtidigt erkendelses om den anden. For at uddybende denne diskussion af nødvendigheden af selvrefleksion og tænkning inddrages Jean-Paul Sartre begreb pre-refleksiv cogito. Kort kritiserer Sartre Descartes formulering i sætning: ”Jeg tænker, derfor er jeg”.

“He objects that in Descartes formula – “I think, therefore I am”- is not actually the consciousness which thinks. Instead we are dealing with a secondary activity. Similarly, says Sartre, Descartes has confused spontaneous doubt which is a consciousness with methodical doubt which is an act (Sartre 1992:5)

Dermed mener Sartre, at det ikke kun er at tænke for at handle i frihedens ånd. I stedet må der være en refleksiv tænkning om tænkningen. Han præciserer det således:

“Consciousness of an object is consciousness of being consciousness of an object” (Sartre 1992:6)

Sartres tanker om den pre-refleksive cogito omhandler menneskets væren eller intet /ej i henhold til frihed. For at væren er frit, må den pre-refleksive cogito proces opstå. Altså en tænkning om tænkningen selv, bevidsthed om bevidstheden. I samme tråd kan det kobles på moralen. For at handle moralsk er det ikke nok, at forskeren tænker moralsk men nødvendigt, hvordan forskeren refleksivt bevidst tænker moralsk tænkning. Det er en erkendelsesproces, der kan følges i tråd med Kants pointe om det hypotetiske imperative og det kategoriske imperative. Mennesket kan ”tro” at de handler moralsk ud fra sociale normer, der er tillært i kulturen, men det kan kun være en moralsk handling, hvis de handles gennem fornuften og den gode vilje uselvsk.

For at den forståelse om den anden skal opstå, kan forskeren ikke være styret af sine fordomme og kulturelle mønstre men må ”sætte sig fri” i en bevidst refleksiv tænkning om sin egen tænkning. Det betyder at muligheden for at stille sig åben og den andens perspektiv, kan få plads til forståelsen.

Erkendelsens krav

Dette afsnit opsamler de overstående diskussioner og reflekterer videre over erkendelsens krav. De centrale anskuelser fra Schutz og Gadamer sættes i spil i den ontologiske position, samt morale refleksionerne i Kants og Løgstrups betragtninger. Erkendelsens krav har gennem dette to dimensioner; den videnskabelige erkendelses krav og den moralske erkendelse.

Det videnskabelige erkendelses krav skal forstås i refleksionerne over hvordan der kan skabes forståelse om den anden og kulturen. Den moralske erkendelses reflekterer over den bevidsthedsmæssige erkendelse dette speciale udtaler er nødvendig.

Subjektets nærvær

Det første krav henviser til subjektets nødvendige tilstedeværelse og nærhed i forskning og feltet for, at muliggøre at der overhovedet kan skabes forståelse for den anden. I det videnskabelige perspektiv i sammenspil med Kants erkendelsesteori betinger erkendelse, at objekterne må forstås gennem et subjekt. Det er ikke muligt, at skabe forståelse af tingene i sig selv – kulturen som et objekt i sig selv. Schutz diskussion af den fremmede understøtter denne betragtning. Hvis forskeren kun stiller sig udenfor kulturen og ikke møder den anden, vil fænomenerne som fremtræder i

kulturen udelukkende optræde gennem forskerens egen bevidsthed og perspektiv af de kulturelle mønstre. Derved skabes der ikke forståelse af den anden, men kun af forskerens eget perspektiv og de forhold som her er centrale. Denne problematik og kravet om subjektets tilstedeværelse og nærhed, kan knyttes sammen med Løgstrups udtalelse om, at man står med den andens liv i hænderne. Kan det være moralsk, at udtale sig om den anden uden at egentlig møde den anden? Hvis mødet ikke finder sted via kærlighed og sympatien som Løgstrup italesætter, bliver billedet af den anden skabt uvilkårligt ud fra ens eget øje. Den kulturelle fortælling forskeren konstruerer om den anden, indeholder magten til at definere den anden – og hvor ligger så den etiske fordring, hvis forskeren aldrig møder den anden?

For at vende tilbage til Schutz diskussion af den fremmedes situation fremstår den anden kultur som usammenhængende og uklar, hvis der ikke skabes erfaringer og oplevelser i rummet sammen med den anden. Det bringer specialet videre til den næste krav.

Tiden og rummets betingelser

Dette krav har en stærk relation til kravet om subjektet tilværelse i forskningen. Derudover kan der trækkes en argumentation tilbage til Kants erkendelsesteori ift. begrebet a priori. Tid og rum er en a priori anskuelsesform, fordi menneskets erfaringer og erkendelses altid er betinget af tid og rum. Mødet mellem forskeren og den anden er situeret i tid og rum. De udsagn forskeren skaber i forskningen af den anden kultur er betinget af den tid og rum. Forskeren/mennesket kan ikke løsrive sig fra tiden og rummet og derved er det betinget. Pointen med tid og rum har også en moralsk dimension, som der kun kort benævnes her, men vil videre diskuteres i efterfølgende afsnit. Fordi forskeren er betinget af tid og rum, menes dette også at kræve en moralsk diskussion af udsagn om kulturen. Kultur er i bevægelse gennem mennesket og menneskerne i den – de er ikke fastlåste objekter. Derfor vil forskning af den anden altid være et øjeblikks forståelse. Dermed ikke sandt, at forskning ikke kan opnå en forståelse, men netop kravet om en bevidsthed, at det altid er i bevægelse betinget af tid. Endvidere har rummet også betydning for udsagn om kulturen. Som nævnt indeholder en hver samfundsgruppe kulturmønstre i sin gentagelse og fastholdelse, men samtidigt altid er i bevægelse, fordi det er levede subjekter der handler i rummet. I den forståelse, hvis der laves en bred kultur forskning af for eksempelvis Ugandas kvinder, må udsagnene være betinget af det rum man møder dem – og ikke gøre sin gældende i hele landets rum. Her kan inddrages egne erfaringer fra Uganda. Den rumlige betingelse var praktikplads *Action Aid* i Mubende, hvor kvinderne opsøgte organisationen fra distriktet Mubende. Møderne med den anden, var også betinget af det samme ønske om hjælp til noget. Det har en betydning for den forskning

der blev skabt. Hvis fordømmen om, at alle kvinder i Uganda behøver hjælp (offer) var styrende, ville denne fordom ikke have indfanget den anden modbevægelse i Uganda. Selvom erfaring var, at kvinderne behøvede hjælp i deres hverdagsliv – var der også andre kvinder i landet der gik under en ny term: *growing wings*, som netop refererede til kvindernes empowerment (selvstændighedsgørelse). Dette beskriver også den bevægelse der ses en kulturen.

Ligeledes påpeger Schutz i sin kultur tilnærmelses forståelse, af subjektet er betinget af tid og rum for, at kunne erhverve sig erfaringer der skaber forståelse for den anden. Nærhed i tid og rum er et krav for erkendelse, og samtidigt også moralsk ifølge Løgstrups betragtning hvis den etiske fordring skal være tilsted.

Dialogens forståelsesmulighed

Dialogens krav er i tæt relation til kravet om subjektets nærvær for mulighed af forståelse, fordi viden om verden kun kan opnås gennem et subjekt, indtræder dialogen som en nødvendig metodisk tilgang til at forstå den anden. Et eksempel til at illustrere det er manden der hugger træ. Mennesket der betragter kan via fornuften og erfaring konkludere, at manden må hugge træ for at få brænde, så huset kan varmes op og maden laves. Denne konklusionen viser kun menneskets sin egen fordom, der tildeles den andens handling mening. Måske hugger manden træet for at afregere eller for at skabe et møbel ud af træet. Mulighederne for mening i handling er mange – og kan kun forstås, hvis mennesket spørger manden. På samme vis kan illustration af to mennesker, der står på hver side af et symbol, der fremviser 9/6 skrevet på jorden. De kan i uendelighed diskutere, hvilken betragtning der er rigtigt – ingen af dem har svaret. I stedet må man spørge mennesket, der har skrevet tallet, for at kunne udtale sig om symbolets sandhed. Dialogen er central for at forstå den anden.

I Gadamer's optik er mennesket kastet ind i historien, og dermed findes der en meningssammenhæng mellem fortid og nutid. Der er en historisk horisontsammensmeltning. Vi kan ikke frigive os fra fortiden, vi lever i historien, og i fortolkningen fortolker vi noget, der allerede har været oppe til fortolkning. Denne effekt kalder Gadamer for *virkningshistorien*, hvilket betyder, at et bestemt fænomen spiller ind i nutidens erfaringshorisont, i kraft af de meninger der er knyttet til. Hvilket igen henviser til udsagnet om, at mennesket er kastet ind i historien, som indgår i egen erfaringshorisont. Uden den direkte kontakt til fortiden, er de aktive i nutiden pga. af meningen og fortolkningen, der allerede har fundet sted. Derved må arbejdet med at fortolke igen henvise til en bevidsthed om egne fordomme og selvforståelse. Fordi forskeren kan være udenfor den historiske horisontsammensmeltning, som i tilfældet med Uganda, er forskeren et menneske uden historie for den anden. Den form af et menneske uden historie diskuterer Schutz bl.a. gennem at dialogen er en mulighed for at nå ind til den mening, der er skabt gennem historien i fortiden og nutiden. Samtidigt

giver dialogen muligheden for at kunne sætte sig i den andens betragtning og omfavne den andens erfaringer.

“To understand what a person says is, as we saw, to come to an understanding about the subject matter, not to get inside another person and relive his experiences (Erlebnisse). We emphasized that experience (Erfahrung) of meaning that takes place in understanding always includes application.” (Gadamer1993:383-384)

Citatet understreger igen åbenhed som en tilgang til at forstå den anden. Gadamer ser kunsten at stille spørgsmål i dialogen, som en tilgang for at kunne forstå den andens erfaringshorisont og mening (Gadamer 1993:367-369). Dette kræver igen denne bevidsthed og reflektive tilgang om forforståelse og fordomme, for derved at kunne udvise åbenhed overfor enten viden om et fænomen, meningsdannelse eller forståelse af den anden i dialogen.

Moralen og refleksionens nødvendighed

Dette afsluttende kapitel har med formål, at opsamle de overstående afsnits centrale diskussioner og refleksioner for der efter, at sætter dem i spil konkret mod specialets undring om nødvendigheden af en moralsk bevidsthed i kulturforskning. Undersøgelsen har gennemgående haft hensigten, at belyse forskerens særlige situation der finder sted i kulturmødet. Dermed også forskeren menneskelige væren. Netop subjektet som adgang til forståelse og videns produktion har været det centrale perspektiv. Derfor starter argumentationen for nødvendigheden om en moralsk bevidsthed i refleksionen og diskussion af den videnskabelige ontologiske og metodiske tilgange af objektivitet og dens modsætning subjektivitet. Efterfølgende bringes denne diskussion videre til Kant og Løgstrups moral univers i sammenspil med illustrationen af de tre dimensionale antagelse af moralens afkrævning; jeget, den anden og videnskaben. Afslutningsvis udfoldes refleksion over en moralsk formidlings bevidsthed.

Objektivt vs. subjektive

Diskussion af objektiv vs. subjektiv tilgang kan ledes tilbage til det ontologiske ståsted som specialet indtager som udgangspunkt. Argumentationen for den ontologiske position har kobling til moralske formuleringer af Kant og Løgstrup. I Kants betragtning af et menneske ikke blot må betragtes som et middel men også som et formål i sig selv, og Løgstrup anskuelse af at den enkelt står med den andens liv i hænderne. Dette er gennemgående blevet sat i forbindelse med kulturforskning – fordi det netop omhandler menneskers væren i og til verden. Derved må den

ontologiske position indeholde ønsket og stræben efter at forstå den anden, frem for blot at forklarer den anden. Desuden understøtter Kants erkendelsesteoretiske diskussion dette valg. Fordi at verden i sig selv ikke er mulig at forstå, og at al viden og erkendelse kun er mulig at opnås gennem et subjekt. Dette leder videre til en anden central refleksion – forskerens væren.

Ingen forsker er hverken rent menneske eller ren forskere (objektiv) i sin forskning. Denne tanke menes, at kunne viderebringes i en hver anden diskussion og perspektiv. Der er altid et menneske bagved og i forskningen. Et menneske der udvælger, analyserer, tolker og betragter fænomener der ønskes at skabe viden om. Selvom den videnskabelige tilgang har karakter af forklarende, kvantitative og med statistiske udtryk, er der stadigvæk et menneske bagved hvor tilgangen netop er betinget af det perspektiv man antager, og de valg man tager. Dermed ikke sagt, at en større grad af objektivitet end dette specialet har tildelt plads, ikke kan benyttes til at skabe viden. Denne diskussion vil ikke uddybes nærmere, da det i sig selv er en bred refleksion og forlanger sit eget projekt. Men udtalelsen om, at bagved en hver forskning står et menneske, må fastholdes som en sandhed. Intet valg er tilfældigt. Ingen bog skriver sig selv. Dette betinger centrummet for dette speciales undersøgelse af forskerens væren i kulturmødet, for at reflektere over nødvendigheden af en moralsk bevidsthed.

Refleksionen af det menneskelig væren tager sit udgangspunkt i fænomenologiens univers med tilhørende teorier i Husserl, Schutz og Gadamer. De beskriver alle, at menneskets væren indeholder en naiv naturlig indstilling med fordomme, forståelse til verdens fænomener, og som er det der ønskes at forstå. Forskeren selv kan dermed ikke undvige og undsige sig selv i mødet med den anden. Det kan være muligt, at idealet epoché kan indtages som metodiske tilgang til at skabes forståelse for et fænomen. Af følgende grunde kaldes epoché et ideal, som en stræben hen mod en bevidsthedsgørelse i tilgangen til fænomenet. For det første, som forstås i videnskabelig forstand, udvælges et perspektiv, et konkret forskningsfelt og undring. Dette valg er ikke objektivt og har et bagvedliggende menneskes ontologiske og epistemologiske position, og her en forestilling om hvad videnskab er og bør være. Denne position kan være bevidst eller ubevidst, gennem at man bare følger traditionen indenfor ens felt. I kulturforskning må forskeren også møde den anden – ifølge Løgstrup for at den etiske fodring er tilsted, og i Kants optik med at se den anden som et formål i sig selv. Det betyder at forskeren skal være i tiden i det fysiske rum. I rummet og samtalen udleverer den enkelt sig selv. I hvilken grad forskeren udleverer sig, må være op til den enkelte afgøre. Dette knyttes sammen med Løgstrups anskuelse. Specialet argumenter ikke for, at forskeren skal udleverer sig selv i sådan en grad at alle ens meninger, drømme og forestillinger bliver gjort til kende for den anden. Men det kan ikke undgås, at udlevere og tilkendegive noget af sig selv for den anden hvis forståelse skal kunne skabes. Dette hænger også sammen med Schutz diskussion af den

fremmedes situation. Fordi at det nye kulturmønster fremstår som usammenhængende, delvist klar og modsigende er det ikke kun nødvendigt, at skabe gennemlevede erfaringer for forskeren for at forstå, men også i dette at indgå i dialog og sætte sine fordomme i spil. Denne nødvendighed oplevede jeg selv som særlig central i Uganda. Det var ikke nok at jeg forsøgte at afkode deres kulturelle mønster og handlinger, i at referere til mine egne kulturmønstre. Det var nødvendigt at sætte observationer og betragtninger i spil i dialogen for, at både sikre at afkodning var meningsfuld og skabe forståelse der ville udvide horisonten. I denne proces sker udleveringen. Selve udleveringen varierede i forskellige møder med den anden. For det er balancegang mellem nærhed og distance. En af mine kollegaer inviterede mig bl.a. hjem til filmaften, på visit hos sin familie og på frokost. Ikke kun til en oplevelse, men hun inviterede mig i stor udstrækning også ind i sit følelsesliv; fra knuste hjerte til forelskelse, fra barndommens minder til fremtidens håb. Hun blev min ven. Men det er en balancegang mellem nærhed og distance. Jeg var selv i tvivl om hvorvidt jeg skulle lukke hende i mit følelses univers. I den forstand at forsøge at bibeholde en vis distance, således følelser ikke overtog min hensigt og udsagn om Uganda. Fordi der var en oprigtigt venskabelig forbindelse mellem os, åbnede jeg op. Dette skabte også en nærhed som betød, at der kunne spørges ind til mere. Måske også det der var vanskeligt, at spørge en "helt fremmede om". Det er nødvendigt at understrege, at der ikke menes at forskeren skal gøre sig venner med menneskene i kulturfeltet. Venskabet kan kun opstå i en oprigtighed, der er uselvvisk og ikke som metodisk tilgang. I Løgstrups optik må den etiske fordring være uselvvisk og netop styret af kærligheden. Hvis venskabet af "metodiske tilgange" bliver det en selvvisk handling der ikke tager vare på den andens liv, kan ikke være i Løgstrups moralske anskuelse. Venskabet opstod fordi jeg oprigtigt følte en forbindelse mellem os. Det venskab havde en betydning for den forståelse der blev skabt om Uganda. Fordi det blev en samtale mellem to mennesker, der respekterede og kunne lide hinanden, blev samtalen naturlig, fyldende og grænserne for hvad der kunne spørges ind til større. Dette venskab kan stille det kritisk spørgsmål om forskning så ikke bliver værdiløst, hvilket der argumenteres nej til. Ikke så længe der er en bevidsthed om følelserne. På samme vis som at fordommene kræver en bevidsthed, på samme måde må det gøre sig gældende med følelserne af både negative og positive karakter.

Argumentationen kan også ledes tilbage til hele diskussionen af det menneskelige væren. Forskeren er der ikke som hverken rent menneske eller som ren forsker. Vi er nu mennesker, der føler, tænker og tolker verden vi møder ud fra vores erfaringer, fornuft og følelser. Moraloven er inde i os. Er det dermed uundgåeligt ikke at dømme den anden kultur? Når nu det menneskelige væren er umulig at løsrive sig fra. I anskuelse af at positionen af denne fremmed gør, at mennesket betragter den nye kulturs fænomener gennem sin egen common-sense for, at forstå den anden, er spørgsmålet om de

moralske domme falder. Kan forskeren undgå, at nedfælde domme over hvad der er rigtigt og forkert? Hvilken betragtning dømmes der moralsk ud fra?

Dette bringer diskussion videre til betingelsen af en moralsk bevidsthed og selv-refleksion.

Bevidstheden rettet mod moralen

Gennem specialets diskussioner er der opstået følgende dimensioner i den moralske tænkning. Der henvises til at have illustration (1.2) i minde i sammenspil med disse dimensioner. Den moralske tænkning kræver en bevidsthed rettet mod de tre dimensioner: tanken, handlingen og talen. Disse er skabt ud fra den komplekse og nuancerede kultur forståelse, livsverden og det menneskelige væren som alle teoretikerne har bidraget til, at italesætte og udfolde.

For det første henvises der til *tanken*. Tanken kommer før det fysiske møde med den andens kulturelle verden. Tanken har to dimensioner i sig; den videnskabelige og det menneskelige væren. Den videnskabelige tanke forstås som de overvejelser forskeren har gjort sig på forhånd. Det menneskelige væren indeholder forskerens egen kulturmønster og de moralske overvejelser. Karakteren af de moralske retningslinjer der må være til stede i forskerens væren, kan dette speciale ikke udtale sig om. Hvad enten de er tilknyttet det hypotetiske imperativ eller det kategoriske imperativ. De hypotetiske imperativ som Kant italesætter forbindes med kulturmønster. Ligeledes også begrebet af fordringer Løgstrup benytter sig af; befalinger eller ønsker. Alle disse udtryk af morale må ligge i mennesket. Gennem kultur og dannelsesproces må mennesket have hørt disse befalinger i en morallære af sin omverden. De indgår alle i kulturmønstrets common-sense. Vi får at vide det er høflig at give hånd, have en gave med til værtinden selvom man måske ikke kan lide hende, at vi ikke må lyve eller snyde, osv. Selv det lovgivende indeholder en morallære, hvis overtrædelse medbringer straf. Men disse morallærer har ikke alle karakter af det kategoriske imperativ.

I denne betragtning af at forskeren ikke kan undvige sit eget menneskelige væren medbringes morallæren i kulturmødet. Forskeren vil i et vist omfang møde den nye kultur med antagelsen om hvad der er rigtigt og forkert ud fra sit eget perspektiv. Derfor argumenterer dette speciale for at det er nødvendigt med en moralsk bevidsthed således, at dette ikke er styrende for de udsagn der skabes om den anden. For hvem er forskeren at dømmes hvad der er rigtigt og forkert ud fra sin kulturelle morallære? Igen kunne eksemplet med slør drages ind. Hvis denne fordom om, at enhver kvinde der bærer slør er undertrykt – er kvinden blot et objekt og ikke et formål i sig selv. Og hvem har rigtigheden til at dømmes at objektet slør er lige med undertrykkelse? Dette har ikke karakter af at

være en kategorisk imperativ i en universel gyldighed. Den morallov der burde inddrages i mødet med den anden må være de kategoriske imperativer som idealer. De italesættes som idealer på grund af den komplekse virkelighed den sociale verden er og det menneskelige væren. Løgstrups kritik af Kants regelfikserede morallov viser sig at have et relevant point i forhold til kompleksiteten i den sociale virkelighed. Med dette menes der ikke, at Kants morallov ikke burde have central plads i den menneskelige tænkning. Dette vendes der tilbage til. Først reflekteres der over hvorfor dette ikke kan opretholdes i den sociale virkelighed, ved benyttes af nogle illustrationer.

Den første illustration kan hentes i det kategoriske imperative om ikke at lyve. Dette må være et ideal der indeholder en universalhed. Hvis alle lyver, ville intet menneske kunne stole på hinanden. Den har en virkningskraft i tanken, der vendes tilbage til. Men den sociale virkelighed og relationen til den anden møder de moralske dialemmaer. Det kan illustreres gennem interaktion med en mand og kvinde. Kvinden prøver en kjole, vender sig rundt til sin mand og spørger ”om hun ser tyk ud?”. Manden vil aldrig lyve og siger; ja det gør du. I Løgstrups forstand sårer han den anden og handler selvisk i sin udtalelse pga. sin egen morale om aldrig at lyve. Men skal han så lyve og sige ”nej du ser dejlig ud” hvis han ikke mener det? Dette kan heller ikke være det moralske svar. Svaret må ligge i mellem. Måske i formulering: ”Jeg syntes du har en anden kjole som klæder dig bedre”. På denne måde undviger han spørgsmålet, men samtidigt får moralens stadig plads og uden at såre den anden. En anden illustration der følger den samme morallov om ikke at lyve: En mand gemmer jøder i sit hus under anden verdenskrig. SS banker på døren og spørger om han kender til eller gemmer jøder. Hvis manden følger moralen om aldrig at lyve må svaret være ja, og SS dræber jøderne. Er dette moralsk rigtigt? Svaret må være nej. Når manden har den andens liv bogstaveligt talt i sin hånd, burde det ansvar have mere tyngde end den moralske tanke om aldrig at lyve. Løgstrup kritiserer Kant for at det etiske består i en i selv-dannelse udenom den anden. Løgstrup beskriver det bl.a. således:(..) *at ethvert menneske var en verden for sig selv, som de andre var udenom. Man havde derfor ikke øje for den konflikt, hvori tanken om respekten for det andets menneske uafhængighed og selvstændighed opstår og hører hjemme (Løgstrup:33)*. På denne måde bliver én selv centrummet uden hensynet til den anden – med en manglende sympati og kærlighed til den anden. Løgstrup kan have ret i sin kritik af Kants manglede fokus på den anden i sin morallov. Skildringen mellem Løgstrup og Kants tilgange burde have en opmærksomhed og tages hensyn til, idet de både bidrager til diskussionen af en moralsk bevidsthed. Kant var interesseret i mulighedsbetingelser for erkendelse og det menneskelige væren i den hensigt. Dermed har hans skildring af hypotetiske imperativ eller det kategoriske imperativ en relevans. Den skildring betinger netop at mennesket gennemgår refleksiv tænkning om morallov. At det er op til den

enkelte at afgøre forholdet til den anden med kærligheden og uselvskhed er grundlæggende subjektiv. Netop at jeg, med min livsforståelse, bilder mig ind at jeg ved bedre end den anden selv, hvad der er bedst for ham/hende. I handlingen må jeg antage dette for at handle i den etiske fordring, men må der ikke være en moralsk universel gyldighed? Hvis Løgstrups anskuelse gør sig gældende, er min bedreviden vel også skabt ud fra tillærte normer i moralen? Selv kærlighedens udtryk adskiller sig kulturelt – ikke nødvendigvis ment i dets væsen, men i de handlinger knyttet til dens kulturelle meninger. I visse tilfælde i mødet med fremmede kulturer vil forskeren så overhovedet kunne handle moralsk? Fordi modsætninger er i øjefaldende og alt fremstår fremmede? Løgstrup udtaler selv, at de sociale normer kan være vejledede. Selvom han skildrer mellem den radikale fordring og sociale normer, er der en intim forbindelse imellem dem. Den anden liv skal varetages med gerninger og ord der er saglige, hensigtsmæssige og fornuftige. Derfor må: *den enkelt må derfor vide noget om, hvilket et menneskes forventninger er, og hvordan de indfries, ligesom det må viden noget om, hvilken farer dets livsindhold udsætter det for, og hvordan det beskyttes imod dem. Sit livs indhold, dets forventninger og problemer har et menneske imidlertid fået bestemt af det sjælelige indhold, som de forskellige, egenartede menneskelige relationer og institutioner har, hvori det vokser op, og som det kommer ind på.* (Løgstrup 2010:70). Den situation forskeren befinder sig i som den fremmede i kulturen muliggør ikke, at forskeren ved noget om disse forventninger. I visse tilfælde kan forskeren have et vist kendskab, men i andre intet. I egen oplevelse havde jeg intet forhåndskendskab til Uganda. Jeg forsøgte at erhverve mig lidt viden om landet overordnet historisk, men det var et begrænset kendskab. Da jeg landede hos min værts familie var den eneste mulighed, at opfører mig moralsk ud fra egne moralske overvejelser og retningslinjer. Løgstrup påpeger efterfølgende, at de sociale normer ikke slår til, hvis hensynet om den anden ikke er det der bevæger en. På den måde er Kant og Løgstrup egentlige enige. Det må være ønsket om at gøre det gode – motivet bagved som styrende for om en handling er moralsk. Særligt det genkendte jeg i mig selv i min egen indtræden. Et hverdags eksempel som fik min værtsmor til at smile stort hver eneste gang, var den simple handling at takke for maden hun satte på bordet. Den hjemlige kulturelle norm at takke for maden som en erkendelse for den omsorg der bliver givet mig, blev oplevet af min værtsmor på samme måde. I hendes kulturelle optik var der tilknyttet en værdi som kvinde i at kunne bringe mad på bordet. Hun oplevede at jeg satte pris på hendes værtslighed. Samtidigt undskyldte hun mange gange, hvis maden var forsinket. Den lille handling udviser den gensidige fordring mellem to mennesker. I begyndelsen må noget af fordringen være styret af de kulturelle moralske normer, man er i besiddelse af. Men netop også fordi der er en manglende kendskab til de nye kulturelle normer, indtræder Kants kategoriske imperativ også. Forskeren må gennem en reflektiv proces om sin egen moralske tænkning. Fordi de hjemlige kulturelle normer ikke nødvendigvis vil slå til i den etiske fordring med den anden,

må de moralske overvejelser bestå af en universel gyldighed. I den forstand giver det at ”takke for maden” en meningsfuld indhold af en gyldighed. Det tilhører høflighedsprincippet og respekt for den anden. Ikke at takke for den mad der bliver budt en, kan ikke være moralsk, fordi det så ikke tager hensyn til og anerkender den andens tid og kræfter, der er lagt ind i maden. Et eksempel der ikke opleves på samme vis i det kulturelle møde, var tidsligheden som før er blevet benyttet til illustration af manglende kendskab. At jeg ikke kom tiden, blev ikke oplevet som en manglende respekt for deres tid, så som jeg vil vove at påstå det vil blive modtaget i dansk kultur.

I gennem handling må man afprøve sine egne kulturelle moralske normer for at se deres betydning ift. til den anden med henblik på den etiske fordring. Denne diskussion breder sig nærmere ud i efterfølgende afsnit. For at afrunde dette afsnit vendes der tilbage til pointen om relevans af Kants morallov i tænkning. Fordi verden er ufuldkommen for menneskets bevidsthed, og de nye kulturelle mønstre fremstår som uklare, får Kants morallov en værdi. Selvom den sociale verden er kompleks og nuanceret, må morallovens fornuftige gyldighed have en kraft. Forskeren må som udgangspunkt være af en besiddelse af morallov som styrende i indtræden i den nye kultur. Selvom den måske vil vise sig at medføre et moralsk dilemma til den anden, betyder det ikke, at den er unødvendig. Det centrale må dog være, i tråd med Løgstrup, at den anden er fokuset og ikke en selv. På den måde har både Løgstrup og Kant en værdikraft i forhold til at forstå og handle i mødet med den anden. At man må behandle andre, som man ønsker, andre behandler en selv – betyder at morallov først skabes indefra i Kants erkendelse af morallov og derefter at handle ud fra dette i mødet med den anden. Efterfølgende i erfaringen omdannes de morallove i den etiske fordring – fordi det kræves at handle uselvisk, for den anden og ikke med en selv som centrum. Derved må tanken komme før handling og ikke omvendt.

I *handlingen* er der flere forhold, der gør sig gældende for nødvendigheden af den moralske bevidsthed. Det første henviser til tilnærmelsesproces og ønsket om at skabe en vis grad af nærhed for at forstå den anden. I forlængelse af den overstående diskussion af manglende kendskab må forskeren først handle ud fra tanken om at ville det bedste for den anden. Der er endnu ingen gennemlevet erfaring at orientere sig ud fra. Det andet der gør sig gældende for handling, er dens placering i tid og rum. Forskeren har ikke tiden til dyb refleksion, men må handle i situationen og i nuet. Selvom der på forhånd kan være moralske overvejelser, kan situation vise sig at være kompleks, og i situationen kan dilemmaer opstå, hvori forskeren må handle ud fra sin eget væren. Med væren skal forstås således, at der vil være situationer, forskeren ikke kan forudsige i mødet, og derfor må handle efter subjektiv bevidsthed frem for den andens bedste. Her må ønsket om at gøre det gode være centralt. I positionen af at være den fremmede er erfaringerne og dialogen centralt for afkodning af de kulturelle mønstre og moralske normer. Når en vis grad af erfaringer er skabt, må

forskeren også omfavne dem, for at den etiske fordring kan være til stede. Hvis handling ikke er i moralsk ånd, kan det netop skabe en distance og konflikt til den anden. Det vil betyde at tilnærmelsesprocessen vanskeliggøres, og nærhed udebliver. Derfor må forskeren forsøge, at omfavne og efterligne de handlinger der udvises i den moralske ånd. Igen skal der påpeges, at forskeren ikke må miste sig selv fuldkommen. De handlinger hvor forskeren kommer i indre konflikt med sig selv, kan ikke følges. Det må være op til den enkelte at afgøre, hvornår disse grænser overtrædes. Det centrale er bevidstheden om det, og som vanskeliggøres af, at forskeren ikke søger at blive integreret i kulturfeltet, men kun er der midlertidigt og i videnskabelighedens øjemed. Bevidstheden må være rettet mod sit eget perspektiv og den andens perspektiv i handlingen, og at kunne begå sig i feltet. Der vil opstå moralske dialemmer for forskeren i mødet med den anden, hvor denne bevidsthed er nødvendig. For at illustrere dette inddrages et eksempel fra Uganda, hvor jeg er på en markedsplads, hvor alt fra mad til sko blev solgt. Mens jeg går gennem boderne og kigger på smykkesagerne, følger en mand efter mig. Han peger på mit underliv, og siger gentagende gange: "I want it. Give it to me", medens han følger efter mig. For mig er det en moralsk universel gyldighed at blive behandlet med respekt og ikke som et objekt. Han betragtede ikke mig som et menneske men som et objekt - den hvide kvinde. Der var ingen etisk fordring tilstede, fordi han ikke så mig som et menneske – den anden. Der var to valgmuligheder, at gå og ignorere ham eller at konfrontere ham. Jeg ville ikke finde mig i denne behandling, men krævede at han så mig som menneske. Men jeg vidste at der ingen mulighed var for dialog. Den eneste mulighed var at appellere til hans medmenneskelighed. Så jeg kiggede op, mødte hans øjne og sagde: "Be kind" med en blid tone. Det var en befaling, samtidig med at det var at appellere til det gode i ham. Øjenkontakten blev holdt i nogen sekunder og intet ord blev sagt. Han vendte sig om og gik.

Denne fortælling har til formål at beskrive det dilemma, forskeren befinder sig i. Den etiske fordring er ikke en eftergivelse af den anden uden om éns eget moralske grundlag. I den forstand er fordringen også uopfyldelig i menneskets selvished. Fordringen går ikke ud på at ofre sig i selvudslettelse for den anden. Derfor er det heller ikke specialets argument, at forskeren skal omformulere sig til den andens kulturelle mønster for at forstå den. Men at en bevidsthed er nødvendig, fordi man møder den anden og har en ansvarlighed i dette møde. Handlinger har konsekvenser både af negativ og positiv karakter både for den anden som for forskningen og forskeren. Moralsk bevidsthed er nødvendig for at skabe nærhed til den anden. Således kommer det både til udtryk i det videnskabelige metodiske perspektiv, samtidigt med at den burde være bevidst menneskelig. Nødvendighed for det menneskelige er det ansvar, forskeren har for den anden i sine handlinger. Disse handlinger burde indeholde sympati og kærlighed – at ville gøre det gode. En handling der illustrerer den manglende moralske bevidsthed og sympati, kan hentes fra mit besøg

hos en stamme, der lever højt oppe i bjergene i grænselandet mellem Uganda, Kenya og Syd Sudan. Jeg rejste dertil sammen med nogle andre danske piger, som var i landet af forskellige årsager. En var sygeplejeske, en sociolog, en skolelærer og en socialrådgiver. Stammefolket befandt sig langt ude på landet oppe i bjergene. Deres levevilkår adskilte sig tydeligt fra de velkendte vilkår i Danmark. De boede i lerhuse, hvor de sov på jordgulv. Genbrugstøjet på deres krop var betalingsform for, at vi bl.a. kunne besøge dem. På grund af deres placering i grænselandet havde de i mange år ikke tilhørt nogle af landene omkring dem. Ingen af regeringerne tog ansvar for dem. Det betød bl.a., at de havde været udsat for bekrigning af de omkringliggende stammer. De kunne ikke holde kvæg på grund af tyveri, og levede derfor primært af græskar og majs. På grund af den tidligere bekrigning blev vi også fulgt op af to soldater med maskingevær. Da vi endelige kom derop efter 14 km gennem hårdt terræn, blev vi mødt med begejstring i smil og dans. De viste os rundt, og fortalte om deres måde at leve på. Ikke kun de manglede basale ting som et varmt hjem, rent tøj på kroppen, eller vand berørte mig, men i særdelshed den kraftfulde lugt af tis og møg ramte min næse så voldsomt, at jeg havde svært ved at kontrollere min krop. Jeg undertrykkede kvalmen og hovedpinen og omfavnede børnene, der begejstrede ville røre mit hår og min hud. Efter rundvisning havde vi tid til at sidde, før turen gik ned af bjergkæderne igen. Vi var alle trætte og sultne. Alle de andre piger trak deres madpakke op, mens hele stammen betragtede dem spise den. Jeg valgte ikke at spise min. Afsted gik vi igen.

Denne fortælling har nogle centrale anskuelser i sig, som omhandler forskerens bevidsthed i mødet. For det første møder denne stamme os med åbenhed, gæstfrihed og en grad af kærlighed i deres handlinger med at tilbyde majs selv om de er i besiddelse af få ressourcer. Det er i den etiske fordrings ånd. Selvom dette også er en nødvendig for dem, at der kommer folk og besøger dem – var mødet stadig betinget af åbenhed for os som den anden. Dette burde forskeren være opmærksom på - når den fremmede byder ind. Derved kommer det moralske problem i, at madpakken blev spist foran dem. Sympatien og erkendelse af den anden var i mine øjne ikke nærværende. Vi kunne let have gået 50 meter og så spist maden. Jeg kan ikke udtale mig om, hvordan de oplevede det. Jeg kan kun forsøge at sætte mig ind i deres perspektiv: deres øjne der betragter fire hvide piger, der spiser deres madpakke i rent tøj, mens de kigger på deres iPhones. Den anden centrale pointe er min kropsreaktion på lugten. Udtalelsen angående subjektivitets nærvær i forskeren kommer netop til udtryk her. Forskeren kan ikke løsrive sig fra sin egen krop eller væren. Man er i rummet og tiden både med sin bevidsthed og krop. Jeg kunne ikke forudsige, at min krop ville reagere på den måde, kun forsøge at undertrykke den i bekymringen for at den kropslige foragt ville såre den anden. Et andet eksempel på den kropslige betingelse omhandler en situation på praktikpladsen. Situationen fandt sted allerede i begyndelsen af praktikperioden. På grund af det manglende kendskab til

Uganda og kvindernes situation vidste jeg intet om, hvilke oplevelser og situationer jeg ville befinde mig i på praktikpladsen. Jeg havde ingen praktiske erfaringer i at møde mennesker, der havde været udsat for vold. Generelt havde jeg ingen praktiske erfaringer med en følelsesladet situation fra den andens side. Derfor havde jeg på forhånd afgjort, at uanset oplevelser og det jeg så, måtte jeg ikke græde. Med argumentet - at det jo ikke var til nogens nytte, at jeg stod der og græd på deres vegne, var jeg fast besluttet på. En dag kommer jeg ind fra pausen, og helt uforberedt får jeg en mobilskærm foran mig. Den viste en video af en kvinde der blev holdt i håret af en mand, der voldsomt piskede løs på hende. Alt imens hun skreg om hjælp og prøvede at rive sig løs fra hans faste greb i håret. Mine øjne stivnede på skærmen, og jeg mærkede vandet gå til dem. I forsøget på at overholde mit løfte, forsøgte jeg med al magt at undertrykke det. Men min kollega så vandet, og den enkelte tåre jeg ikke formåede at undertrykke. Hun kigger på mig og spørger – du er følsom? Jeg trækker lidt på orden: ”Mm ja, det er jeg. Men jeg er heller ikke vant til at se den vold”. Hmm svarer hun, ”jeg er nok blevet for vant til det”.

Fortællingen har to centrale anskuelser. Denne situation tildeler jeg selv en central betydning, for det venskab der opstod mellem os. Hun så mig som menneske – et menneske der viste sympati, og ikke var ligeglad. Jeg udleverede mig selv, fordi jeg ikke kunne lade være. Fordi mit menneskelige væren ikke kunne undertvinges på trods af det egentlige ønske om at optræde objektivt neutralt. Tilnærmelsen og relationen ændrede sig. I starten oplevede jeg hende som lidt hård og kølig, hvor dette ændrede sig efter denne situation. Hun begyndte at udlevere sig selv. Der er to reaktionsmuligheder for forskeren – at trække sig eller tilkendegive sig selv og møde den anden. I Løgstrups perspektiv må man møde den anden. For forståelse af den anden, betyder det en større grad af tilnærmelse der muliggør forståelse. Det andet valg ville have konsekvenser af distance. For det andet illustrerer fortællingen det menneskelige væren i forskeren, der er betinget af kroppen, tiden og rummet.

I talen udleverer mennesker sig til hinanden i den etiske fordring. Graden af udlevering må være op til den enkelte at afgøre. Relevant for denne dimension er bevidstheden om talen i dialogen. Fordi forskeren ikke har kendskab til den sproglige kulturhistorie, der er tilknyttet det nye kulturmønster, må forskeren benytte sig af egne moralske overvejelser. Ligegyldig hvilken grad forskeren vælger at udleverer sig, kan forskeren ikke undgå at indgå i tale med kulturfeltet. Kulturen er i sproget, i meninger og fortællingerne. Talen og samtalen er med til at skabe tilnærmelsesproces. Betydningen af tingene ligger i sproget. Dette speciale har diskuteret værdien af at tilkendegive sig selv til den anden som muligheden for forståelse. Denne tilkendegivelse skaber nemlig en større grad af mulighed for dialog og nærhed. Det giver muligheden for at indgå i dialog, hvor man kan samtale om, hvordan fænomener optræder og meninger i dem. En fortælling der åbner op for diskussion af

nødvendighed af en moralsk bevidsthed rettet mod talen, er på en tur med de andre danske piger. Vi har været på tur ud i landet og skal med en fyldt bus for at komme hjem. Den ene pige siger; ”Åh kan den neger ikke lige flytte sine ting, så jeg kan være her”. Jeg er opmærksom på den negative historiske betydning ordet *neger* har og vælger at påpeger det overfor hende: ”Jeg syntes ikke det er så god en ide, at du bruger ordret neger her.” Hendes svar viser en relevant pointe, der kan understreges: ”De kalder mig mzunge" (hvid), så kan jeg da også kalde dem neger”.

Der er flere betydninger i denne fortælling. Den første er, at hun vælger en naiv reaktion med selvished, som ikke er i den etiske fordrings ånd. Hun syntes, at hun har rettigheden til at kalde dem det ud fra sit eget perspektiv. Men det hun ikke har undersøgt, er ordets *mzunges* betydning. I dialog med flere forskellige, hvor jeg spurgte dem hvad det betød og meningen deri, fremstod det blot som en tilkendegives af, at jeg er hvid. De råber det, fordi de er begejstrede og nysgerrige at se et hvidt menneske og gerne vil i kontakt. I byen hvor jeg boede, var vi kun to hvide mennesker. Generelt var der ingen hvide mennesker på landet eller i mindre byer. Kun i hovedstaden var der et hvidt område, men der hovedsagligt var mennesker af asiatisk oprindelse. For manges vedkommende havde de aldrig set en hvid før, for mange kun ganske få gange. *Mzunge* havde i deres perspektiv ingen negativ mening tilknyttet. Samtidig var hun ikke bevidst om den historiske kontekst, der er tilknyttet til ordet *neger*. Hun formåede derfor ikke at sætte sig i den andens situation. I talen kan den enkelte komme til at såre den anden, fordi ordene har en magt. Det kan ikke altid forudsiges, hvordan ordet bliver modtaget af den anden – særligt i en helt fremmed kultur. I dialogen med menneskene i Uganda krævede det også en større bevidsthed, fordi jeg skulle skifte mit sprog over til engelsk. Den common-sense og naturlige sproglighed i hjemmesproget /mit modersmål mindskede i det engelsk. Forklarings og forståelses egenskaberne i dialogen er også en erkendelsesmæssig proces i aktivt at lytte til den andens valg af ord: at spørge ind til betydning af det ord og mening deri. Det er ikke kun valget af ordene, der kræver en moralsk bevidsthed men også tonen i talen. Dette uddyber Løgstrup i den etiske fordring. I enhver samtale hører tillid til, og i udleveringen stilles en bestemt fordring. Ikke at det skal forstås således, hvad fordring angår er en forståelse for, hvad der bliver sagt eller selve indholdet, men den anslående tone (Løgstrup 2010: 24).. Hensigt med tone er at ligge en bestemt betydning i talen og igennem det gøre sit håb om at den anden kan forstå intentionen. Betydningen af tone kan henvises til en samtale jeg havde med en kollega. Samtalen drejede sig om homoseksualitet, hvor vi stod på hver side. Hun betragtede det som unaturligt ud fra et biologisk og et katolsk religiøs grundlag. For hende var det direkte klamt. I min moralske gyldighed er kærlighed altid kærlighed. Ethvert menneske burde have rettigheden til at vælge, den de elsker. Jeg kunne ikke frasige mig den morale i modsætningen mellem os. Her er tonen centralt - at tale uden at dømme. I dette, holde tone rolig og i dialogens ånd.

Alle dimensionerne tanken, handlingen og talen er betinget af moralsk bevidsthed, for at tilnærme sig den anden og dermed skabe forståelse. Den moralske bevidsthed må være nærværende, fordi den sociale verden er kompleks i dens kulturelle mønster. Fordi vi bærer hinandens liv i hænderne kan mødet ikke bestå uden omtanken for hinanden. Den moralske bevidsthed afkræves i tre dimensioner: Jeget, den anden og erkendelse i forskningen. I sin relation til hinanden får den moralske bevidsthed et kompleks udtryk, hvis retningslinje ikke kan opridses i et regelsæt. Det må være op til den enkelte at afgøre gennem fornuften og kærligheden.

Dommen

I dette kapitel inddrages de centrale refleksioner fra specialets forskellige diskussioner, for at opsamle dem i forhold til problemformuleringens undring af nødvendigheden af en moralsk bevidsthed og refleksion i erkendelse af den anden. Kapitellet får titel *dommen* i den kantianske ånd. Dommen indeholder refleksionen af den moralske erkendelse, og nødvendighed af en bevidst refleksiv moral i den tre dimensionale illustration; Jeget, den anden og erkendelse (vidensproduktionen af den anden)

Undring af den moralske nødvendig tog sit udgangspunkt i Kants formulering, at mennesket ikke blot må betragtes som en middel men også som et formål i sig selv. Samt Løgstrups at mødet med den anden indeholder, at den enkelt står med den andens liv i hænderne. Idet kulturforskningen indeholder en orientering mod og et møde med mennesker, opstod undring i sammenspil med Kant og Løgstrup.

Dommen om en indre moralsk bevidsthed tager afsæt i erkendelsesteorien som Kant frembringer. Særligt skildring mellem ”verden i sig selv og verden for mig” argumenteres, for at have en betydning for kulturforskning. Kulturen er skabt af mennesker der fødes ind i en kulturel historie. Kultur har mange forskellige niveauer, i en hver samfundsgruppe, til det kollektive, til det brede fælleskab. Kulturens udtryk må forstås gennem subjekter, fordi det netop ikke fremtræder som en ting i verden, men som et fænomen der både skabes og vises gennem et subjekt der tildeler det mening og værdi. Kulturen optræder ikke nødvendigvis i en entydig forstand men også flertydigt. Kulturen er kompleks i sit udtryk. Med hjælp af Schutz forståelse af kulturmønstre frembringes det, at kulturen indeholder en morallære som menneskets væren bl.a. dannes gennem. Menneskets forståelseshorisont har en kobling til den mangfoldige omverden, som det begår sig i. Moralens væsen kommer dermed også til udtryk som mangfoldigt og nuanceret, som Løgstrup udfolder i den etiske fordring. De forventninger der er til moralsk handlinger der ligger i det menneskelige har ikke

altid et sammenfald med hinanden – og derved må der handles ud fra den uselviske ide om, hvad den enkelt mener, er bedst for den anden. Men for at handle moralsk, må tanken om at handle moralsk først være tilstede.

Derfor falder nødvendighed af en moralsk bevidsthed først på den enkeltes indre. I tanken får Kants kategoriske imperative en særlig plads. Løgstrups betragtning af etiske fordring indeholder den anskuelsen af, at det må være op til den enkelt at afgøre, hvad der er bedst for den anden. Men at afgøre hvad der er bedst for den anden, betinger at der også er en vis forståelse af den anden. Fordi at forskeren befinder sig i en fremmed kultur, og står udenfor de kulturelle mønster mangler forskeren i sit udgangspunkt forståelses af den anden. I den situation argumenterer specialet for, at forskeren må gennem en reflektive bevidsthedsgørelse af, hvad forskeren selv antager som moralsk. I den forlængelses indtræder Kants kategoriske imperativ. Der må handles ud fra, hvad der gennem fornuften og den gode vilje kan argumenteres for at have en universel moralsk gyldighed. I begyndelse af kulturmødet må den morallov gøre sin gældende, før at erfaringen indtræder og der skabes forståelse af den anden.

Ikke at forsøge at handle moralsk, kan have en konsekvens for den tilnærmelsesproces der må være tilstede, for at opnå en vis nærhed til den anden, for at skabe forståelse. Men samtidigt er der to nødvendige diskussioner i tankens moral; den moralske nødvendighed for at ville den anden og den indre moralske afgræsning. Det at ville den anden, må have rod i ønsket om nærhed for at forstå den anden. Den indre moralske afgræsning er nødvendig fordi at forskeren kan befinde sig i en situation som går indover forskerens moral. Kulturforskning indeholde netop også felter som besidder vold, kriminalitet, holdning og meninger hvori forskeren må trække sig og ikke kan handle i den etiske ånd – i det uselviske og med kærligheden for den anden. Dermed stille specialet sig i modpoint af Løgstrup anskuelse af, at man skal vare på den anden, selv når det går én imod (Løgstrup 2010:56). I dette kan der opstå moralske dialemmer, i moralens forhold til både forskeren selv, den anden og videnskaben. I denne situation må forskeren selv afgøre situationens mest markante relation til én af de tre. Hvilken der ”vejer tungest” er op til den enkelt at afgøre og betinget af situationen.

Dette bringer specialet videre til *Dommen om kærlighed for den anden*. I mødet med den anden får Løgstrup en særlig placering i dommen. Det moralske må netop også være betinget af situationen og den anden. Kants morallov kan imidlertid komme i moralske dialemmer i mødet med den sociale verdens kompleksitet. Som Løgstrup påpeger, fremstår Kants morallov som en selv-dannelses, der ser mennesket som en verden i sig uden hensynet til den anden. Men mennesket er situeret i den sociale verden, hvori mennesker er gensidige afhængige og forbundet til hinanden. Løgstrups etiske fordring kan beskrives som intuitivt, fordi det er op til den enkelt at afgøre

fordringen. Kritikken heraf, er igen bundet i at mennesket må *tro, viden noget om*, for at handle moralsk. Løgstrup udtaler at handling må have udspring i tillid og kærlighed, men selv dette må have et indhold ud fra den enkeltes erfaringshorisont. Derved må der være en sammentænkning mellem Løgstrup og Kants morale universer. De er begge enige i kærligheden og den gode vilje som må være styrende, for at en handling er moralsk. Dermed får den anden dom titel af *dommen om kærligheden til den anden*. Forskerens tilstedeværelse i nutidens kulturelle rum må være styret af kærligheden og ønsket om at gøre det gode, i det konkrete møde med den anden.

Den sidste dom er **Dommen om den moralske erkendelse**, som indeholder forholdet til den videnskabelige proces, som specialet argumenterer for kræver en moralsk bevidsthed. Forskeren er i kulturen med den hensigt, at skabe forståelse og producere viden om den anden. Derfor har det gennemgående været specialet anskuelse, at der er et forhold mellem moralens afkrævning på de tre dimensioner; jeget, den anden og videnskaben. Forskeren er hverken rent sit menneskelige væren eller ren forskeren. Fordi forskeren er betinget af tid og rummet, må og fremtræder forskerens væren i situation i mødet med den anden. Men forskeren er der også i videnskabens anskuelse. Dermed er den anden også et middel og ikke kun et formål i sig selv. De handlinger der foretages kan derfor ikke kun være i den rene etiske fordrings ånd. Her er det centralt at understrege skildring i dommen; *situation i mødet og den videnskabelige erkendelsesproces*. I forhold til den moralske erkendelse i situationen henvises der til kapitlet: *Erkendelseskrav; Subjektets nærvær, tiden og rummets betingelse og dialogens forståelsesmulighed*. Den moralske erkendelse indeholder den anskuelse om betingelsen af den andens nærvær, for at kunne udtale sig om den andens kultur. Hvis den anden udebliver, bliver perspektiveret udelukkende forskerens eget. I nærværet med den anden, er dialogen et moralsk udtryk, fordi den andens oplevelse og mening af fænomenerne tilkendes gennem dialogen, som er nærvær.

Forskerens erkendelsesproces må have sit udspring i et ønske om at forholde sig til den andens perspektiv. Deri ligger dommen om den moralske erkendelse i det videnskabelige. De domme der nedfældes af den anden må indeholde en moralsk gyldighed. Med dette menes der, at dommene ikke kan have indhold af forskerens eget kulturelle perspektiv, men må holdes op mod en moralsk universel gyldighed i kantiansk forstand. At dommene indeholder de kulturelle normer, for hvad der er rigtigt og forkerte, kan ikke anse som at være moralske gyldige. Den udtalelse kan udfoldelse i sammenspil med Sartres anskuelse af det gode og onde:

”..inden for moralens område har jeg fastholdt en ting fra Guds eksistens, det er det gode og det onde som absolutte (...) Frem for alt er det gode det som gavner menneskets frihed, det som giver

mulighed for at fastholde de ting, som er virkeliggjort, og det onde som er det som fremstillet mennesket ikke at være frit (...)(La C eremonie des adieux, s. 551-552)(Rendtorff1998:8)

De videnskabelige domme må gennem skildring af det gode som friheden og det onde som undertrykkende. Specialet undersøgelser viser, at moralens og etikens udtryk er en kompleks størrelse både i erkendelses, i mødet og i handling. I mødet indtræder specialet i den betragtning, at forskeren b r bestræbe at handle moralsk og i den etisk fordrings væsen. Forskeren har et moralsk ansvar fordi det omhandler mennesker hvis livsverden forskeren træder ind i. Der kunne opstilles det kritiske spørgsmål om, hvorvidt det således bliver v rdigladt forskning eller f lelsesladt forskning. Men hvilken forskning er ikke det? Der er altid et subjekt bagved forskningen. Skildring mellem at handle moralsk i mødet med kærlighed til den anden, og den videnskabelige proces kræver netop denne moralsk bevidsthed således, at hverken fordomme, forståelse, følelser eller moralske udsagn påvirker de videnskabelig udsagn der skabes gennem fornuftens væsen. I det videnskabelige opstår det centrale moralsk problem i, at den etiske fordring ikke kan følges rent. Videnskabens udsagn har konsekvenser, uanset om de er negative eller positive udsagn, idet den forsøger at sige ”noget er sandt”. De har konsekvenser for den anden. Deri ligger nødvendighed af en moralsk bevidsthed også. I en yderlig perspektivering og diskussion kunne Michael Foucault magtbegreb udfolde refleksionen om den moralske formidling. I værket *Vilje til viden (1976)* analyserer Foucault magtbegrebet samt den vestlige forskning herskende videnskabelig diskurs. Viden er magt. Denne magt til at definere en kultur, har konsekvenser for de mennesker der lever i den. Selvom forskeren ikke kan forudsige, hvordan omverden benytter forskning kan og skal der diskuteres hvorvidt og hvordan en moralsk formidling er nødvendig.

Dette speciale betragter, at den moralske nødvendighed kommer til udtryk i flere forskellige dimensioner i kulturforskningen. Centrummet i kulturforskning må være stræbende og viljen efter at gøre gode for den anden i.

Litteraturliste

Bøger:

- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and method*, 1993, Sheed & Ward, London
- Husserl, Edmund, *Fenomenologiens ide*, 1989, Bogforlaget Daidalos, Göteborg
- Hviid, Michael Lippert-Rasmussen, Kasper, Nedergaard, Peter, redigeret af, *Videnskabsteori – I statskundskab, sociologi og forvaltning*, 2013, Hans Reitzels Forlag
Afsnit af: Andersen Berg-Sørensen.
- Kristiansen, Søren, Kroghdrup, Hanne Kathrine, *Deltagende observation*, 1999, Hans Reitzels Forlag, Danmark
- Kant Immanuel *Critique of Pure Reason*, Smith, Norman Kemp translated by, First published in 1929 by MACMILLAN PRESS LTD
- Løgstrup, K.E, *Den etiske fordring*, 2010, Forlaget Klim, Århus, Danmark
- MacIntyre, Alasdair, *A SHORT HISTORY OF ETHICS – A history of Moral philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, 1998, , Great Britain
- Næss, Arne, *Filosofiens historie*, 1991, Hans Reitzel, Viborg, Danmark
- Rendetoft, Jacob Dahl, Jean – Paul Sartres filosofi, 1998, Hans Reitzels Forlag, København
- Sarte, Sean-Paul, *Væren og intet*, 2013, Forlaget Philosophia, Denmark
- Sartre, Jean-Paul, *Being and nothingness*, 1992, Washington square press, N.Y.
- Schutz, Alfred, *Hverdagslivets sociologi*, 1975, Hans Reitzel, København
- Schutz, Alfred, *The Structures of the Life-World*, 1974, Heinemann Educationel Books Ltd, London
- Wilson, Bryan R. *Key concepts in the social sciences Rationality*, 1970, Basil Black Well, Oxford
- Woodrow, Clark, & Fast, Michael, *Qualitative Economics*, 2008, Coxmoor Publishing Company

Artikler/ph.d. afhandlinger:

- Fink, Hans, *Det hyperkomplekse kulturbegreb*, 2008
- Mohanty, Chandra Talpade, *Under et vesteligt blik feminisme*, 2007
- Møller, Kim, *Erkendelse og organisatorisk praksis – at undre sig over mennesket*, 2016, Aalborg Universitet, Danmark