

Axel Honneth om etikk og samfunnskritikk

– hvordan kan Honneth sin teori om anerkjennelse bidra til moralens vilkår i dagens individualistiske samfunn?

Anne Hinderaker Myklebust



Masteroppgave i filosofi

Veileder: Arne Johan Vetlesen

Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2016

Sammendrag

I denne oppgaven diskuterer jeg relevansen av Axel Honneth sin teori om anerkjennelse og hans samfunnskritikk for dagens samfunn. Vårt vestlige demokratiske samfunn har utviklet seg til å bli individualistisk og verdipluralistisk, noe som gjør at det kan være vanskelig å enes om moralske standarder. Frihet har også blitt en svært viktig verdi for oss og Honneth analyserer vår forståelse av frihetsbegrepet. Han argumenterer for at vår forståelse av frihet er for ensidig og hevder at dette kan forklare noe av årsaken til den økende forekomsten av psykiske lidelser som depresjon, angst og spiseforstyrrelser.

Først gir jeg en redegjørelse for teorien om anerkjennelse. Denne tar utgangspunkt i menneskenes behov for gjensidig anerkjennelse. Honneth viser at det finnes iboende normer i de ulike relasjonene vi er i og at brudd på forventninger om anerkjennelse vil oppleves som krenkelser. Slike krenkelser vil kunne motivere til en kamp for anerkjennelse og slike kamper kan bidra til økt anerkjennelse og mindre diskriminering, for eksempel når det gjelder rase, etnisitet, kjønn og seksuell legning.

Deretter vil jeg gå inn på Honneth sin samfunnskritikk når det gjelder hvilken betydning frihet har i samfunnet, og redegjøre for begrepet *sosial frihet*. Til slutt vil jeg gi en oppsummering og vurdering av hvordan Honneth sin teori om anerkjennelse kan bidra til moralens vilkår i dagens samfunn.

Forord

Tusen takk til veileder, professor i filosofi Arne Johan Vetlesen, for gode veiledningssamtaler og fantastisk støtte og oppfølging. Tusen takk til Bente Holm Svenbalrud og Tuva Kindt Martinsen for svært givende kollokvier og for gjennomlesning av oppgaven. Honneth har sagt i et intervju at besteforeldre er en viktig ressurs som bør få mer anerkjennelse for den jobben de gjør med å hjelpe til med blant annet barnepass, og jeg er helt enig – tusen takk til mine gode foreldre for all støtte og hjelp, gode samtaler, og for alle de utallige middagene dere har laget til oss. Takk til min kjære mann Ivar og gode venner som tålmodig har hørt på meg og vært interessert i å diskutere temaet i oppgaven med meg hver gang vi har vært sammen den siste tiden. Takk også til mine tre flotte barn for alle de interessante spørsmålene som ofte munner ut i filosofiske refleksjoner.

Innholdsfortegnelse

1 Innledning	7
1.1 Målet med oppgaven.....	9
1.2 Presentasjon av Honneth.....	11
2 Honneth sin teori om anerkjennelse	12
2.1 Privatsfæren (sfæren for primærrelasjoner).....	16
2.1.1 Gjensidighet i anerkjennelsesformen kjærlighet.....	17
2.1.2 Selvforholdet: Selvtillit/selvfølelse.....	18
2.1.3 Historisk utvikling av anerkjennelsesformen kjærlighet.....	20
2.2 Rettslig anerkjennelse.....	21
2.2.1 Gjensidighet i den rettslige anerkjennelsesrelasjonen.....	23
2.2.2 Selvforholdet: Selvrespekt.....	24
2.2.3 Historisk utvikling av rettslig anerkjennelse.....	25
2.3 Verdifellesskap og solidaritet.....	26
2.3.1 Gjensidighet i den solidariske anerkjennelsesformen.....	28
2.3.2 Selvforholdet: Selvverdsettelse.....	28
2.3.3 Historisk utvikling av anerkjennelsesformen sosial verdsetting.....	29
2.4 Krenkelser.....	30
2.4.1 Krenkelse i primærsfæren.....	31
2.4.2 Krenkelse i rettsforhold.....	33
2.4.3 Krenkelse i verdifellesskap.....	33
2.4.4 Strukturer i samfunnet som kan virke krenkende.....	35
2.4.5 Ulike grader av krenkelser.....	37
2.5 Kamp om anerkjennelse som moralsk fremskritt.....	37
2.6 Oppsummering.....	40
3 Honneth sin samfunnskritikk	40
3.1 Honneth sin sosiale kritiske teori og samfunnskritikk.....	42
3.2 Samfunnsdiagnose.....	44
3.3 Patologier (lidelser) i samfunnet.....	46
3.4 Mulig årsaksforklaring til patologiene.....	47
3.5 Hvordan forstå begrepet om frihet?.....	49
3.5.1 Negativ frihet (det som Honneth også kaller rettslig frihet):.....	49
3.5.2 Refleksiv frihet (det Honneth også kaller moralsk frihet):.....	50
3.5.3 Sosial frihet.....	55
3.6 Implikasjoner av begrepet om sosial frihet i markedssfæren.....	58
3.6.1 Er markedet moralsk?.....	61
3.6.2 Fraser om økonomisk urettferdighet.....	67
3.6.3 Honneth om markedet som arena for sosial frihet.....	72
4 Oppsummering og avslutning	75
5 Litteraturliste	78

1 Innledning

Hvordan kan Honneth sin teori om anerkjennelse bidra til moralens vilkår i dagens individualistiske samfunn?

Mange vil være enige i at vi står overfor helt nye utfordringer når det gjelder å skape et samfunn som er godt å leve i for alle. Det er for eksempel utfordringer knyttet til miljøet, verdens fattigdom og flyktningstrømmer. Vi lever i et globalisert samfunn der vi har tilgang til informasjon om menneskers lidelser og nød rundt om i verden, og vi vet mer enn noen gang før hvordan mat og forbruksvarer produseres, og hvordan det er mulig for oss å ha tilgang til så mange og rimelige varer. Vi vet i dag mye om skadevirkningene av vårt eget privilegerte levesett, og det taler for at vi skal ta et større ansvar for å endre på dette. Vi vet at jordens tilstand er et resultat av den samlede effekten av alle våre individuelle handlinger.¹ Vi vet, eller burde vite, at moralens vilkår eller sjanser blir utfordret i vårt markedsliberalistiske samfunn der den enkelte kan føle avmakt for å handle "bærekraftig" fordi det er mange krefter som arbeider mot dette, for eksempel ved at det oppmuntres til økt forbruk, og fordi en eventuell innsats kan føles som en dråpe i havet. Samtidig som vi føler at vi ikke kan unnskyld oss og rømme fra vår del av ansvaret.

I Norge har vi en materiell levestandard som aldri har vært høyere, og vi har mer frihet enn noen gang før i form av et stort spekter av handlingsfrihet og livsstilmuligheter, men hva slags frihet er dette? Selv om vi har fått økt frihet på mange felt, kan det være slik at det er noen felt vi har fått mindre frihet på enn tidligere? Føler vi at vi er reelt frie? Og hvis vi føler at vi har stor frihet, hvilke følger får dette? Er det slik at jo større frihet man har jo mer ansvar følger det med? For eksempel solidarisk ansvar med de som ikke har like stor frihet? Jeg mener det er interessant å se nærmere på om friheten vi har i vårt vestlige individualistiske samfunn har en bakside og om dette kan forklare noe av årsaken til at vi opplever en høy forekomst av psykiske lidelser som depresjon, angst og spiseforstyrrelser. Antidepressive medisiner foreskrives i stadig større omfang, og det er ikke noe som tilsier at dette vil minske.² Bare de

¹ J. O. Henriksen og A. J. Vetlesen, *Moralens sjanser i markedets tidsalder. Om kulturelle forutsetninger for moral*, (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 2003), 17.

² Regjeringen.no. *NOU 2014:12, Åpent og rettferdig – prioriteringer i helsetjenesten*. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/NOU-2014-12/id2076730/> (oppført 5.2.16).

siste fem årene har det blitt femti prosent flere uføre under 35 år.³ Norheim-utvalget beskriver psykiske lidelser som en av de store helse- og samfunnsutfordringene i Norge og at disse står for omkring en tredjedel av alle uførepensjoner, med angst og depresjon som de viktigste årsakene til arbeidsrelatert uførhet.⁴

Axel Honneth er også opptatt av problemene rundt den store bølgen av depresjoner blant befolkningen i vestlige samfunn. Enkeltindivider lider åpenbart ved depresjon og det har store samfunnsmessige kostnader. Hans teori om anerkjennelse ser jeg som svært relevant i denne sammenheng. Videre er hans begrep om *sosial frihet* et interessant forslag til løsning på denne problemstillingen. Den sosiale friheten bygger på hans teori om anerkjennelse og beskriver hvordan en faktisk og fullverdig frihet krever at man inngår i gjensidige relasjoner til andre.

Honneth viser oss en sannsynlig årsak til at så mange mennesker opplever lidelser som depresjoner, angst, stress, ensomhet og meningsløshet. Det dreier seg om at frihet har fått en for ensidig betydning for oss, rettet mot verdier som uavhengighet fra andre, selvstendighet og autonomi. Dette gjør at vi glemmer, eller ikke tar nok hensyn til, at vi er grunnleggende avhengige av hverandre for å kunne danne vår identitet og leve gode liv i fellesskap med andre. Det gjør også at det er vanskelig for individer å orientere seg moralsk i dagens samfunn.

Alt dette taler for at vi trenger en etikk som tar hensyn til dagens utfordringer og en konstruktiv samfunnskritikk som både kan finne årsaker til samfunnsproblemer eller patologier, og som kan hjelpe oss med å finne løsninger på disse utfordringene. Her kommer Honneth med et viktig bidrag, slik jeg ser det.

Basert på Hegels anerkjennelsesbegrep har Honneth utviklet en etisk teori som han kaller ”kamp om anerkjennelse”. Denne teorien som sier noe om hvilke minimumsbetingelser vi trenger for at vi kan skape et godt og rettferdig samfunn. Honneth er også opptatt av å gi en konstruktiv samfunnskritikk hvor han først viser hva som må til for å kunne gi en diagnose av samfunnet. Deretter utvikler han en diagnose for til slutt å komme med forslag til hvordan vi kan løse problemene han har identifisert.

³ Nav.no, Uføretrygd statistikk.

<https://www.nav.no/no/NAV+og+samfunn/Statistikk/AAP+nedsatt+arbeidsevne+og+uforetrygd+-+statistikk/Uforetrygd> (oppsøkt 28.4.16).

⁴ NOU 2014:12.

Honneth kommer altså med et viktig bidrag til en etisk teori som kan gjøre at vi kan enes om noen fundamentale idealer, slik at vi kan håndtere dagens etiske og moralske utfordringer på en bedre måte, slik jeg ser det. Videre opplever jeg at Honneth sin samfunnskritikk og løsningsforslag er et godt eksempel på hvordan sosialfilosofien kan bidra til å løfte fram feilutviklinger i samfunnet og vise hvordan vi kan rette på disse.

Honneth sin teori om anerkjennelse er både en *normativ* teori for hvordan vi kan skape samfunn som bidrar til at alle borgerne kan ”forfølge sine visjoner om det gode liv” og en *samfunnskritisk* teori som kan identifisere ”moralske feilutviklinger”, altså utviklinger som hindrer menneskene å leve gode liv.

1.1 Målet med oppgaven

Jeg vil i det følgende forsøke å vise at Honneth sin teori er svært relevant for vårt samfunn. Jeg mener at den bør få mye større oppmerksomhet blant både politikere, forskere og vanlige folk. Videre vil jeg forsøke å vise at teorien hans kan bidra til å forstå noen av problemene med dagens samfunn og hvordan vi kan bøte på dem. I tillegg vil jeg vise at teorien viser oss noen forpliktende standarder og normer som det kan være mulig å enes om i vårt verdipluralistiske samfunn, og at disse kan fungere som et godt kompass vi kan styre etter når vi skal gjøre våre individuelle og kollektive valg

Jeg vil starte med å redegjøre for Honneth sin teori om anerkjennelse. Deretter vil jeg redegjøre for hans samfunnskritikk som handler om årsaken til at vi har et så stort omfang av depresjoner. Til slutt vil jeg se på hans forslag til løsning. Jeg vil komme med kritiske perspektiver underveis og jeg vil avslutte med en oppsummering med fokus på problemstillingen om hvordan Honneth sin teori om anerkjennelse kan bidra til å øke moralens sjanser i dagens individualistiske samfunn.

Jeg forholder meg i hovedsak til Honneth sine to hovedverk ”Kamp om anerkjennelse” og ”Freedom’s Right”. I førstnevnte skisserer han tre sfærer for anerkjennelse ut fra hvordan ulike relasjoner blir dannet. Det er *privatsfæren* hvor anerkjennelsesformen er *kjærlighet*, det er *den rettslige sfære* der anerkjennelsesformen er *respekt for menneskeverdet* og det er

verdifellesskap hvor anerkjennelsesformen er *solidaritet*. Jeg vil vektlegge *privatsfæren* i redegjørelsen for anerkjennelsesteorien (i kapittel 2) fordi dette er startpunktet for all moral og dannelse til de som fødes inn i samfunnet. Det som skjer i denne sfæren får betydning for individet og samfunnet i lang tid. Gode gjensidige anerkjennelsesrelasjoner får positiv betydning, mens krenkelser kan få negative konsekvenser for resten av et individs liv, med de ringvirkninger det medfører. De holdningene som barna får med seg hjemmefra vil prege dem i lang tid, og hvordan barn blir møtt av voksne vil være avgjørende for hvordan barna møter seg selv og andre framover i livet sitt.

I "Freedom's Right" videreutvikler Honneth begrepet om anerkjennelse. Han skisserer her tre forskjellige *handlingssfærer* hvor individene kan oppnå de ulike formene for anerkjennelse som *kjærlighet*, *respekt* og *solidaritet*. De tre handlingssfærene er *personlige relasjoner*, *markedet* og *demokratiet*. Teorien rundt personlige relasjoner og anerkjennelsesformen kjærlighet endrer seg ikke fra "Kamp om anerkjennelse" til "Freedom's Right" slik jeg ser det. Når det gjelder den rettslige formen for anerkjennelse gjør Honneth en distinksjon mellom rettslig og moralsk anerkjennelse. Dette får blant annet betydning for hans begrep om sosial frihet. Når det gjelder verdifellesskap definerer Honneth markedet som en egen handlingssfære som omfatter både forbrukermarkedet og arbeidsmarkedet. Jeg skal konsentrere meg om markedssfæren når det gjelder Honneth sin samfunnskritikk (i kapittel 3). Det er mye som tyder på at markedet har fått økt betydning for oss i dagens samfunn, samtidig ser vi også mange eksempler på urettferdigheter som forekommer i markedet. Honneth har viet markedet mye oppmerksomhet i "Freedom's Right" og jeg finner det derfor spesielt interessant å se nærmere på Honneth sin analyse i denne forbindelse. Honneth argumenterer for at markedet har iboende normer og at det er mulig å oppnå et rettferdig marked om deltakerne oppfyller sine rolleforpliktelser. På den måten kan markedet også være en arena for sosial frihet. Dette kan virke kontroversielt for både "hard-core" økonomer og de som er mer skeptiske til dagens kapitalistiske system. Jeg diskuterer hvilke implikasjoner sosial frihet har i markedssfæren og om det kan være en arena for sosial frihet slik Honneth hevder.

Honneth vier også den demokratiske sfæren mye oppmerksomhet i "Freedom's Right" og demokratiske forhold påvirker både privatsfæren og spesielt markedssfæren. Av avgrensningssyn kommer jeg ikke til å gå inn på den demokratiske sfæren i denne

oppgaven. Jeg ser det også som mer presserende å fokusere på markedets rolle og påvirkning i dagens samfunn og hvilken betydning markedet har når det gjelder moralens vilkår.

1.2 Presentasjon av Honneth

Axel Honneth er født i Tyskland i 1949. Han tok sin filosofiutdannelse ved universitet i Bonn og sin doktorgrad ved Freie Universität i Berlin. I dag er han direktør ved Institutt for samfunnsforskning (IfS) på Goethe-universitetet i Frankfurt, hvor han også har arbeidet som professor i filosofi i flere år.⁵ I 2011 ble han også professor ved Columbia University i New York.⁶ Han har vært gjesteforeleser flere steder rundt om i verden og fått flere utmerkelser. Han har utgitt en rekke essays og bøker innenfor politisk filosofi, sosialfilosofi og etikk og er aktiv i samfunnsdebatten i Tyskland.

Honneth har skrevet to hovedverk, ”Kamp om anerkjennelse” og ”Freedom’s Right”.⁷ Hegel er den viktigste inspirasjonen til disse to bøkene. Hegels tidlige arbeid (bl.a. Jena-skriftene) er det som ligger til grunn for ”Kamp om anerkjennelse” fra 1992 (engelsk 1995, norsk 2008), mens Hegels senere arbeid, ”Rettsfilosofien”, danner bakgrunnen for ”Freedom’s Right” (tysk 2011, engelsk 2014). I ”Kamp om anerkjennelse” utvikler Honneth sin etiske teori med utgangspunkt i Hegels begrep om anerkjennelse. I ”Freedom’s Right” videreutvikler Honneth sin kritiske sosialteori der frihetsbegrepet hos Hegel er utgangspunktet. Honneth har opp igjennom tiden fått kritikk fra andre filosofer og han har hatt flere diskusjoner som har blitt utgitt, bl.a. debatten med Nancy Fraser som har resultert i boka ”Recognition or Redistribution” (2001).

Frankfurterskolen startet opp med Theodor Adorno, Max Horkheimer og Herbert Marcuse og disse regnes som første generasjon av kritisk sosial teori. Jürgen Habermas, som blant annet er kjent for sin diskursetikk, regnes som den ledende representanten for andre generasjon og har vært Honneth sin lærer. Honneth har som mål å videreføre arbeidet med kritisk teori og har gitt en rekke bidrag i så måte, jamfør kap. 3 om samfunnskritikk og diagnose.

⁵ Han fratradte professoratet i sosialfilosofi ved Universitetet i Frankfurt i 2015 (Lysaker, *Ny Tid*, 11.11.15).

⁶ Jf. Nettsiden til Goethe-universitetet: http://www.ifs.uni-frankfurt.de/mitarbeiter_in/axel-honneth/

⁷ For alle publikasjoner, se nettsiden til Goethe-universitetet: <http://www.uni-frankfurt.de/44527000/Publikationen>

Andre tenkere som har hatt stor innflytelse på Honneth sitt arbeid er blant annet Marx, Freud, Winnicott, Foucault, Mead, Lukács, Sartre, Heidegger, Bourdieu og Charles Taylor. I ”Freedom’s Right” er blant annet Berlin, Neuheuser og Dewey en inspirasjon for Honneth.

Jeg vil benytte følgende praksis når jeg refererer til de to hovedverkene til Honneth: ”Kamp om anerkjennelse” (KoA) og ”Freedom’s Right. The Social Foundations of Democratic Life” (FR). For eksempel: “sitat” (KoA: 5).

2 Honneth sin teori om anerkjennelse

Hegel gjorde anerkjennelse til grunnsteinen i sin etikk (rundt 1801, *Åndens fenomenologi* ble utgitt i 1807) og Honneth baserer sin anerkjennelsesteori på Hegels ideer om en ”kamp om anerkjennelse” som han for det meste henter fra Hegels Jena-skrifter men også fra Meads sosialpsykologi. Honneth henter også støtte i en rekke andre vitenskaper og deres tilhørende forskning, som blant annet psykologi, sosiologi, sosialantropologi, samfunnsvitenskap, økonomi, historie, og teorien har blitt utarbeidet i overensstemmelse med resultater fra den empiriske forskningen.

Honneth tar utgangspunkt i menneskenes behov for gjensidig anerkjennelse. Han mener at vi trenger gjensidig anerkjennelse for å kunne utvikle vår identitet og oppnå et godt selvforhold, som igjen muliggjør selvrealisering⁸ og det å leve et godt liv i fellesskap med andre. Personlig identitet har en intersubjektiv⁹ struktur som kan forklare at det er en ”viss tvang til gjensidighet innebygd i anerkjennelses-relasjonene” (KoA: 47). Denne gjensidigheten spiller en viktig rolle i Honneth sin teori. Det vil si at hver enkelt ikke disponerer over disse forutsetningene, men kun har tilgang til dem gjennom interaksjonspartnerne (KoA: 182). Honneth sier at ”[i]ndividene konstitueres som personer utelukkende ved at de gjennom tilslutning eller avvisning fra andre lærer å forholde seg til seg selv som vesener med bestemte positive egenskaper og ferdigheter” (KoA: 181). Honneth bruker ”Anerkennung”

⁸ Selvrealisering for Honneth handler ikke om å realisere seg selv uavhengig av andre, men i relasjoner til andre. Selv om vi lever i et samfunn som oppmuntrer individene til å gjøre seg selv til sentrum for sin egen livsplanlegging og livsførsel, må vi forstå at vi gjør dette i samhandling med andre og at vi er gjensidig avhengige av hverandre både for å kunne skape et godt og rettferdig samfunn og for å kunne oppnå selvrealisering. Dette er en viktig samfunnskritikk for Honneth som han skriver om i essayet ”Organiseret selvrealisering” i R. Willig og M. Østergaard (Red.), *Sociale Patologier*, (København: Hans Reitzels Forlag, 2005), 41-60.

⁹ At noe er intersubjektivt vil si at det er tilgjengelig, erkjennbart og forståelig for flere personer, subjekter (i motsetning til det subjektive og private), at det har karakter av allmenngyldighet.

som betyr å bekrefte menneskelige subjekters eller gruppers positive egenskaper, eller grunnleggende behov, og sier videre at ”[a]nerkjennelse er en kategori som rommer tre former for praktiske holdninger som hver for seg speiler en primær hensikt om å bekrefte motparten” (KoA: 233). Anerkjennelse er med andre ord både en handling og en holdning.

Honneth skiller derfor mellom tre former for anerkjennelse basert på hvordan de ulike anerkjennelsessfærene blir etablert (KoA: 103). Honneth kaller de tre sfærene for ”primærrelasjoner” (jeg kommer til å benytte ”privatsfæren” videre), ”rettsforhold” og ”verdifellesskap”. I privatsfæren blir anerkjennelse etablert gjennom emosjonelle bindinger, i den rettslige sfæren gjennom tildeling av rettigheter og plikter og i verdifellesskap gjennom en felles orientering mot verdier. Privatsfæren handler om relasjoner i familie, vennskap og kjærlighetsforhold. Denne formen for anerkjennelse er kjærlighet og vil bidra til *selvtillit*, eller *selvfølelse*. I den rettslige sfæren skal vi få anerkjennelse som likeverdige og moralsk tilregnelige personer, som for eksempel stemmerett, i et demokrati, og lik lønn for likt arbeid. Denne formen for anerkjennelse er respekt og vil gi individene *selvrespekt*. I sfæren for verdifellesskap skal vi få anerkjennelse for våre evner og egenskaper og det man bidrar med til fellesskapet. Dette er en solidarisk form for anerkjennelse og vil gjøre individene i stand til å verdsette seg selv. I ”Freedom’s Right” har Honneth endret sfærene for anerkjennelse til de *handlingssfærene* han mener vi befinner oss i, og bruker begrepene ”personlige relasjoner”, ”markedet” og ”demokratiet”. Markedssfæren inneholder både arbeidsmarkedet og forbrukermarkedet og er sånn sett en form for utvidelse i forhold til verdifellesskapene han berører i ”Kamp om anerkjennelse”. Dette kommer jeg til i kapittel 3. Jeg skal redegjøre for anerkjennelsesteorien med utgangspunkt i ”Kamp om anerkjennelse”.

Teorien om anerkjennelse har som mål å vise hvilke minimumsbetingelser som må oppfylles for at mennesket kan oppleve en vellykket selvrealisering. Det vil legge føringer på hvordan man bør handle og hvordan samfunnet bør organiseres for å få et integrert samfunn. Honneth sier at ”[d]e ulike anerkjennelsesmønstrene utgjør intersubjektive betingelser som vi nødvendigvis må forutsette dersom vi skal beskrive et vellykket livs allmenne struktur.” (KoA: 182). Vi kan si at Honneth har et formalt begrep om det gode liv som innebærer at individene får muligheten til å utvikle sin selvtillit, selvrespekt og selvverdsettelse og slik sett kan oppnå selvrealisering. Teorien sier ikke noe konkret om *hvordan* samfunnets institusjoner skal organiseres eller *hvordan* man skal oppnå dette. Målet er å vise hvilke iboende rolleforpliktelse som finnes i de ulike relasjonene slik at disse kan danne grunnlag for et

”formalt sedelighetskonsept”¹⁰. Det vil gi oss felles moralske idealer som vi vil strebe etter å innfri for å kunne oppnå selvrealisering og leve gode liv i fellesskap. Det finnes et stort mangfold når det gjelder hvordan mennesker lever sine liv, derfor må teoriens bestemmelser være så formale eller abstrakte at de ikke kan mistenkes for å favorisere visse livsidealer framfor andre. Honneth er imidlertid også opptatt av at anerkjennelsesmønstrene skal være tilstrekkelig innholdsrike; slik at de sier mer om et vellykket livs allmenne struktur, enn bare at det er opp til det enkelte individ å bestemme selv (KoA: 181). Idealet er at individene anerkjennes både som autonome og individuerte, som likestilte og som særegne personer (KoA: 183).

Brudd på forventninger om anerkjennelse vil oppleves som krenkelser og kan ødelegge identitetsutviklingen og skade selvforholdet. Mennesket er moralsk sårbare og krenkbare. Krenkelser i privatsfæren kan være vold og mishandling, krenkelser i den rettslige sfæren kan være brudd på rettigheter og kravet om likebehandling, mens krenkelser i den solidariske sfæren kan være sosial stigmatisering eller marginalisering. Hegel snakker om en ”kamp på liv og død”, at det er noe eksistensielt som står på spill når han beskriver hvordan individene forstår at de kun kan anerkjennes hvis de selv anerkjenner andre. Det er også noe svært viktig som står på spill hos Honneth når det gjelder den gjensidige anerkjennelsen. Ved å innrømme sin egen sårbarhet overfor andre personer inviterer man den andre til å komme denne sårbarheten i møte. En avvisning vil føles sårende. Det vil si at man ikke blir møtt med en del av sin personlighet, at det ikke er rom for hele personen og personens egenskaper. Honneth hevder videre at krenkelser vil gi oss psykiske symptomer i form av negative følelsesreaksjoner som skam, raseri, krenkelse eller forakt og slik kan vi forstå at vi har blitt urettferdig behandlet. Det er imidlertid flere eksempler på at man ikke er klar over at man blir krenket og at man heller tenker at det er noe galt med en selv og at man ”fortjener” å bli krenket. Honneth tar også opp problemet med ”ideologisk anerkjennelse” der anerkjennelsen i seg selv er en form for krenkelse, for eksempel at slaven blir anerkjent for lojalitet og hardt arbeid, men likevel blir krenket i kraft av å være slave. Dette kommer jeg tilbake til i avsnittet om krenkelser. Erkjennelsen av den påførte uretten kan gi motivasjon til sosial motstand og konflikt, eller en kamp om anerkjennelse. Honneth hevder at de erfarte ydmykelsene bare kan løses gjennom en aktiv handling som vil være en form for kamp om anerkjennelse.

¹⁰ Honneth bruker begrepet ”Sittlichkeit” som er vanskelig å oversette til norsk. I KoA oversettes det til ”sedelighet”. Det vil si at det handler om ”det som har med sed og skikk å gjøre” (Hegel, 2006, s. 17, innledning av Dag Johnsen). Den engelske oversettelsen av Sittlichkeit er ofte ”ethical life”.

Kommunikasjon er en mulighetsbetingelse¹¹; Det er gjennom kommunikasjon at vi kan gi hverandre den nødvendige anerkjennelsen, og kommunikasjon er derfor en av mulighetsbetingelsene for selvrealisering. Det innebærer at man fra man er liten oppmuntres til å artikulere behov, og at man gjennom dialog får hjelp til å utvikle identiteten sin. Vi trenger språk, men vi trenger også kompetanse i å kjenne på, gjenkjenne og erkjenne følelsene og behovene vi har og deretter kunne sette ord på disse. Dette vil igjen være en forutsetning for at vi kan reflektere over følelser og behov.

Honneth forfekter en svak verdirealisme, noe som også blir forklart nærmere i debatten med Ikäheimo og Laitinen (ref. revidering av teorien i ”Kamp om anerkjennelse”: 234-242). Det dreier seg blant annet om å forklare hva som skjer når en person blir anerkjent: Tilskriver man det andre subjektet en ny og positiv egenskap eller bekrefter man en egenskap som denne personen allerede har? Ikäheimo mener at anerkjennelse vil si å tilkjenne, eller tillegge, subjektet en status det ikke har kunnet ha tidligere, mens Laitinen argumenterer for at anerkjennelse innebærer at en persons allerede eksisterende egenskap på en eller annen måte sekundært bekreftes eller bekjentgjøres offentlig. Det er fordeler og ulemper med begge forklaringene. Honneth forsvarer ”svarmodellen” til Laitinen og presiserer at vi må forstå de egenskapene som individene besitter ”som potensialer som transformeres til faktiske ferdigheter gjennom anerkjennende reaksjoner” (KoA: 238). Transformasjonen fra potensialitet til aktualitet viser at vi bare kan bruke våre potensielle ferdigheter når vi ”identifiserer” oss fullstendig med dem (KoA: 238). Dette er en interessant metaetisk diskusjon som jeg av hensyn til avgrensning ikke skal gå noe nærmere inn på her.

Etter at Honneth utarbeidet teorien om anerkjennelse har han sett behovet for å presisere en forutsetning som må være til stede *før* man kan anerkjenne andre og selv bli anerkjent.¹² Han kaller det en ”forutgående” (”antecedent”) form for anerkjennelse som går forut for erkjennelse (”cognition”). Det dreier seg om at vi er i stand til å anerkjenne andre mennesker som personer og ikke som ting. Dette spiller også en rolle i Honneth sin analyse av fenomenet ”tingliggjøring” (”reification”)¹³, som kan være en patologi ved den økte individualiseringen i

¹¹ Med mulighetsbetingelse mener jeg en nødvendig men ikke tilstrekkelig betingelse.

¹² Dette beskrives i: A. Honneth, *Reification. A New Look at an Old Idea*, (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag), 2008.

¹³ Ibid.

samfunnet. Jeg skal avgrensningssyn heller ikke gå nærmere inn på dette i denne oppgaven.

Jeg vil nå gjøre rede for de ulike sfærene med de tilhørende formene for anerkjennelse og selvforholdet som blir utviklet og påvirket her. Jeg vil si litt om den historiske utviklingen de ulike formene for anerkjennelse har gjennomgått. Deretter skal jeg behandle temaet om krenkelser i de ulike sfærene, se på strukturer i samfunnet som kan virke krenkende og hvilken rolle kamper om anerkjennelse spiller når det gjelder moralsk utvikling i samfunnet. Til slutt vil jeg oppsummere hvilke rolleforpliktelser som er iboende i de ulike relasjonene.

2.1 Privatsfæren (sfæren for primærrelasjoner)

Den første opplevelsen av anerkjennelse formes i nære relasjoner og først og fremst gjennom barnets relasjon til de primære omsorgspersonene. Når vi blir eldre får vi også nære relasjoner gjennom vennskap og parforhold. Honneth kaller anerkjennelse i disse primærrelasjonene for *kjærlighet*, som han definerer slik:

Med kjærlighetsforhold skal vi her forstå alle primære relasjoner som består av sterke følelsesmessige bindinger mellom få personer etter mønster av erotisk parforhold, vennskap og relasjoner mellom barn og foreldre (KoA: 104).

Med kjærlighet synes Honneth å vektlegge positive følelser som sympati og tiltrekning, og dette betyr at kjærlighet bare er noe som kan forekomme i begrenset omfang, overfor noen jeg liker og bryr meg om. Det som synes å gjøre disse relasjonene *primære*, eller grunnleggende, er knyttet til at man i slike relasjoner anerkjenner hverandre som behovsvesener. Honneth viser til Hegel og baserer seg på antagelsen om at behov og affekter i en viss forstand bare kan bekreftes gjennom å bli direkte tilfredsstillt eller gjengjeldt. Det betyr at slike sterke bindinger er knyttet til en spesiell følelsesmessig verdsetting individene imellom, og fordrer den andres kroppslige eksistens. Hegel kaller det ”å være seg selv i en fremmed” (KoA: 104). (Dette kommer jeg tilbake til under avsnittet om *selvtillit*).

Honneth sier at dette er ”det samme som den psykoanalytiske objektrelasjonsteorien hevder i sitt forsøk på å årsaksbestemme patologiske avvik, nemlig at den affektive primærrelasjonen er avhengig av en sårbar balanse mellom selvstendighet og binding.” (KoA: 105). Honneth hevder at objektrelasjonsteorien er en forskningstradisjon som er særlig egnet til å analysere kjærligheten som et interaksjonsforhold som er basert på et spesielt mønster av gjensidig anerkjennelse, og med støtte i denne og flere psykoanalytikere, blant andre Winnicott og

Benjamin, hevder han at det er tungtveiende empiriske grunner til å anvende et anerkjennelsesteoretisk begrep om kjærlighet. Teorien forsøker å klarlegge betingelsene for en vellykket affektiv binding til andre personer. I den gjensidige erfaringen av kjærlig hengivenhet innser begge subjektene at de er avhengige av hverandre med hensyn til deres behov. Kjærligheten fremskaffer altså det psykiske grunnlaget ethvert menneske trenger for å kunne stole på sine egne behovsimpulser (KoA: 128). Honneth støtter Hegel som mener at han i kjærligheten finner ”den strukturelle kjernen i all sedelighet” (KoA: 116).

2.1.1 Gjensidighet i anerkjennelsesformen kjærlighet

Honneth gir en grundig beskrivelse av de ulike stadiene i mor-barn forholdet og av Winnicott sin forskning rundt sosialiseringsbetingelser for småbarn. Det handler om at barnet må bli trygg på at morens kjærlighet er varig og pålitelig og at barnet ikke er redd for å bli forlatt. Dette er forutsetningen for at barnet kan begynne å oppdage ”sitt eget personlige liv” og etter hvert lære å bli et selvstendig vesen som klarer å være alene med seg selv uten bekymringer. Honneth benytter begrepet ”selvtillit” om dette individuelle selvforholdet – man har tillit til seg selv. Denne modningsprosessen til barnet kan bare løses gjennom det intersubjektive samspillet mellom mor og barn (KoA: 107). Hvis mor av en eller annen grunn ikke mestrer denne oppgaven¹⁴ kan barnets utvikling stanse opp og blant annet resultere i en mangelpatologi.

Slik jeg forstår gjensidigheten i relasjonen så handler det om at barnet ytrer seg og moren responderer på ytringene. Deretter responderer barnet tilbake på morens/omsorgspersonens behandling av det. Når moren lærer å tolke barnets signaler og barnet opplever at dets behov blir tilfredsstilt, utvikles det en positiv sirkel av gjensidig påvirkning. I essayet ”Mellom Aristoteles og Kant” sier Honneth at ” [d]et typiske eksempelet på en asymmetrisk forpliktelse er foreldrenes forhold til sine barn [...]”.¹⁵ Honneth tilføyer altså til sin opprinnelige teori presiseringen om at det er omsorgspersonene som har det fulle og hele ansvaret i relasjonen til barnet, og for at barnet kan utvikle et godt selvforhold. Vi vil ikke kunne si at barnets responser noen gang blir ”feil”. Hvis moren ikke klarer å tolke barnet vil barnet etter hvert kunne gi opp forsøkene på å uttrykke sine behov, noe som vil være svært

¹⁴ Winnicott kaller det ”holding”.

¹⁵ A. Honneth, ”Mellom Aristoteles og Kant. Skisse til anerkjennelsens moral”. *Agora* 2009, nr. 4: 175.

uheldig for den videre utviklingen. Det vil også bety at alle som arbeider med barn, barnehageansatte, lærere og lignende, har et ansvar for å gi barna adekvat anerkjennelse.

Behovet for kjærlighet og omsorg er felles for alle mennesker, om det enn kan praktiseres ulikt i ulike samfunn og kulturer. Honneth sier at den vellykkede relasjonen mellom mor og barn kan ses på som et ideelt interaksjonsmønster som kan settes som standard for anerkjennelse i andre nære relasjoner som mellom venner og i parforhold. Honneth sier at det kan oppleves slik: ”I vennskapet kan det være den felles opplevelsen av selvforglemmende samtale eller fullstendig utvungent samvær, i erotiske relasjoner den seksuelle foreningen hvor den ene opplever seg som fullstendig forsonet med den andre” (KoA: 114).

Når det gjelder gjensidigheten i voksen-barn relasjonen er det altså et asymmetrisk forhold, men barnet bidrar likevel på sin måte til en toveis kommunikasjon, og på samme måte som barnet er avhengig av den voksne, har den voksne et naturlig ønske om å tilfredsstille barnet og er følelsmessig avhengig av å oppleve at barnet blir tilfredsstilt. Vennskap og parforhold er symmetriske relasjoner hvor individene gjensidig bidrar til å ”fullbyrde sine egne selv” (FR: 132). Vennskap kan skape et trygt rom der individene kan utforske seg selv og uttrykke sine ønsker og følelser gjennom en gjensidig bekreftelse av hverandre. Honneth beskriver dette med Hegel sin formulering: ”being with oneself in the other” (FR: 140). Disse relasjonene er etablert som sosiale institusjoner med tilhørende rolleforpliktelser som bidrar til at begge parter får forsterket sin frihet. Vi har behov for støtte i krevende eksistensielle situasjoner, for råd når vi står overfor vanskelige valg, og vi har behov for å dele gleder og interesser med andre. Å kunne dele våre følelser og erfaringer uten reservasjon gir oss en erfaring som kan være vanskelig å beskrive med ord, men som gir oss en følelse av lettelse og hjelp (FR: 140). Når man begrenser egne behov overfor en venn medfører ikke det at vennen begrenser ens frihet, men tvert om så bidrar denne relasjonen til at man utfyller og utvider hverandre (FR: 140). Det er bare i forhold som er frie for instrumentelle vurderinger at man kan finne denne spesielle formen for intersubjektiv frihet. (Dette kommer jeg tilbake til i kapittel 3).

2.1.2 Selvforholdet: Selvtillit/selvfølelse

I en vellykket utvikling mellom barn og omsorgsperson vil barnet få tillit til at omsorgspersonen vil være hengiven og tilgjengelig når barnet trenger det og at

omsorgspersonens kjærlighet er varig og pålitelig. Barnet vil utvikle evnen til å være alene uten å være redd for å bli forlatt, og kan med trygghet begynne å oppdage sitt eget personlige liv. Honneth benytter begrepet *selvtillit*, som han låner fra psykologen Erik H. Erikson, – barnet har utviklet tillit til seg selv. Denne tryggheten gjør at individet tør å hevde sine behov og at det har evnen til å inngå i relasjoner til andre mennesker. Selvtillit slik Honneth beskriver det her ser ut til å ha en litt annen betydning enn det vi bruker til vanlig. Psykologer, blant andre, fokuserer på at det er en forskjell mellom ”selvtillit” og ”selvfølelse”. Det er fullt mulig å ha god selvtillit, men likevel ha veldig lav selvfølelse.¹⁶ Selvtillit handler om å mestre og å prestere, mens selvfølelse handler om å føle seg verdifull og elsket som den personen man er, ikke for det man gjør. Selvtillit og selvfølelse påvirker hverandre og det å mestre og det å prestere kan virke bra på selvfølelsen.¹⁷ Har man god selvfølelse er det også sannsynlig at man tør å prøve mer, og at man går inn i situasjoner med en indre trygghet. God selvfølelse gjør at man kan være mer indrestyrt, mens lav selvfølelse gjør at man blir mer ytrestyrt. Da er det viktig å prestere for å føle seg verdifull. Ut fra dette mener jeg det er rimelig å tolke begrepet ”selvtillit” hos Honneth som å bety ”selvfølelse”. (Nå som det er presisert, kommer jeg til å bruke Honneth sitt begrep videre i oppgaven). Selvfølelse er også noe annet enn det Honneth beskriver som selvforhold, fordi et positivt selvforhold handler om at vi har fått tilstrekkelig av alle formene for anerkjennelse.

Jesper Juul, som er en anerkjent familieterapeut og forfatter av flere bøker om forholdet mellom barn og voksne samt barneoppdragelse, har bidratt til å sette søkelyset på foreldrenes oppgave når det gjelder å legge grunnlaget for barnets selvfølelse. Juul hevder at ros for barnets prestasjoner kan gi barnet selvtillit, men at ros alene kan være ødeleggende for barnets selvfølelse. Ros bekrefter hva barnet kan og gjør, mens ubetinget kjærlighet handler om å gi barnet følelsen av å være i orden og ha verdi, bare fordi man er.¹⁸ Hvis man legger opp til å rose og premiere barn for ”god oppførsel”, kan det gjøre at barnet handler ut fra motivet om å få ros i stedet for ut fra egen ansvarlighet og derigjennom motivet om å vise respekt, toleranse og forståelse for andre. Hvis man har fått for mye ros for prestasjoner og dermed lever på antagelsen om at man må prestere perfekt for å være verdifull, kan livet bli en kamp om å føle seg god nok. Vi har sett dette diskutert i debatter om ”generasjon prestasjon” og ”generasjon lydighet”. Honneth er også opptatt av at den økte individualiseringen vi ser i samfunnet i dag

¹⁶ Jf. for eksempel: G. Øiestad, *Selvfølelsen*, (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 2009).

¹⁷ *Ibid.*, 30.

¹⁸ J. Juul, *Ditt kompetente barn. På vei mot et nytt verdigrunnlag for familien*, (Oslo: Pedagogisk Forum, 1996), 78.

er med på å øke presset på å prestere og at dette kan påvirke primærrelasjonene (FR: 140). Når dette er en trend i samfunnet er det ekstra viktig at vi som foreldre er bevisste på hvordan dette preger vår barneoppdragelse. Juul sitt begrep om selvfølelse bidrar til å forklare Honneth sitt begrep om selvtillit, og jeg vil hevde at disse to begrepene i stor grad er i samsvar med hverandre, og at Honneth vil være enig i at det viktigste foreldrene kan gi barna sine er ubetinget kjærlighet.

Det er i de primære relasjonene at man kan bli likt og elsket for den man er og ikke det man presterer. Det er i disse relasjonene man kan vise sin sårbarhet og sine svakheter uten frykt for å bli mindre likt eller elsket. Man kan vise ”hele seg”, og man kan betro seg til disse nære personene slik at man ikke må bære på vanskelige eller traumatiske opplevelser alene. At man føler seg verdig andres kjærlighet og omsorg vil også bidra til at man kan ha en ”sunn egenkjærlighet” ved å kunne gi seg selv ubetinget kjærlighet.

2.1.3 Historisk utvikling av anerkjennelsesformen kjærlighet

I sitt første hovedverk om anerkjennelse hevder Honneth at kjærlighetsrelasjoner oppstår i alle mulige samfunn og at det derfor ikke er historisk foranderlig. Dette korrigerer han imidlertid i ”Reification”¹⁹ og sier at denne formen for anerkjennelse også kan forandre seg med samfunnets utvikling. Han nevner ”romantisk kjærlighet” som et eksempel på noe som ikke fantes i middelalderen, mens det nå er innarbeidet i vårt samfunn. Etter hvert som de ulike vitenskapene utvikler seg endrer vi også syn på ulike fenomener, og det kan også påvirke hvordan vi ser på de ulike relasjonene vi er i til andre og hvilke rolleforpliktelser som er iboende i disse. Vi har for eksempel endret syn på hva som er god barneoppdragelse. Tidligere fikk mødre beskjed om at man ikke måtte ta opp barna med en gang de begynte å gråte fordi man kunne skjemme dem bort. I dag lærer vi at en rask respons på gråt og på sult kan gjøre barna roligere og tryggere på seg selv. Det er heller ikke så lenge siden en mer autoritær barneoppdragelse var rådende der lydighet var viktig å lære barna. I dag har barnehager og skole fokus på å være demokratiske og på at barna skal få være med og bestemme.

Hvis vi videre antar at betingelsen for at barnet skal utvikle seg optimalt er at omsorgspersonene er i stand til å gi barnet ubetinget kjærlighet, så må de voksne forstå hva

¹⁹ A. Honneth, *Reification. A New Look at an Old Idea*, (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag), 2003.

det vil si å gi ubetinget kjærlighet. Det krever at de voksne selv har et godt selvforhold. Herdis Palsdottir, relasjonsterapeut og leder for Relasjonssenteret, skriver i ”Relasjoner med barn” at man ikke kan gi til noen det man ikke har fått selv.²⁰ Hvis man ikke har fått ubetinget kjærlighet som liten er det lite sannsynlig at man klarer å gi tilstrekkelig ubetinget kjærlighet til egne barn. Det kan virke som at problemer med egen barndom kan prege hele livet og gå videre til neste generasjon fordi vi har en tendens til å repetere hvordan vi selv er blitt behandlet. Da er det viktig å ha et bevisst forhold til hvordan man selv har blitt oppdratt og hvordan det har preget ens selvforhold. Hvis man har et dårlig selvforhold på grunn av manglende ubetinget kjærlighet i barndommen er det fullt mulig å gjøre noe med dette i voksen alder. Palsdottir mener at man gjennom relasjonsterapi kan oppøve evnen til å gi seg selv ubetinget kjærlighet slik at man også blir i stand til å gi dette videre. Honneth nevner også terapi som en mulighet for å få helbredet skader på selvforholdet som følge av krenkelser.

Privatsfæren er grunnleggende på flere måter; det er her anerkjennelse starter og det er her det legges et viktig grunnlag når det gjelder evnen til å inngå i andre relasjoner etter hvert som man vokser opp. Dessuten er forholdet til andre mennesker det viktigste i livet til svært mange. I tillegg til å være et grunnbehov er kjærlighet noe som gir livet mening og som motiverer oss i stor grad til å handle som vi gjør. Gode nære relasjoner har verdi i seg selv.

2.2 Rettslig anerkjennelse

Anerkjennelse i den rettslige sfæren handler om at subjektene skal anerkjenne hverandre som moralsk tilregnelige personer. Det vil si at de har evnen til å gjøre moralske vurderinger og avsi moralske dommer. Det dreier seg ikke om individenes relasjoner eller prestasjoner, ei heller kjønn, rase, stilling, alder, eller legning, men at alle mennesker har et absolutt krav på respekt for sitt menneskeverd. At alle mennesker har et ukrenkelig menneskeverd er noe vi skal kunne forstå og bli enige om gjennom vår fornuft og dette setter grenser for våre følelsesmessige impulser og er altså løsrevet fra følelsene av sympati og hengivelse. Alle medlemmer av rettsfellesskapet skal ha den samme individuelle autonomien, og ”de individuelle rettighetene skal i prinsippet tilkjennes ethvert menneske i samme grad som et fritt vesen” (KoA: 119-120). Rettsfellesskap tenkes i utgangspunktet innenfor stater, men

²⁰ H. Palsdottir, *Relasjoner med barn*, (Oslo: Relasjonssenteret, 2011).

tanken om at mennesket har en ukrenkelig verdi er også nedfelt i menneskerettighetserklæringen som i utgangspunktet gjelder for hele verdenssamfunnet.

Menneskerettighetserklæringen gir blant annet et samlet uttrykk for den rettslige anerkjennelsens dimensjoner. Den kom i stand etter 2. Verdenskrig da man tydelig så behovet for å enes om at mennesket har et ukrenkelig menneskeverd uavhengig av for eksempel rase, religion eller folkegruppe. Den viser også noe av den historiske utviklingen av rettigheter. Begrunnelsen for menneskerettighetene er at vi alle er medlemmer av menneskeheten/menneskeslekten, og at vi alle har den samme *iboende verdigheten*. Det kommer også fram i innledningen til FNs verdenserklæring om menneskerettigheter: “Da anerkjennelsen av *iboende verdighet* og av like og uavhengelige rettigheter for alle medlemmer av menneskeslekten er grunnlaget for frihet, rettferdighet og fred i verden [...]”²¹ Videre står det i artikkel 1 følgende: “Alle mennesker er født frie og med samme menneskeverd og menneskerettigheter. De er utstyrt med fornuft og samvittighet og bør handle mot hverandre i brorskapets ånd.”

Jeg forstår det slik at Honneth argumenterer med at det er den rasjonelle evnen, eller den potensielt rasjonelle evnen, til mennesket som gjør at vi har en iboende verdi og som gjør at vi kan erkjenne at andre mennesker også har rasjonelle evner, og at dette er en universell og vesentlig egenskap ved mennesket. ”Det er den moralske tilregneligheten som utgjør kjernen i en person som fortjener respekt” (KoA: 128). Vi trenger ikke være tilknyttet eller like alle andre for å innse at dette er noe universelt, vi kan kognitivt anerkjenne andre mennesker som ”vesen med personegenskaper” (KoA: 121), det vil si ”den allmenne egenskapen som overhodet gjør et menneske til en person” (KoA: 122). ”Å anerkjenne ethvert menneske som en person må da bety å behandle det i tråd med de moralske forpliktelsene som personens egenskaper gir opphav til” (KoA: 121). Dette er det samme som Kant hevder i sin etiske teori, der han tar utgangspunkt i menneskets rasjonelle evner, og det innebærer at ethvert menneskelig subjekt skal respekteres som ”formål i seg selv”.²²

Det som konstituerer personen og er felles med alle andre kan ikke graderes. For eksempel

²¹ FN-sambandet. *FNs verdenserklæring om menneskerettigheter*. (Innledningen, min utheving), <http://www.fn.no/FN-informasjon/Avtaler/Menneskerettigheter/FNs-verdenserklæring-om-menneskerettigheter> (oppsøkt 28.1.15)

²² I. Kant, *Grunnlegging til moralens metafysikk (i Morallov og frihet)*, 2. utg. (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1997), 42.

slik det ble tidligere da den rettslige anerkjennelsen ble knyttet til individets sosiale status. Det betyr også at selv om man er psykisk syk eller liknende og mister muligheten til å delta i en del rasjonelle overenskomster på en likeberettiget måte, så mister man ikke retten til å bli behandlet som et formål i seg selv.

Jeg mener det er grunn til å tolke Honneth på en slik ”kantiansk” måte når det gjelder denne sfæren. Jeg forstår det slik at vi også vil kunne ha følelser av empati for medmennesker som vi ikke er følelsesmessig sterkt knyttet til slik som i primærrelasjoner, men at dette ikke er en forutsetning for å kunne anerkjenne andre som moralske individer. Dette blir nyansert når vi kommer til Honneth sin drøftelse av frihetsbegrepet som jeg tar opp i kapittel 3. Der vil vi se at Honneth argumenterer for at rettslig anerkjennelse ikke kan ses isolert fordi vi er forbundet med hverandre på flere måter enn bare rettslige. I handlingssfærene er vi i et fellesskap med andre og disse vil aldri kunne bestå av kun rettslig anerkjennelse om vi skal oppnå sosial frihet for alle. Rettslig og moralsk/refleksiv frihet må ses i sammenheng med hvilken relasjon vi er i for å kunne fullbyrde idealet om sosial frihet. Her ser vi også at menneskerettighetserklæringen er et eksempel på en overenskomst som vil sikre sosial frihet, i tillegg til rettslig og moralsk frihet. Dette kommer jeg som nevnt tilbake til.

2.2.1 Gjensidighet i den rettslige anerkjennelsesrelasjonen

Sammenhengen mellom rett og anerkjennelse består, ifølge Hegel og Mead, i at vi bare kan forstå oss selv som rettighetsinnehavere hvis vi erkjenner hvilke normative forpliktelser vi har overfor andre. Først den ”generaliserte andres” normative perspektiv lærer oss å anerkjenne de andre medlemmene av fellesskapet som rettighetsinnehavere, slik at vi kan forstå oss selv som rettspersoner i den forstand at vi kan være sikre på at enkelte av våre krav blir sosialt oppfylt (KoA: 117). Hegel definerer rettssystemet som ”uttrykk for alle samfunnsmedlemmenes universaliserbare interesser hvor unntak og privilegier ikke er tillatt” (KoA: 118).

Vi må først erkjenne at alle mennesker har en iboende verdighet og at dette forplikter oss til å respektere andre menneskers autonomi eller viljesfrihet og at dette er universelt og ikke kan graderes. Når vi anerkjenner andre som rettighetsinnehavere vil det si at andre har krav til meg om at jeg behandler dem som moralsk tilregnelig. Da kan jeg også kreve at andre behandler meg som moralsk tilregnelig, og se på meg selv som en rettsperson med visse

rettigheter, for eksempel til å kunne delta i rasjonelle overenskomster på en likeberettiget måte.

2.2.2 Selvforholdet: Selvrespekt

Rettigheter kan ses på som anonymiserte tegn på sosial respekt. Ifølge Honneth er den rettslige anerkjennelsen en forutsetning for personens utvikling av selvrespekt. Selvrespekt innebærer en bevissthet i individet om at det kan respektere seg selv fordi det fortjener å bli respektert av alle andre. For å sikre at vi respekterer hverandre trenger vi allmenne grunnrettigheter – det vil si at de individuelle rettighetene ikke fordeles ujevnt på medlemmene av ulike statusgrupper, men i prinsippet tildeles egalitært til alle mennesker som frie vesener. Da kan ”den enkelte rettspersonen oppfatte rettighetene som et objektivt holdepunkt for at det er evnen til å foreta autonome vurderinger som oppnår anerkjennelse” (KoA: 128).

Honneth viser til Joel Feinberg og hans analyse som kan belyse den begrepslige sammenhengen mellom rettslig anerkjennelse og utviklingen av selvrespekt (KoA: 128). I følge Feinberg vil det:

[å] ha rettigheter gjør[e] oss i stand til å ”stå fram”, å se andre i øynene og føle oss grunnleggende lik alle andre. Å tenke på seg selv som rettighetsinnehaver er å være stolt, ikke på en overdreven måte, men en passende måte; det er å ha det minimum av selvrespekt som er nødvendig for å være verdig andres kjærlighet og aktelse (KoA: 129).

Feinberg sier videre at respekt for personer kanskje er det samme som respekt for deres rettigheter og at det som kalles ”menneskelig verdighet” kanskje bare er evnen til å fremsette krav (KoA: 129).

Mead hevder tilsvarende at det å besitte individuelle rettigheter gjør at man kan fremsette sosialt aksepterte krav og at det enkelte subjekt, på en legitim måte, kan bli seg bevisst at det nyter respekt fra alle andre (KoA: 129). Erfaringen av den rettslige anerkjennelsen gjør at subjektet ”kan betrakte seg som en person som i likhet med alle andre medlemmer av fellesskapet har de egenskapene som kreves for å delta i en diskursiv viljesdannelse” (KoA: 129). Dette gir individet en mulighet til å forholde seg positivt til seg selv, og til å oppnå selvrespekt.

Honneth sier videre at det kan være vanskelig å påvise selvrespekt som et empirisk fenomen. Det er mye enklere å påvise tilfeller der subjektene lider synlig under mangel på selvrespekt (KoA: 130). Hva som kan hindre individet i å oppnå selvrespekt vil derfor bli mer klargjort under avsnittet om krenkelser nedenfor.

En annen og kanskje mer dagligdags forståelse av begrepet selvrespekt dreier seg om at man er i stand til å handle på en ønsket måte, i den betydningen at man gjør det som er verdifullt for en selv og det som kan lede mot de målene man har satt seg. Hvis man av ulike grunner handler på en måte som ikke stemmer med ens overordnede verdier og mål, vil man kunne miste respekt for seg selv. Mennesker som for eksempel sliter med ulike former for avhengighet kan føle selvforakt i stedet for selvrespekt.

2.2.3 Historisk utvikling av rettslig anerkjennelse

Et minstekrav for at individene skal kunne komme til enighet om en rettsorden er at rettssubjektene er i stand til å foreta individuelt autonome og fornuftige beslutninger, det vil si å ha fornuftig innsikt i moralske spørsmål (KoA: 123). Hvilke forutsetninger vi antar at kreves for å delta i en rasjonell viljesdannelse vil imidlertid, ifølge Honneth, være historisk foranderlig og avhengig av hvilken type viljesdannelse det er snakk om. Han viser til den historiske utviklingen av de ulike individuelle rettighetene og at omfanget av allmenne egenskaper som kreves for å oppnå status som moralsk tilregnelig person gradvis har blitt utvidet (KoA: 124). Den rettslige anerkjennelsen har utviklet seg på to forskjellige måter; ved at flere og flere samfunnsmedlemmer har blitt tildelt de samme rettighetene og at omfanget av rettigheter har blitt utvidet (KoA:127). I dag vil vi vise til ”likhetsprinsippet” som blant annet innebærer ”likhet for loven” og ”lik lønn for likt arbeid”. Hvis det skal være en forskjell på behandling skal det kunne vises til en ”etisk relevant forskjell”, og vi vil i dag ikke godta forskjeller basert på for eksempel kjønn eller rase. Dette tilsvarer det som kjennetegner en moralsk utvikling i positiv forstand; nemlig at flere individer blir med i gruppen av anerkjente personer, og at flere forhold ved individets personegenskaper blir anerkjent. (Dette kommer jeg tilbake til i avsnitt 2.4.2).

Grovt sett kan vi si at vi først fikk liberale frihetsrettigheter i det 18. århundre, herunder retten til liv, frihet og eiendom og beskyttelse mot vilkårlige statlige inngrep. Deretter fikk vi politiske deltakerrettigheter i det 19. århundre, rettigheter som skal sikre den enkeltes rett til å

påvirke den offentlige meningsdannelsen gjennom debatt og stemmegivning, samt ytringsfrihet. Til slutt fikk vi sosiale velferdsrettigheter i det 20. århundre – rettigheter som skal sikre individene en viss levestandard og en rimelig andel av samfunnets goder. I løpet av denne perioden har også koblingen mellom status og rettigheter gradvis blitt oppløst, og det har blitt enighet om at det kreves en viss levestandard og et minimum av utdanning og kulturell dannelse både for å kunne delta i den offentlige viljesdannelsen på en likeberettiget måte og for å kunne handle autonomt ut fra fornuftig innsikt. Noen rettigheter har kommet til for å sørge for at vedtatte rettigheter kan oppfylles, og disse rettighetene er i stadig utvikling. For eksempel opplæringsloven og arbeidsmiljøloven: Barn har rett til å trives på skolen, det vil si at skolen har plikt til å sørge for at barn trives. Det er enighet om at trivsel er en nødvendig betingelse for læring. På arbeid har man som arbeidstaker plikt til å bidra til et godt arbeidsmiljø og man har rett til et godt arbeidsmiljø fritt for mobbing, trakassering, og alle former for diskriminering.

2.3 Verdifellesskap og solidaritet

Den tredje formen for anerkjennelse som kalles sosial verdsetting eller solidaritet, skal bidra til at subjektene kan ”forholde seg positivt til sine konkrete egenskaper og ferdigheter” (KoA: 130). Individene har behov for å erfare at samfunnet, eller et annet verdifellesskap som arbeidsplass, frivillige organisasjoner og lignende, setter pris på ens innsats og ens talent. Honneth sier at det dreier seg om de spesielle egenskapene som skiller menneskene fra hverandre (KoA: 131), i motsetning til den rettslige anerkjennelsen som har formell likestilling av individene som prinsipp.

Denne formen for anerkjennelse har i følge Honneth både et kognitivt og et emosjonelt perspektiv. Det kognitive består i at vi begrunner våre vurderinger av andres prestasjoner med argumenter når det gjelder om de bidrar til de felles mål vi har satt oss. Det emosjonelle perspektivet dreier seg om at vi også er følelsesmessig knyttet til et fellesskap hvor man bryr seg om hverandre og viser empati og respekt for hverandre. Innad i verdifellesskapet skal individene respektere hverandres individuelle særegenheter. I et verdifellesskap føler man ikke den samme sterke kjærligheten som man gjør overfor sine nærmeste relasjoner, og man ser heller ikke bare på hverandre som rettslige personer.

Verdifellesskap er alt fra storsamfunnet i det landet vi lever i til mindre grupper som arbeidsplassen og ulike interessefellesskap. I vår tid blir det også mer og mer naturlig å tenke

på det globale verdifelleskapet som vi er medlem av i kraft av å være ”jordboer” som deler klodens ressurser som frisk luft, rent vann og mat. Selv om samarbeid på tvers av landegrenser i stor grad bare har et rettslig perspektiv, påvirker globaliseringen hvordan individene ser på hva de bidrar med som ”verdensborgere” også, og ikke bare som borger i et samfunn definert av landegrenser eller som medlem i et interessefelleskap. Honneth tar opp dette i ”Freedom’s Right”, men jeg skal ikke gå nærmere inn på det i denne oppgaven.

Denne anerkjennelsesformen forutsetter en intersubjektiv verdihorisont, det vil si en felles orientering mot verdier og mål. ”Ego og alter kan bare verdsette hverandre som individuelle personer hvis de har en felles orientering mot verdier og mål som signaliserer at deres personegenskaper har betydning for eller bidrar til den andres liv” (KoA: 130). Det er samfunnets kulturelle selvforståelse, forstått som summen av de etiske verdiene og målene, som leverer kriteriene for den sosiale verdsettingen av personer. I et demokratisk samfunn er det individene som er med på å prege hva som er samfunnets verdier og mål og derigjennom hvilke individuelle ferdigheter og prestasjoner som verdsettes. Jo mer mangfoldig samfunnets verdier og mål er, jo mer mangfoldig må individenes prestasjoner være for å bli verdsatt. Idealet for et samfunn må være å ha en sosial verdiorden hvor samfunnets mål utlegges på en så kompleks og rik måte at enhver kan oppnå sosial anseelse. Det vil også ha verdi for samfunnet som helhet at individene har mulighet for å få utfoldet sine ulike talent.

Her er det mange former for konflikter som kan gjøre seg gjeldende i forbindelse med hvilke verdier og mål samfunnet skal ha og hva som kan regnes som et tilfredsstillende bidrag til samfunnet. Dette er derfor en særlig krevende form for anerkjennelse. Samfunnet kan holdes solidarisk sammen selv om samfunnsmedlemmene må tolerere en kamp om anerkjennelse som er moralsk motivert ut fra en sosial konflikt. Vi kan si at vi er i et ”uenighetsfelleskap”.²³ Det er forskjellige utfordringer knyttet til dette, blant annet at de som har størst makt i samfunnet får større innflytelse og får igjennom sine verdisyn. Et annet spørsmål er om alle synspunkter skal kunne bli hørt, som for eksempel nynazistiske grupper, eller om det er en grense for hva som kan tolereres. Dette kommer jeg tilbake til i avsnitt 2.4.3 om krenkelser (og i avsnitt 3.5.2).

²³ O. Lysaker, ”Anerkjennelse og menneskeverdets forankring: Henimot en transnasjonal anerkjennelsespolitikk”, *Etikk i praksis* 2011, nr. 2: 110.

2.3.1 Gjensidighet i den solidariske anerkjennelsesformen

Honneth sier at denne formen for anerkjennelse forutsetter at de sosiale forholdene er preget av symmetrisk verdsetting mellom individualiserte og autonome subjekter.

Dette kan indikere at individene må ha oppnådd et visst nivå av positivt selvforhold gjennom kjærlighet og rettslig anerkjennelse for å kunne være individualiserte og autonome.

Symmetrisk verdsetting vil si at man betrakter hverandre gjensidig i lys av verdier slik at de andres ferdigheter og egenskaper kan fremtre som betydningsfulle for den felles praksisen (KoA: 138). Fordi vi alle er avhengige av denne formen for anerkjennelse betyr det at alle må sørge for at alles egenskaper kan utfolde seg. Vi skal ikke bare ha en passiv toleranse overfor andre personer, men også være interessert i de andres individuelle særegenheter og aktivt bidra til at andre personers egenskaper kan få utfolde seg. I mindre fellesskap kan man se for seg at dette lar seg gjøre, mens i større sammenhenger som på samfunnsnivå vil det være institusjonenes utforming som må legge til rette for dette. Det er ikke snakk om å vurdere verdien av hver enkelt sitt bidrag kvantitativt og så sammenligne disse med hverandre og deretter gradere individene. Honneth sier at ”symmetrisk” må ”bety at ethvert subjekt uten kollektive graderinger får mulighet til å erfare sine egne prestasjoner og ferdigheter som verdifulle for samfunnet” (KoA: 138). I et verdifellesskap vil alle medlemmene spille en rolle for realiseringen av fellesskapets mål, og alle skylder hverandre gjensidig å delta til måloppnåelsen. En del av målet for individene er å få bekreftet verdien av ens individuelle evner, og dette må derfor også være en del av målet for fellesskapet. Honneth kaller denne relasjonen for ”solidarisk”. Alle medlemmene av fellesskapet skal delta solidarisk, det er et særegent hensyn man skylder hverandre gjensidig i den grad man tar del i realiseringen av et felles prosjekt.

2.3.2 Selvforholdet: Selvverdsettelse

I det tradisjonelle samfunnet snakket man om individenes ære, mens i det moderne samfunnet bruker Honneth begrep som ”prestisje” eller ”anseelse”. Anseelsen til et individ sier noe om hvilken sosial verdsetting individet nyter for sine individuelle prestasjoner og ferdigheter, som igjen avhenger av i hvilken grad individet bidrar til å realisere samfunnets abstrakte mål. Det hvert individ bidrar med vil være preget av hvilke livsmål individet har. Hvilke livsmål individet har vil også prege hvilke verdifellesskap individet engasjerer seg i og hvor aktivt individet deltar i samfunnet generelt. Individets anseelse vil med andre ord avhenge av hvordan individet realiserer seg selv.

Det er ved å bli vist ”solidaritet” at man kan utvikle det positive selvforholdet som Honneth kaller *selvverdsettelse*. I et samfunn vil det være noen som utmerker seg og som nyter stor anseelse for det. Det vil være utfordrende å anerkjenne andre som bidrar ”mindre”, på en solidarisk måte. Det vil innebære at man faktisk verdsetter vedkommende sine bidrag og ikke viser for eksempel medlidenhet i stedet, noe som vil føles sårende. Å vise ”riktig” anerkjennelse er en kunst og kan synes spesielt utfordrende i denne sfæren. Det kan også være vanskelig å si hvor mye sosial verdsettelse som er nødvendig for at et individ kan føle seg selvrealisert.

Hva er forholdet mellom den sosiale verdsettingen og individets rolle som yrkesutøver? Flere faktorer taler for at yrkesrollen er blitt den viktigste selvdefinerende rollen i samfunnet vårt: At vi tar høyere utdanning, at en stadig større andel av befolkningen bor alene på grunn av endring i samlivsmønstrene, og at vi har en individualistisk tidsånd i samfunnet, gjør at den personlige selvrealiseringen i stor utstrekning er knyttet til yrkeskarriere. Derfor vil det å være utestengt fra en slik sentral livsrolle for de fleste mennesker bety svekket personlig selvverdsetting. Et inkluderende arbeidsliv hvor man har muligheten til å yte etter evne vil være en viktig faktor for at man kan være i stand til å verdsette ulike former for og grader av bidrag, og for at hvert individ kan oppleve sin innsats verdsatt.

2.3.3 Historisk utvikling av anerkjennelsesformen sosial verdsetting

På samme måte som at den rettslige anerkjennelsen ble løsrevet fra individenes sosiale ære, gjennomgikk den standsmessige anerkjennelsesordenen en historisk strukturendring. I borgernes opposisjon til adelen og kampen mot de føydale æresbegrepene blir prinsippet om den individuelle prestasjon tvunget gjennom som grunnlaget for den sosiale verdsettelsen. Denne anerkjennelsesformen er også en historisk variabel størrelse fordi den sosiale verdsettingen blir bestemt av de ulike samfunnenes fremherskende etiske målsetninger.

Nå har vi gått gjennom de ulike formene for anerkjennelse og sett hvordan disse påvirker vårt selvforhold på en positiv måte. Nå skal vi gå videre og se på hva som skjer når forventningene om anerkjennelse uteblir og man i stedet opplever krenkelser.

2.4 Krenkelser

Jeg vil starte med en generell beskrivelse av hva krenkelser er og deretter gå litt nærmere inn på hva de tre ulike formene for krenkelser handler om. Samfunnet kan ha ulike strukturer som kan virke krenkende og jeg vil gi et par eksempler på dette. Jeg vil nevne at det vil være ulike grader av krenkelse og til slutt vil jeg ta opp Honneth sin tese om at krenkelseserfaringer danner en motivasjonsbasis for kamp om anerkjennelse og at disse kampene bidrar til moralske fremskritt i samfunnet.

Krenkelser er et negativt komplementærbegrep til anerkjennelse. Vi har ulike forventninger om anerkjennelse ut fra hvilken relasjon det gjelder, det vil si hvilken sfære relasjonen tilhører. Vi kan si at det ligger et premiss hos Honneth om at alle sosiale interaksjoner og alle praksiser er normativt regulert. Det er ut fra normene i samfunnet vi danner oss forventninger om anerkjennelse, og vi anser disse som legitime krav. Hvis man blir skuffet i en slik forventning vil man føle en større eller mindre grad av krenkelse, avhengig av hvor stor grad av krenkelse det er snakk om (mer om ulike grader av krenkelse i eget avsnitt nedenfor). En krenkelse kan oppleves som et ”psykisk sjokk” for individet som blir krenket. De ulike formene for krenkelser kan sies å ha den samme negative virkningen på menneskets psykiske integritet som organiske sykdommer har for kroppens reproduksjon (KoA: 144).

Det er ulike egenskaper ved individet som gjør at vi kan krenkes, på samme måte som vi kan anerkjennes. For det første er det evnen til å forholde seg refleksivt til ens eget liv. Individene henviser til kvalitative standarder for ens eget liv når de vurderer hva som er moralske krenkelser og ikke bare rene skader eller uhell. For det andre har individene en intersubjektiv identitet som gjør at det er avhengig av anerkjennelse fra andre for å kunne oppnå et positivt selvforhold. Derfor kan nektelse av anerkjennelse eller krenkelser også ødelegge individets selvforhold og virke negativt på individets handlingsdyktighet. Når et individ blir krenket kan den negative følelsesreaksjonen i form av skam, raseri og forakt gi motivasjon til å kjempe for anerkjennelse. Individet må også få en kognitiv informasjon om at det har blitt urettferdig behandlet for å kunne starte en kamp om anerkjennelse. (Mer om dette under avsnittet om kamp om anerkjennelse som historisk fremskritt).

Honneth hevder at på samme måte som det finnes ulike former for anerkjennelse tilhørende de tre ulike sfærene for menneskelig livsutfoldelse, så finnes det ulike former for krenkelser

tilhørende disse sfærene. Alle formene for krenkelse virker skadelig inn på menneskets selvforhold og kan i verste fall få ”hele personens identitet til å bryte sammen” (KoA: 140).

2.4.1 Krenkelse i primærsfæren

Mennesket er et kroppslig sårbart behovs- og følelsesvesen. Honneth nevner som krenkelser i denne sfæren mishandling, voldtekt, tortur og alle former for krenkelse av menneskets ”fysiske integritet”. Det vil si at individet nektes fritt å kunne råde over egen kropp og i stedet opplever å være utlevert til en annens forgodtbefinnende. Individet vil oppleve at verden er et usikkert sted, og den ydmykende opplevelsen av for eksempel vold eller tortur virker destruktivt inn på individets selvforhold. Dette kan være med på å ødelegge emosjonelle og fysiske relasjoner til andre og mulighetene individet har til å inngå i nye relasjoner til andre senere i livet.

Honneth sier ikke noe om ”psykisk vold” som omsorgssvikt overfor barn, mobbing og utestenging, manglende grensesetting, utroskap i parforhold og lignende som å være krenkelser i denne sfæren. Dette vil ikke virke direkte inn på ”rådigheten over egen kropp”, men vil virke negativt inn på den emosjonelle integriteten. Jeg diskuterte ovenfor viktigheten av at foreldrene gir barna ubetinget kjærlighet for at de kan utvikle en god selvfølelse og bli indre styrt. Hva med foreldre som dekker alle materielle behov til barnet og ikke utøver noen form for vold eller overgrep, men som ikke evner å gi barnet ubetinget kjærlighet. Vil det være en krenkelse? Det vil i alle fall kunne skade barnets selvforhold. Honneth fokuserer på at det er det psykiske som blir skadelidende i denne sfæren, fordi det virker negativt inn på selvforholdet. Mens de krenkelsene han nevner i utgangspunktet er fysiske, og det er krenkelser i denne sfæren som kan få skadet individets fysiske kropp direkte, med muligheten for varige mén. I de andre sfærene nevnes ikke vold som en form for krenkelse, selv om det jo vil kunne forekomme mange former for vold og tortur i et samfunn, noe som også vil være brudd på menneskerettighetene. Det er imidlertid ikke det som fremstår som hovedproblemet med krenkelsen, det er den psykiske opplevelsen av ikke å bli behandlet med samme menneskeverd som andre i samfunnet, med andre ord; som formål i seg selv.

Psykologer og psykiatere forteller at de har mange pasienter som har opplevd krenkelser i nære relasjoner og at personer med alvorlige personlighetsproblemer ofte har opplevd

omfattende omsorgssvikt.²⁴ De snakker om forhold der barnet blir utsatt for likegyldighet, uforutsigbarhet, mishandling og overgrep av foreldre eller personer som står barnet nært. Det er både grunnleggende fysiske og emosjonelle behov som ikke anerkjennes hos barnet og dette gjør at barnet utvikler en grunnleggende angstberedskap, vaksomhet og mistenksomhet. Konsekvensene kan bli at barnet får problemer med å etablere vennskap og parforhold senere i livet, noe som igjen vil påvirke forhold som utdanning, risiko for rusatferd og mistilpasning. Selv om det er mange faktorer som spiller inn, kan det se ut til at krenkelser i tidlige relasjoner kan gi en økt risiko for psykiske lidelser og forstyrrelser i personlig utvikling.

Det blir også hevdet at tilknytningsforstyrrelser kan oppstå på grunn av emosjonell mishandling, som for eksempel ved å avvise, ignorere, favorisere søsken, gi kontinuerlig kritikk, vise antipati eller kulde. Dette vil kunne føre til et lavt selvbilde som igjen kan øke faren for eksempel for depresjon og angst. Emosjonell utilgjengelighet, som innebærer ikke å svare på barnets signaler, og barnets bønn om varme og trøst, kan ha mer omfattende konsekvenser for barnets utvikling enn fysisk og seksuell mishandling.²⁵ På lang sikt er det ikke vanskelig å se for seg at dette kan gi problemer med evnen til å roe ned sitt eget sinne eller redsel, og at det kan skape avhengighet, nervøsitet og selvskading. Dette taler for at krenkelser i denne sfæren også må omfatte psykisk mishandling.

Historisk variabel form for krenkelse

I ”Kamp om anerkjennelse” tenker, som tidligere nevnt, Honneth på kjærlighet som en invariabel form for anerkjennelse, mens han endrer dette synet senere og mener den også varierer med den historiske og kulturelle kontekst. Det betyr at fysiske krenkelser også må forstås i sin historisk-kulturelle utviklingssammenheng, slik som rettslig og solidarisk anerkjennelse. Det gjør også at det kan være vanskelig å vurdere for eksempel kjærlighetsrelasjoner i andre kulturer på bakgrunn av våre vestlige idealer om ”romantisk kjærlighet”.

²⁴ E. Falkum, K. Hytten, B. Olavesen, ”Anerkjennelsens psykologi”, *Tidsskrift for Norsk Psykologforening* 2011, Vol 48, nummer 11: 1080-1085.

²⁵ T. Anstrop, K. Benum og M. Jakobsen (red.), *Dissosiasjon og relasjonstraumer: integrering av det splittede jeg.* (Oslo: Universitetsforlaget, 2006), 27.

2.4.2 Krenkelse i rettsforhold

Krenkelser i rettsforhold innebærer for eksempel nektelse av bestemte rettigheter til personer eller grupper i samfunnet, eller det å bli sosialt ekskludert på en eller annen måte. Det er den kognitive respekten for individets moralske tilregnelighet som blir krenket hvis individet systematisk blir nektet bestemte rettigheter. Når individet ikke blir anerkjent som et subjekt som er i stand til å foreta moralske vurderinger, vil det ikke kunne se seg selv som et likeverdig menneske med de andre i samfunnet, og slik får de skadet selvrespekten (KoA: 142).

Historisk variabel form for krenkelse

Betydningen av ”moralsk tilregnelig person” forandrer seg gjennom historien og i takt med hvordan rettsforholdet utvikler seg (KoA: 143). Utviklingen av samfunnet og kulturen, samt endringer i vitenskapssyn påvirker hvordan vi ser på for eksempel barn og unge. Vi har fått flere rettigheter for barn som bekrefter at barn er verdige subjekter og ikke lenger bare munner å mette og billig arbeidskraft.

Det er mange eksempler på kamper som har vært kjempet opp igjennom historien for å oppnå rettslig anerkjennelse. Krigsseilerne har kjempet en lang kamp for rettslig anerkjennelse av helsemessige og økonomiske tap, nordsjødykkerne og ISAF-soldatene likeså, samt pasienter med kroniske lidelser som kjemper for retten til behandling, velferdsytelser og arbeid. Mange kamper dreier seg om velferdsrettigheter i dagens vestlige samfunn. Men når det gjelder mulighetene for å delta i for eksempel arbeidslivet, vil det dreie seg om mer enn bare å sikre materielle forhold. (Jf. hvilken betydning deltagelse i arbeidslivet har for å kunne oppnå ”solidarisk” anerkjennelse). Kamper om rettslig anerkjennelse, i hvert fall i vesten, har ført til gradvis inkludering av forskjellige grupper i det rettslige fellesskap, for eksempel kvinner, homoseksuelle, funksjonshemmede og fargede. Vi kan se at kampene har ført til at flere grupper har blitt inkludert i ulike rettigheter. Vi har også hatt en utvikling når det gjelder vår forståelse av det å ha rettigheter og *innholdet* i rettighetene har blitt utvidet.

2.4.3 Krenkelse i verdifelleskap

Den ”solidariske” anerkjennelsen av individene i ulike verdifelleskap må sies å være det mest komplekse og omdiskuterte begrepet hos Honneth. Krenkelser kommer her til uttrykk gjennom nedverdiggelse og fornærmelse av personers eller gruppers spesifikke evner,

overbevisninger og egenskaper. Honneth nevner også *ikke å hilse* som et mer harmløst eksempel på krenkelse. Det er snakk om personens ”status”, det vil si i hvilken grad det personen gjør gjennom sin selvrealisering blir sosialt verdsatt i samfunnet. Det dreier seg i stor grad om strukturelle krenkelser hvor noen livsformer ikke blir anerkjent fordi det samfunnsmessige verdihierarki kan være for ensidig eller restriktivt. Krenkelsene kan føre til en lammende følelse av ”sosial skam” og fører til et tap av selvverdsetting.

Hvis vi skal forholde oss solidarisk til hverandre kreves det at vi anstrenger oss for å se det verdifulle i hverandres samfunnsbidrag. Spørsmålet er om alle skal anerkjennes uansett hvilke verdier de står for? Honneth sier at man kan kjempe for og håpe på å få kulturell og religiøs anerkjennelse, men at man ikke kan gjøre krav på det.²⁶ I moderne samfunn vil borgerne alltid ha rett til å avvise eller kritisere hverandres kulturelle verdier og overbevisninger. Det vil med andre ord kunne foregå mange ulike kamper i samfunnet hvor man vil forsøke å hevde sitt syn og overbevise andre om sitt syn. Men det er rimelig å anta at både *hva* man kan kjempe om anerkjennelse for og *hvordan* man kjemper, må være begrenset av et krav om ikke å være krenkende i seg selv. For eksempel at nynazister ikke kan hevde sitt syn fordi det krenker menneskeverdet til enkelte grupper, eller at man demonstrerer på måter som utsetter andre for fare. Jeg forstår det slik at ”humanitetserklæringen” til Kant kan fungere som et gyldighetskriterium for hva man kan kreve anerkjennelse for. Dessuten ligger det en forpliktelse til alle individene i samfunnet om å opptre solidarisk, nemlig å gjøre en aktiv innsats for å sette seg inn i de andres syn og undersøke med åpent sinn om det kan være noe verdifullt i den andres verdisyn, selv om det i utgangspunktet virker fremmed eller uforståelig. Det gjelder jo nettopp å være åpen for andre livsformer og ikke karikere den andre eller la ens fordommer stå i veien for ny innsikt om den andre. Det vil uansett være en utfordring når det gjelder hva som er tilstrekkelig grad av anerkjennelse. Vil det for eksempel være nok å passivt tolerere andres livsformer og la dem være i fred, eller kreves det at man også aktivt bekrefter og oppmuntrer disse? Når man ser dette spørsmålet i sammenheng med at alle skal kunne bli integrert i samfunnet, mener jeg det er mye som kan tyde på at det må mer enn en passiv toleranse til. Mens når det gjelder muligheten for å kunne delta i ulike interessegrupper er det mulig at det er nok at det passivt tolereres i samfunnet. behovet for å kunne møte likesinnede blir dekket, uten at alle skal bifalle de samme interessene.

²⁶ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. (New York: Verso, 2003), 197-198.

Historisk variabel form for krenkelse

Former for ringeakt i den solidariske sfæren er også underlagt en historisk endringsprosess (KoA: 143). Honneth trekker blant annet fram arbeiderbevegelsens kamp for at bestemte typer arbeid skulle bli verdsatt som eksempel på en ”definitiv kamp” hvor verdigrunnlaget i samfunnet blir utvidet til også å gjelde disse typene av arbeid. Kvinnesakens kamp om at tradisjonelt kvinnearbeid skal inngå som verdifulle bidrag til samfunnet har vært kjempet lenge og det står vel fortsatt en del igjen før denne typen arbeid er fullt ut anerkjent.

2.4.4 Strukturer i samfunnet som kan virke krenkende

Normene som finnes i samfunnet vil være med å bestemme hva som virker som anerkjennelse og hva som virker som krenkelser. Noen former for krenkelser utøves av en person eller gruppe mot en annen person eller gruppe, som nevnt ovenfor. Det finnes også strukturer i samfunnet som gjør at individer blir krenket uten at man kan peke direkte på en person eller gruppe som utøver krenkelsen. Strukturene er et resultat av det individene i samfunnet har vært med på å skape, ofte i form av politiske beslutninger. Disse har man ikke nødvendigvis sett på som krenkende når de ble vedtatt, men man ser i ettertid at de kan virke krenkende for enkelte personer eller grupper. Et eksempel kan være at på grunn av enklere diagnostisering av Downs syndrom under svangerskapet blir antallet personer som vokser opp med Downs betydelig mindre, og holdningen som ligger implisitt er at disse livene ikke er verdt å leve.

Alle har ikke like god mulighet til å kunne hevde sin sosialt opplevde urett fordi de ikke kan artikulere dette på en måte som anerkjennes i samfunnet, for eksempel at man må kunne skrive leserinnlegg og delta i debatter. Det er også slik at ulike grupper ikke har samme innflytelse på normdannelsen i samfunnet og derfor ikke er i stand til å se helheten av disse på samme måte som de mer mektige i samfunnet. De mektigere har i større grad vært med å utvikle dagens normer og vil jobbe kontinuerlig for å forsvare disse. Det vil være en enklere jobb for dem fordi de vet hva de skal forsvare, mens de som ikke ser dette like klart ikke vet hva det er som gjør at de føler seg urettferdig behandlet, og hva det er de skal kjempe for å forandre.

Et annet eksempel kan være hvilket vitenskapssyn som er rådende innenfor allmenntilleggsmedisinen når det gjelder synet på kropp og psyke som to adskilte forhold. Kirkengen, som er

allmennlege med doktorgrad om helsefølger av overgrepserfaring i barndommen, kritiserer dagens dominerende syn hvor kroppen og kroppens lidelser blir behandlet som en separat enhet og menneskenes psykiske helse blir behandlet som en annen del. Hun sier at sosiale relasjoner som familier og ulike samfunn har betydning for kroppen, og hun mener at allmennmedisinen bør være mer oppmerksom på hvilke påkjenninger pasientene har vært utsatt for eller står i når de kommer til legen med ulike kroppslige plager. Disse påkjenningene påvirker pasientens psykiske helse og vil i stor grad også påvirke den fysiske helsen. Hun tenker at de psykiske påkjenningene kan gi seg utslag i kroppslige symptomer som man ikke skal behandle på tradisjonelt vis med for eksempel medisiner.²⁷ Man har ikke funnet noen gode måter å behandle kvinner som er syke uten ”vanlige” tegn til sykdom på, for eksempel smerter som ikke kan årsaksforklares eller ulike former for utmattethet, og disse kvinnene blir lett stigmatisert. Det har nettopp vært en debatt der man har spurt om hvorfor kvinner har større sykefravær enn menn. Det har kommet opp ulike teorier og noen har foreslått at kvinner har lavere arbeidsmoral enn menn. Hvis et slikt syn er rådende i visse arbeidsmiljøer vil det helt klart være krenkende overfor kvinner.

Jeg vil også trekke fram et eksempel når det gjelder utdanningssystemet i Norge i dag. Det er rundt 30 prosent som ikke fullfører videregående utdanning innen fem år.²⁸ Det har vært satset på flere ulike tiltak for å forsøke å gjøre noe med dette, men man har ikke lykket med å få opp andelen som fullfører. Det kan se ut til at noe av årsaken skyldes at den videregående skolen ble mer teoretisk orientert etter reform 94. Når praktiske anlegg verdsettes mindre enn teoretiske kan det føre til at mange elever ikke finner seg til rette i dagens utdanningssystem. Inntil for 20-30 år siden var det muligheter for å få seg en jobb i ung alder og jobbe seg opp fra ”gulvet”. Nå må man ha en høy utdanning og likevel starte på bunnen fordi det er stor forskjell på teori og praksis. Samfunnet mister en generasjon av praktikere og skaper skole- og samfunnstapere som blir en økonomisk belastning for samfunnet i stedet for at de kunne fått realisere sitt potensial. Ved å krevne høy utdanning for å komme inn på laveste nivå i bedriftene, ekskluderes et stort antall mennesker.

²⁷ A. L. Kirkengen og A. B. Ness, *Hvordan krenkede barn blir syke voksne*, 3. utg. (Oslo: Universitetsforlaget, 2015), 28.

²⁸ Kunnskapssenter for utdanning. *Frafall i videregående opplæring. En systematisk kunnskapsoversikt*, 2015. https://www.regjeringen.no/contentassets/1e632f4a6e434af2b67950dc45aa2ffe/frafall_rapport_ksu_e.pdf (oppsøkt 2.3.16)

Når samfunnet har strukturer som virker krenkende kan det føre til sosiale patologier. Dette kommer jeg tilbake til i kapittel 3.

2.4.5 Ulike grader av krenkelser

Anerkjennelse og krenkelse vil forekomme i ulike grader, spesielt når det gjelder sfæren for primære relasjoner og sfæren for sosial verdsettelse. Når det gjelder den rettslige sfæren har vi sagt tidligere at man ikke kan gradere menneskets verdighet fordi alle mennesker har det samme menneskeverdet. En krenkelse av et individs menneskeverd kan skje på mange ulike måter, og man kan kanskje tenke seg at det er forskjell på å bli utestengt fra én enkelt yrkesgruppe på grunn av kjønn, rase eller seksuell legning og det å bli utestengt fra alle yrkesgrupper. For eksempel det at kvinner blir utestengt fra å kunne arbeide som prester kan anses for mindre krenkende enn at alle kvinner mer eller mindre blir utestengt fra yrkeslivet og henvist til hjemmearbeid. De kvinnene som ikke får anerkjennelse til å arbeide som prest vil føle seg krenket av en gruppe som betyr mye for dem, som det kristne fellesskap. Samtidig vil de ikke bli utestengt fra andre sider av samfunnet og det er grunn til å tro at dette ikke vil ødelegge deres positive selvforhold og selvverdsettelse på en så omfattende måte som om de ble utestengt fra større deler av samfunnet på grunn av kjønn. At kvinner kan utøve presteyrket er for øvrig også et eksempel på en kamp som har blitt kjempet og vunnet.

2.5 Kamp om anerkjennelse som moralsk fremskritt

Honneth ønsker å vise hvordan ”erfaringen av ringeakt²⁹ er forankret i subjektens affektive opplevelser slik at de kan motivere til [...] en kamp om anerkjennelse” (KoA: 141). Han hevder at verken Hegel eller Mead kan forklare dette i sine teorier.

Honneth sin tese går ut på at ”kampen om anerkjennelse fungerer som en moralsk kraft i menneskets faktiske sosiale virkelighet som skaper utvikling og fremskritt” (KoA: 151). Det første premisset i teorien til Honneth er at menneskelige subjekter er avhengig av anerkjennelse for å kunne danne sin identitet. Anerkjennelse er en forutsetning for at subjektet skal kunne oppleve seg som respektert som et autonomt og individualisert vesen innenfor dets sosiokulturelle omverden.

²⁹ Ringeakt er en følelse jeg har som gjør at jeg ser den andre som mindreverdige. Krenkelse er noe jeg føler inn i meg, mens ringeakt altså er noe som er rettet mot andre.

Subjektet har dyptliggende, indrepsykiske, forventninger om anerkjennelse. Hvis forventningen om anerkjennelse ikke innfris av samfunnet fører det til at subjektet opplever en moralsk erfaring som kommer til uttrykk i følelsen av ringeakt eller krenkelse.

Opplevelsen av å bli krenket fører ofte til følelse av sosial skam. Honneth sier at dette er en moralsk følelse som uttrykker et tap av selvrespekt. Jeg forstår det slik at han bruker tap av selvrespekt som en samlebetegnelse på negativ påvirkning på selvforholdet. Dette kan føles som en lammende situasjon som typisk vil medføre at man passivt tolerere fornedrelsen. Subjektet vil på sitt vis forsøke å bearbeide krenkelseserfaringen, men det vil foreløpig være et privat foretagende. Honneth er opptatt av å få frem at skam i dagens samfunn har fått en ny form på grunn av den økte individualiseringen. Nå handler det mye om skam over å være avhengig av andre fordi vi har et ideal om å være selvtilstrekkelige og uavhengige.

Hvis subjektet klarer å uttrykke eller artikulere krenkelsen, innenfor en intersubjektiv fortolkningsramme som fremstiller den som typisk for en hel gruppe, kan dette være en motivasjonsbasis for kollektiv motstand. Subjektet må altså både kunne artikulere krenkelsen på en slik måte at den forstås av andre medmennesker og vise at dette er en krenkelse som ikke bare berører det individuelle subjektet, men en hel gruppe av andre subjekter. Gruppen må således tenke seg at det finnes et fremtidig kommunikasjonsfellesskap. Hvis dette lykkes vil det utvikles en kollektiv semantikk, og slik kan gruppen som er krenket stille krav om en *utvidelse* av anerkjennelsesrelasjonene. Dette kan ifølge Honneth også åpne opp for mulighetene til å forstå og klargjøre de *sosiale årsakene* til de individuelle følelsene av krenkelse. Det er også sannsynlig at når man har kommet så langt, så øker mulighetene for at disse kravene vinner innflytelse og dette vil igjen skape en subkulturell fortolkningshorisont. Jeg forstår det slik at samfunnet har fått et nytt perspektiv på den gruppen som føler seg krenket og at en del sympatiserer med denne gruppen. Den felles opplevelsen av ringeakt vil nå være motiv for en kollektiv kamp om anerkjennelse.

Om den sosiale konflikten er en moralsk kamp om anerkjennelse, eller en interessekonflikt på grunn av konkurranse om knappe goder, sier Honneth at alltid vil være et empirisk spørsmål. Han sier videre at selv om det er ulik logikk bak de to formene for konflikt, så vil ikke modellen for kamp om anerkjennelse forsøke å erstatte den utilitaristiske modellen, den vil bare utvide den. Et eksempel kan være når en gruppe kjemper for høyere lønn. Det er ikke nødvendigvis faren for økonomisk fattigdom som er motivet for slike kamper (i Norge). Men

det kan heller ikke bare ses på som en interessekonflikt mellom for eksempel arbeidsgiver og arbeidstaker. Det handler om hvordan man blir verdsatt for sin jobb i samfunnet. Derav også begrepet om ”høy- og lavstatusyrker”. I tillegg til at det er en interessekonflikt kan det være en moralsk kamp når det gjelder å heve lavstatus-yrker på et mer likt nivå med høystatus-yrker.

Honneth viser også til sosialhistoriske kilder og filosofiske analyser som viser at deltakelse i politiske aksjoner gjør at de krenkede overvinner følelsen av handlingslammelse fordi de kjemper sammen i et fellesskap. De får også tilbake en del av den tapte selvrespekten både fordi individet har fått tilgang til en ytringsform hvor det indirekte kan forsikre seg om sin egen moralske eller sosiale verdi, men også fordi at medlemmene i gruppen gjensidig verdsetter hverandre.

Honneth hevder videre at grunnen til at anerkjennelseskamper kan føre til moralske fremskritt er at det er innebygget et ”normativt gyldighetsoverskudd” i de tre formene for anerkjennelse.³⁰ Det vil si at det er potensielt flere individer som kan bli inkludert i grupper som anerkjennes og/eller at det er flere sider ved individet som kan anerkjennes. Eksempel på det første kan være når kvinner blir inkludert i gruppen av stemmeberettigede. Eksempel på at flere egenskaper ved individet anerkjennes kan være at praktiske evner blir verdsatt i skolen og ikke bare teoretiske, slik vi ser en tendens til i dag.

Krenkelser som oppleves i tidlige primærrelasjoner vil ikke være gjenstand for en kamp, blant annet fordi barnet ikke forstår hva som skjer, og sannsynligvis ikke ser på det som en krenkelse, bare på noe som er vondt og uforståelig. Det kan likevel legges til rette for at andre kan kjempe for barnet, av andre som ser det, og gjennom institusjoner som barnevernet. Honneth sier at man kan få gjenopprettet selvforholdet som har blitt skadet av slike krenkelser gjennom terapi og hjelp, deltakelse i støttegrupper og gruppesamtaler. Å få rettslig anerkjennelse for krenkelsene i voksen alder vil også kunne bidra til å få gjenopprettet noe av de psykiske skadene.

³⁰ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. (New York: Verso, 2003), 180.

2.6 Oppsummering

Honneth ønsker å vise hvilke normative fordringer som er strukturelt nedfelt i den gjensidige anerkjennelsesrelasjonen (KoA: 101). Han sier at det er den indre forbindelsen mellom bestemte plikter eller krav som gjør det mulig overhodet å snakke om anerkjennelsens moral. Når vi sier at de tre formene for anerkjennelse påvirker selvforholdet på hver sin måte, er dette et funksjonalistisk perspektiv. Det sier noe om konsekvensene anerkjennelse har for vårt selvforhold. Når vi videre hevder at et positivt selvforhold er en nødvendig betingelse for selvrealisering, kan vi se hvilke rettigheter som må sikres for å få et positivt selvforhold. Derigjennom kan vi også se hvilke plikter som korresponderer med de ulike rettighetene.

Pliktene som oppstår gjennom rolleforpliktelsene kan beskrives som:

den inderlig følte fordringen som vi blir klar over som en del av vår personlighet som står i fare for å forsømmes når en etablert sosial relasjon, eller en som er i ferd med å etableres, viser krisetendenser. Å anerkjenne vil si å fullbyrde handlinger, påta seg visse forpliktelser, ha visse innstillinger.³¹

I personlige relasjoner som vennskap, familie og parforhold ligger det en forventning fra partene om å få dekket behov for omsorg, nærhet, fortrolighet og ubetinget kjærlighet, og slik oppstår rolleforpliktelsene når det gjelder å bidra til å dekke denne type behov. Når det gjelder rettslige forhold trenger individene å få bekreftet den enkeltes moralske autonomi. Alle subjekter har gjensidig plikt til å respektere og behandle hverandre som personer med den samme moralske tilregnelighet, og vi har en plikt til å utøve en universell likebehandling. I de ulike verdifelleskapene trenger individene å få bekreftet verdien av sine individuelle evner. I slike fellesskap er man sammen om å realisere prosjekter og da skylder man hverandre gjensidig å delta på en solidarisk måte. Hva dette innebærer blir tydeligere gjennom Honneth sitt begrep om ”sosial frihet”, som vi kommer til i neste kapittel.

3 Honneth sin samfunnskritikk

I dette kapittelet skal jeg se på hvordan den normative teorien (kapittel 2) kan bidra til en konstruktiv samfunnskritikk. For at en etisk teori skal ha verdi for samfunnet og det virkelige liv, og ikke bare være en abstrakt og akademisk øvelse, er det viktig å skape en forbindelse mellom etikken og politisk engasjement og aktivitet. Honneth er opptatt av å løfte fram diskusjoner og refleksjoner over hva som er et godt samfunn og hvordan vi kan skape dette.

³¹ Honneth, A. ”Mellom Aristoteles og Kant. Skisse til anerkjennelsens moral”. *Agora* 2009, nr. 4: 172-175.

Gjennom en analyse og beskrivelse av trekk ved dagens samfunn viser han hvilke store utfordringer vi står ovenfor. Ut fra denne analysen kan vi få verdifull informasjon vi kan bruke til å reflektere over hva vi ønsker å endre på og hvordan vi kan tilpasse oss utviklingen på en god måte.

I denne delen skal jeg se nærmere på Honneth sin hypotese om at mangelen på sosial frihet i våre handlingssfærer fører til ”lidelse under ubestemthet”, noe som igjen kan forklare litt av årsaken til den økende forekomsten av psykiske lidelser, som depresjoner, angst, utbrenthet og lignende, i dagens vestlige samfunn. Honneth sin kritikk handler om at vi i vårt samfunn har et stort spekter av handlingsfrihet og livsstilmuligheter, men at individet ikke nødvendigvis opplever stor grad av frihet. ”Lidelse under ubestemthet” er et begrep Honneth har hentet fra Hegels Rettsfilosofi, og som Honneth foretar en normativ rekonstruksjon av, det vil si at han justerer innholdet til dagens samfunn gjennom empiriske undersøkelser og deretter skisserer normative betingelser for hvordan mennesket kan oppnå selvrealisering eller et godt liv.

I forrige del la jeg mest vekt på privatsfæren, i denne delen skal jeg legge hovedvekt på markedssfæren (som en avgrensning av oppgaven, jf. innledningen). Det kan se ut til at utbredelsen av markedsøkonomiske verdier; som økonomisk vekst, lønnsomhet og optimal ressursutnyttelse, frie markeder, fri konkurranse og valgfrihet for forbrukerne, får ulike konsekvenser som vi kanskje ikke er helt bevisst på. I ”Kamp om anerkjennelse” skisserer Honneth tre former for anerkjennelse. I ”Freedom’s Right” supplerer han med to former til for anerkjennelse. Det første er *forutgående* (”antecedent”) anerkjennelse, jf. kapittel 2. Det andre er at han i den solidariske sfæren (i ”Kamp om anerkjennelse”), eller markedssfæren (i ”Freedom’s Right”), skiller mellom forbrukermarkedet og arbeidsmarkedet. Det vil si at han også skiller mellom markedsaktørene som forbruker og som arbeidstaker. Jeg leser det som en utvidelse av ”ytelsesprinsippet”, at det ikke bare handler om hvilket bidrag man kan gi til et fellesskap eller samfunnet, men at vi også trenger anerkjennelse som forbruker. I tillegg skiller Honneth mellom rettslig og moralsk anerkjennelse i ”Freedom’s Right”.

Som representant for Frankfurterskolen er Honneth nesten programforpliktet til å være kritisk til det moderne kapitalistiske markedet. Og han er helt klar på at markedet i dag ikke har institusjonalisert anerkjennelse tilstrekkelig og derfor ikke er en arena for sosial frihet. Likevel hevder han at det i markedet, i dagens kapitalistiske system, ligger et iboende

normativt potensiale for frihet. Det er derfor spesielt interessant å se nærmere på hva han mener om anerkjennelse og frihet i markedssfæren. Dessuten har markedet fått større innflytelse de siste 30-40 årene og forbrukerkulturen står mye sterkere enn tidligere. Individene må *ha mye* for å være med sosialt sett, og det å være som alle andre handler i dag i stor grad om kjøp av ting som er moderne.

Honneth diskuterer også den demokratiske sfæren og dette er en viktig handlingsfære for gjensidig anerkjennelse. For at oppgaven ikke skal bli for omfattende har jeg valgt å ikke se nærmere på denne.

Jeg skal starte med å si litt om kritisk teori før jeg gir en kort beskrivelse av Honneth sin samfunnsdiagnose. Deretter skal jeg gi en kort oppsummering av utpregede forhold ved dagens samfunn og forklare begrepet "lidelse under ubestemthet". Så skal jeg redegjøre for begrepet om sosial frihet og vise hvilke implikasjoner dette får for markedssfæren. Honneth hevder at det finnes iboende normer i markedet og at vi kan oppnå rettferdighet og sosial frihet hvis alle aktørene innfrir sine rolleforpliktelser. Jeg skal diskutere om dette er et adekvat syn på markedet. I denne forbindelse skal jeg se kort på om Nancy Fraser sitt forslag om omfordeling kombinert med anerkjennelse er et bedre alternativ til hvordan vi kan løse problemer med økonomiske urettferdigheter i markedet. Til slutt skal jeg oppsummere hva Honneth mener må til for at markedet kan være en arena for sosial frihet.

3.1 Honneth sin sosiale kritiske teori og samfunnskritikk

Honneth er en sentral representant for "kritisk teori" (jf. kapittel 1). Kritisk teori skal spore og artikulere "sosiale patologier" i samfunnet som kan være vanskelige å få øye på. Honneth beskriver en sosial patologi som en lidelse eller "sykdom" i det sosiale liv som skapes kollektivt og som er et resultat av måtene vi samhandler på, men som erfares individuelt. Det handler om å se på samfunnets utvikling og se om noe er destruktivt, ensidig, umyndiggjørende, urettferdig eller på andre måter skadelige for samfunnet. Slik kan kritisk teori bidra til en konstruktiv samfunnsdebatt når vi diskuterer hvordan vi kan skape et best mulig samfunn for alle. Vi må altså ha en idé om hva som er et godt samfunn først, for at vi skal kunne si noe om hva som er et sykt eller dårlig samfunn.

Kritisk sosialteori defineres som en interdisiplinær sosial teori med en frigjørende hensikt. Det vil si at den tar mål av seg å beskrive og forklare den nåværende sosiale virkeligheten, med særlig oppmerksomhet på de aktuelle konfliktene og ambisjoner og ønsker til samtidens sosiale aktører – som tar sikte på menneskelig frigjøring. Deretter skal teorien kunne hjelpe til med en etisk evaluering av samtidens konflikter og bidra til progressive sosiale forandringer.

Kritisk teori er opptatt av hvordan kritikken kan nå ut til den ”virkelige” verden slik at den kan virke frigjørende i det sosiale liv og sette oss i stand til å tenke og handle på andre måter enn det den sosiale ordenen og ideologien oppmuntrer til. Kritisk samfunnsteori bør kunne bidra direkte til diskusjonen av praktiske spørsmål, deretter blir det opp til individene i samfunnet å føre debatten videre og eventuelt kjempe for å få til en endring i ønsket retning.

Det er borgerne i samfunnet som skaper samfunnet, og borgerne påvirkes av hvilket samfunn de fødes inn i. De moralske og politiske idealene i samfunnet vil alltid være preget av den historiske situasjonen samfunnet er i. Første skritt er derfor en beskrivelse av dagens samfunn og forsøke å forklare hvorfor dagens situasjon er som den er. Dette inkluderer historisk forklaring på hvordan det har blitt slik og hvorfor dette er de spesielle kampene og drømmene til dagens sosiale aktører. Det faktum at patologien er historisk viser at det er en kontingent egenskap ved det sosiale livet som man kan overvinne eller løse ved en annen form for sosial orden.

Kritisk teori må også artikulere evaluerende standarder for å skille progressive og regressive forandringer, og si om status quo er akseptabelt eller ikke, samt evaluere om målene for videre progressive forandringer er moralsk adekvate. Honneth beskriver to måter man kan måle progresjon, nemlig gjennom ”inkludering og individualisering” (jf. 2.5 om moralske fremskritt).

Koblingen mellom anerkjennelse og frihet kan beskrives slik: Suksessfulle kamper fører til endringer i samfunnets nåværende anerkjennelsesorden ved å institusjonalisere nye former for intersubjektive praksiser som gir sosiale aktører den anerkjennelsen og betingelser for frihet som de rettmessig fortjener. Rettferdighet må innebære at alle medlemmer av samfunnet gis mulighet til å delta i institusjoner for anerkjennelse. Kritisk sosial teori innebærer derfor å finne de samfunnsmessige årsakene til systematiske krenkelser av anerkjennelsesbetingelsene.

3.2 Samfunnsdiagnose

Honneth har gitt en rekke forskjellige bidrag når det gjelder samfunnskritikk og påvist ulike sosiale patologier som usynliggjøring, instrumentell rasjonalisering, tingliggjøring, organisert selvrealisering, ideologisk anerkjennelse og økonomiske urettferdigheter. (Dette har blitt analysert og utgitt i ulike essays og bøker, som bl.a. ”Reification”, ”Organiseret selvrealisering”, ”Recognition or Redistribution”, ”Suffering from Indeterminacy” m.m.) Patologiene fører til lidelser i samfunnet som dreier seg om psykiske lidelser som depresjoner, angst, tomhet, utbrenthet, ensomhet, meningsløshet, spiseforstyrrelser. Dette samler han inn under betegnelsen ”lidelse under ubestemthet”; Samfunnet har et problem som koster penger i form av tapte arbeidsinntekter og økte velferdsytelser, det koster at mennesker ikke klarer å jobbe. Menneskene bak disse tallene lider imidlertid også, det er de som føler det på kroppen og i sjelen når de ikke er i stand til å bidra inn i samfunnet.

Det er en del karakteristiske trekk ved dagens samfunn som Honneth mener det er viktig å bli bevisste på og se på hvilke konsekvenser det får for samfunnet vårt. Samfunnet i dag er et resultat av en rekke utviklinger når det gjelder økonomi, marked, kultur, teknologi, vitenskap (hva forskere finner ut) og kunnskap (som kommer ut til befolkningen), politiske forhold i verden, forhold som kriger, fattigdom, flyktningstrømmer, osv. Dette påvirker individene i samfunnet når det gjelder deres oppfattelse av verden og seg selv.

En typisk karakteristikk er at samfunnet er mer individualistisk nå enn noen gang før. Dette er en følge av at vi har fått en del friheter som vi ikke hadde tidligere. En konsekvens av dette er at ideen og ønsket om individuell selvrealisering, som skulle gi en økt kvalitativ frihet til individene, i dag har snudd om til å bli et sterkt institusjonalisert forventningsmønster i den sosiale reproduksjonen. Slik sett har det blitt et krav som rettes *mot* individene, som krav om å by på hele sin personlighet i jobbsammenheng, samt å tilpasse sin personlighet til det arbeidsmarkedet og samfunnet finner ønskelig. Honneth nevner dette som et eksempel på at man ”tingliggjør” seg selv, at man selger seg selv som en vare på et marked.

Et annet forhold som preger dagens samfunn er individualisering av ansvar. Vi er vår egen lykkes smed, og mislykkes vi på en eller annen måte er det oss selv vi må gå i, og rette kritikken mot. Ulike individuelle problemer fører i økende grad til selvkritikk, mens samfunnskritikken blir mindre eller uteblir. Dette kan igjen føre til at man driver rovdrift på

seg selv og andre, og dermed behandler andre og seg selv som midler og ikke også som formål i seg selv.³² Psykisk helse, for eksempel, oppstår i et miljø og da er det ikke alltid at det er noe ved personen som må endres, noen ganger er det miljøet som må endres.

Som en følge av kamper om ulike friheter har vi også tilsluttet oss en fri markedsøkonomi – selv om den langt i fra er helt fri, det finnes mange ulike reguleringer på lokalt og nasjonalt plan i Norge, og internasjonalt gjennom blant annet EU, EØS og FN. Honneth viser at økonomisk rasjonalitet stadig oftere erstatter moralsk rasjonalitet som følge av at markedet har fått økt innflytelse på individ og samfunn. Dette kan føre til forhold som instrumentalisering, fokus på prestasjoner og endring i verdier, for eksempel at det tidligere var ansett som godt å være lojal, trofast, snill, omsorgsfull mens det i dag er viktigere å være fleksibel, endringsvillig, selvstendig og uavhengig. I markedet anses vi som atomistiske individer som kan leve isolert og uavhengig av andre. Honneth påviser også en tendens i samfunnet der det foregår en rettsliggjøring av moralske relasjoner.

Henriksen og Vetlesen påviser at den økte friheten har gitt oss flere valg, og dette kan også gi problemer som ”valgtvang” og at man utsetter valg så lenge som mulig, samt at man dermed vegrer seg for å binde seg og forplikte seg.³³ De påviser også at det er vanskelig å komme med kritikk av andres handlinger fordi det fort blir oppfattet som moralisme og som en krenkelse av deres autentiske personlighet.³⁴

Vetlesen mener også at vi på mange måter benekter menneskelige grunnvilkår som avhengighet, sårbarhet, dødelighet, relasjoners skjørhet og eksistensiell ensomhet.³⁵ Hvis kulturen i samfunnet fremmer idealer som mestring, uavhengighet og vellykkethet kan det bli vanskelig å forholde seg til disse grunnvilkårene. De oppleves som kun som negative og som noe vi skal unngå. Det sier seg selv at dette både er umulig og at om vi forsøker på dette vil vi få problemer. Et annet forhold er at vi i dagens samfunn er svært opptatt av å måle alt og gi karakterer på alt. Dermed blir vi overfokusert på prestasjoner og konkurranse. Dette bidrar igjen til at vi blir mer ytre styrt enn indre styrt, eller at vi blir ”jeg-svake” individer.³⁶

³² Henriksen og Vetlesen, *Moralens sjanser i markedets tidsalder*, 23.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid. 11.

³⁵ Ibid. 56.

³⁶ Ibid. 73.

Det er samfunnskritikken som fremsettes i "Freedom's Right" jeg skal konsentrere meg om i denne oppgaven. Den handler om at vi har en for lite nyansert forståelse av begrepet frihet. Individuell frihet avhenger av praksiser for gjensidig anerkjennelse

3.3 Patologier (lidelser) i samfunnet

De beskrevne forholdene under samfunnsdiagnosen vil alle kunne være faktorer som påvirker vår forståelse av individuell frihet. Hvordan vi forstår begrepet om frihet er avgjørende for hvilke praksiser og institusjoner samfunnet etablerer for å ivareta tilstrekkelige frihetsbetingelser. Honneth hevder at vår forståelse av frihet er mangelfull og at dette kan forklare noe av grunnen til at vi ser en tendens til økning i psykiske lidelser i dagens samfunn.

Psykiske lidelser blir av WHO ansett som den sykdommen som øker kraftigst i dag og som de antar at innen 2030 vil utgjøre den største helsebyrden i vestlige land.³⁷ Det er selvsagt forskjell på årsakene til dette fra land til land. I krigsrammede land er det mange som får psykiske lidelser som følge av de store påkjenningene det er å leve under slike forhold. Når det også er en tendens til økning i psykiske lidelser i vestlige, demokratiske land i fred skyldes det andre forhold. Før jeg skal gjøre rede for Honneth sin forklaring på dette fenomenet skal jeg si noe om hvordan det forholder seg i Norge.

Norheim-utvalget har utarbeidet en ny utredning når det gjelder prioriteringer i helsetjenesten. Den viser omfanget av psykiske lidelser i Norge i dag;

Psykiske lidelser er i dag en av de store helse- og samfunnsutfordringene i Norge. Dette er tilfelle enten man ser på utbredelse, totale sykdomskostnader, samlet sykdomsbelastning, tapte arbeidsår eller kostnader til uføretrygd og sykefravær. Registrerte psykiske lidelser står for omkring en tredjedel av alle uførepensjoner, med angst og depresjon som de viktigste årsakene til arbeidsrelatert uførhet. Det skyldes at angst og depresjon angår svært mange mennesker, ofte rammer i ung alder, har en tendens til å være tilbakevendende og gjerne gir langvarig sykefravær, ofte med påfølgende arbeidsuførhet (Major et al. 2011). (NOU 2014: 12, "Åpent og rettferdig – prioriteringer i helsetjenesten").

Her refereres det til undersøkelser som viser at mental helse og rusavhengighet er på andreplass, bak lidelser i muskel og skjelett og foran kreft og hjertekarsykdommer, når det gjelder tapte gode leveår i Norge i 2010. Når det gjelder årsaken til dødelighet kommer

³⁷ O. J. Madsen, "Nyliberalismens sosialpsykologi. Dany-Robert Dufours kritikk av nyliberalismen". *Agora* 2011, nr. 1: 109.

depresjon på 11. plass globalt (det var på 15. plass i 1990), mens når det gjelder år med funksjonsnedsettelse ligger depresjon på andre plass.

Videre ser man en sterk økning i bruken av antidepressiva:

Tall fra Reseptregisteret viser en sterk økning i antall som bruker antidepressiva for aldersgruppen 15–19 år fra 2004 til 2013. Blant unge menn økte antallet fra 1280 til 1839 (44 pst. økning) og blant unge kvinner fra 2753 til 4064 (48 pst. økning). Blant de som var 20 år og eldre var økningen på 11 pst. (kvinner) og 13 pst. (menn). Økningen blant ungdom er selvsagt en langt større økning enn det som kan forklares ut fra befolkningsveksten. Alle disse tallene som viser økning kan i prinsippet forklares med ulike former for feilkilder, for eksempel at undersøkelsene har synkende deltagelse, at rapporteringsvilligheten i befolkningen er økende, eller at leger etter hvert er mer villige til å skrive ut resepter på antidepressiva. Vi kan imidlertid ikke se bort fra at deler av den rapporterte økningen i psykiske plager er reell og at den økte bruken av antidepressiva blant ungdom gjenspeiler en reell økning i depresjon. (NOU 2014: 12, ”Åpent og rettferdig – prioriteringer i helsetjenesten”).

Spørsmålet vi kan stille oss er om det er et sammenfall mellom mangel på anerkjennelse og psykiske lidelser som depresjon slik Honneth hevder? Det vil si at det er et sammenfall mellom de individer som opplever mangel på anerkjennelse og de som tar antidepressiva.³⁸ I så fall kan man videre spørre om løsningen på mangel på anerkjennelse er antidepressive medisiner.

3.4 Mulig årsaksforklaring til patologiene

I ”Freedom’s Right” og Tanner-forelesningen ”Suffering from Indeterminacy” formulerer Honneth, med inspirasjon fra Hegel, problemer knyttet til hvordan vi forstår begrepet frihet i dagens samfunn. Honneth går igjennom ulike elementer eller forståelser av frihet og ønsker å vise at vi ikke har en tilstrekkelig kompleks forståelse av dette begrepet. Derfor har vi heller ikke etablert praksiser og institusjoner som ivaretar adekvate frihetsbetingelser. Dette mener han kan føre til lidelser i samfunnet som psykiske plager og lidelser.

For å kunne vurdere om et samfunn er rettferdig må vi kunne vurdere det opp mot noen generelle eller universelle verdier: ”Frihet” har blitt den viktigste verdien i dagens vestlige, demokratiske samfunn, hvor vi anser individenes autonomi som den ultimate normative standarden for alle konstitutive praksiser og institusjoner. Hvis vi finner at frihet ikke er til

³⁸ A. Petersen og R. Willig mener at man på et empirisk nivå kan finne belegg for at det er et sammenfall mellom de grupper som er plassert utenfor anerkjennelsessfærene og de som tar antidepressiva. De viser til en dansk undersøkelse om ”Psykofarmakaforbruget i Danmark”. Ref. A. Petersen, R. Willig, Peterson, A., Willig, R. ”Fra anomi til anerkendelse – om den øgede fokusering på depressioner og stigningen i forbruget av antidepressiva”, *Distinktionen: Journal of Social Theory*, Volume 2, Issue 3, 2001, 55-72. Det er grunn til å tro at slike funn vil gjelde for norske forhold også.

stede i de forskjellige sfærene i samfunnet, så er ikke samfunnet rettferdig. De ulike sfærene Honneth mener vi handler innenfor er personlige relasjoner, markedet (for konsum og arbeid) og den demokratiske offentlige sfæren. Honneth analyserer derfor om samfunnet er rettferdig med tanke på realiseringen av verdien frihet i disse sfærene.

Honneth gir en historisk, normativ beskrivelse av vårt vestlige samfunn. Denne analysen betegner han som en ”normativ rekonstruksjon”. Rekonstruksjonen er en historisk analyse av vestens utvikling både i familien/nære relasjoner, markedet/økonomiske system og av den demokratiske sfæren. Rekonstruksjonen er normativ fordi den vurderer hvorvidt den historiske utviklingen har vært rettferdig, eller kan sies å være rettferdig, med tanke på en felles universell verdi; frihet. Hvis de tre sfærene i samfunnet realiserer frihet vil samfunnet være rettferdig.

Honneth ønsker å vise at frihet er institusjonalisert i våre praksiser og at vi derfor allerede har et felles verdigrunnlag vi kan vurdere våre handlinger og samfunnet ut fra. Han mener at frihet er utgangspunktet for opprettelsen av staten, demokratiet og familien. Det er gjennom vår relasjon til andre at vi kan oppnå våre mål og være frie. Honneth innrømmer at det kan være vanskelig å se at frihet alltid er iboende som normativt potensiale i våre handlingsfærer og viser til historiske hendelser som et pro-argument for dette; når frihet har blitt frarøvet individer så har vi sett en kollektiv utvikling og kamp for frihet. Han trekker fram eksempler som den franske revolusjon, stemmerett, kvinners kamp mot undertrykkelse, arbeiderbevegelsen, fagforeninger osv. Dette taler for at vi føler oss fratatt noe som ikke nødvendigvis er rettslig nedfelt, men likevel er tilstede i våre sosiale relasjoner: vår rett til frihet. Når dagens samfunn ikke ser ut til å leve opp til sitt eget normative prinsipp, om at vi alle er frie og har rett til frihet, kan vi snakke om feilutviklinger i samfunnet.

Honneth viser i ”Freedom’s Right” hvilke elementer ”ekte” eller fullverdig frihet har: Først *negativ frihet*, som innebærer fravær av innblanding fra andre, inspirert av J.S. Mill – at man kan gjøre hva man vil så lenge man innrømmer andre den samme retten, at man ikke skader andre sin rett til å gjøre det samme. Dernest *refleksiv frihet*, som innebærer rasjonell og autonom frihet – begreper vi gjenfinner bl.a. hos Kant. Til slutt *sosial frihet*, som er et premiss om at andres frihet er en mulighetsbetingelse for min frihet, primært inspirert av Hegel.

Honneth sin påstand er at den sosiale dimensjonen ved frihet, det han kaller sosial frihet, kan være mangelfull i våre handlingssfærer og at dette fører til lidelser i samfunnet. Han mener at vi i stor grad ser på frihet som negativ frihet og refleksiv frihet, og at sosial frihet ikke får etablere seg. Da blir vi ifølge Honneth ikke helt og fullt frie. Sosial frihet opplever vi når vi kan knytte begrepet om frihet til faktiske handlinger, og gjennom dette begrepet blir teori og praksis knyttet sammen. Eksempler på hvor vi kan oppleve sosial frihet er gjennom personlige vennskap, ”romantisk kjærlighet”, familieforhold, som markedsaktører og gjennom politisk deltakelse. Honneth er opptatt av at begrepet om rettferdighet ikke kan være fundamentert i eksterne rasjonelle prinsipper som så appliseres på virkeligheten.

Jeg skal nå redegjøre nærmere for de ulike dimensjonene ved frihet, før jeg ser på markedet som handlingssfære og frihetspotensialet her.

3.5 Hvordan forstå begrepet om frihet?

3.5.1 Negativ frihet (det som Honneth også kaller rettslig frihet):

Dette kan beskrives som en instrumentell versjon av den sosiale kontrakt der individene ser at det er i deres egen interesse å ha så lite innblanding fra andre som mulig. Individene antas bare å være interessert i sine egne mål, og rettferdighet er ikke knyttet til sosialt samarbeid. Her er det lite overveielser rundt gjensidige følelsesbånd eller forpliktelser til andre. Rettslige institusjoner sikrer negativ frihet og deres oppgave er å etablere like individuelle rettigheter for hvert enkelt individ med minst mulig grad av innblanding. Rettigheter i denne forbindelse blir håndhevet av staten. Staten har monopol på tvangsmakt for å sørge for at det ikke lønner seg for enkeltindividene å bryte disse rettighetene. Eksempel på institusjonalisert negativ frihet er eiendomsrett, ytringsfrihet og religionsfrihet.

Honneth hevder at negativ frihet er et originalt og uunnværlig element av modernitetens moralske selvforståelse (FR: 29). Negativ frihet viser *ett* aspekt ved det vi forbinder med frihet, nemlig at vi ønsker å utføre våre intensjoner og handlinger uten innblanding fra andre, fordi vi mener at vi selv vet best hva vi ønsker å gjøre. Stor valgfrihet vil i denne sammenhengen være positivt. Samfunnets makt over individene anses også som en trussel mot frihet.³⁹ Bekymringen dreier seg om at individene alt for lett formes av samfunnet, slik at

³⁹ Jf. Mills bekymring for at samfunnets makt kan føre til ”enslaving the soul itself”.

utøvelse av og toleranse for originale ytringer blir svekket. For å sikre tilstrekkelig negativ frihet vil vi ha en årvåkenhet mot lovforslag og reguleringer som har paternalistiske trekk.

Negativ frihet har blitt fremmet i den liberalistiske tradisjonen.⁴⁰ For å sikre individene fra totalitarisme og paternalisme er det negativ frihet vi må fremme fordi den er nøytral når det gjelder synet på hva som er gode mål å forfølge og gode måter å leve liv på. Vi unngår å bli pådyttet eller tvunget til å ha visse livsanskuelser og kan selv komme fram til hvordan vi vil leve vårt eget liv. Den eneste grensen for negativ frihet er at vi må innrømme alle andre individer/medborgere den samme retten.

Nå finnes det en rekke eksempler på at vi kan ha negativ frihet uten at vi vil si at en person er fri. For eksempel vil en person som er avhengig av rusmidler, spill og lignende kunne ha frihet til å ruse seg eller spille, men på grunn av sin avhengighet vil vi anse personen som ufri. En person som lider av depresjon eller angst vil vi heller ikke anse som fri selv om vedkommende har uendelig mange muligheter til å handle. Hvis personen på grunn av sin depresjon eller angst ikke er i stand til å velge mellom alle handlingsalternativene, eller ikke er i stand til å handle slik vedkommende ønsker, vil vi tenke at personen ikke er fri. Vi ser at hvis individene selv ikke bestemmer over sine egne behov eller tilbøyeligheter, så vil vi ikke anse individet som fritt. Negativ frihet fungerer derfor mer som en rammebetingelse for å kunne handle ut fra sin egen bevisste vilje. Derfor vil negativ frihet ikke kunne ha verdi uten at vi har muligheter for å utvikle vår bevisste vilje. Vi trenger med andre ord *refleksiv frihet*.

3.5.2 Refleksiv frihet (det Honneth også kaller moralsk frihet⁴¹):

Dette kan beskrives som den autonome eller selvlovgivende dimensjonen ved frihet. Denne formen for frihet fokuserer på individenes selvforhold og krever at individets handlinger er styrt av individets frie vilje, altså individets egne intensjoner som individet har kommet fram til gjennom refleksjon. Da vil ikke handlingene være styrt av kun tilfeldige og skiftbare begjær.

⁴⁰ Berlin har gitt sitt forsvar til negativ frihet. Honneth mener at Berlin ikke har gjort rede for frihet på en tilstrekkelig måte når han beskriver frihet i to dimensjoner; negativ og positiv frihet.

⁴¹ Honneth snakker om refleksiv og moralsk frihet litt om hverandre. Jeg kommer til å bruke kun refleksiv frihet fordi moralsk frihet er et begrep også hos Beauvoir, der det har en annen betydning.

Kant mente at en person kun er fri når vedkommende handler i tråd med moralloven og det kategoriske imperativ.⁴² Det vil si at personen har evne til å handle uavhengig og på basis av egne oppfatninger, men også at handlingsgrunnene er universelle. Det sikrer at vår selvbestemmelse også innebærer respekt for alle andre aktører som selvbestemmende subjekter. Det kategoriske imperativ er en versjon av ”Den gyldne regel” og sier at vi bare skal gjøre mot andre det som vi ønsker at de skal gjøre mot oss. En nødvendig side ved vår rasjonalitet er at individene ikke bare anvender sine egne standpunkter som moralsk standard, men også tar med i beregningen perspektivet til alle andre subjekter. Hvis en handling eller et krav til individet ikke kan bestå universaliseringstesten, vil handlingen ikke være rasjonell. Det betyr at individet innser at vedkommende ikke kan gjøre handlingen fordi den ikke er i tråd med moralloven og representerer en ufrihet for individet. Det betyr også at om individet får ordre om å gjøre denne handlingen kan vedkommende med rette nekte å gjøre den. Honneth beskriver denne ”ideen om at vi er moralsk frie til å nekte urimelige sosiale krav og rolleforventninger ved å undersøke deres universaliseringsmulighet” som ”et kulturelt orienteringsmønster som gjennomsyret den sosiale livsverdenen gjennom litterære verk og politisk diskurs.” (FR: 99). Den universelle ideen om verdighet (”dignity”) har blitt en uunnværlig del av den normative selvforståelsen til liberal-demokratiske samfunn (FR: 100). Kants humanitetsformulering sier at vi alltid skal behandle andre mennesker som formål i seg selv, og aldri kun som midler.⁴³ Alle mennesker har samme verdi, slik det også blir uttrykt i menneskerettserklæringene. Menneskerettighetene må anses en bindende målestokk og noe som må brukes for alt det er verdt i tilfelle av krenkelser. Dette er en rettsliggjøring som er et historisk fremskritt og som må anses som en forutsetning for sosial frihet. Jeg forstår det slik at menneskerettighetene derfor ikke er et eksempel på den negativt ladede rettsliggjøringen av relasjoner (”Verrechtlichung”) som Honneth kritiserer.

Kants kategoriske imperativ innebærer at vi i konfliktsituasjoner må løsrive oss fra alle eksisterende tilknytninger og forpliktelser for å kunne bestemme vår handling tilstrekkelig upartisk og basert på universaliserbare grunner. Nyere fortolkere av Kant som Habermas og Korsgaard tilslutter seg også dette prinsippet (FR: 103). Vi kan stille spørsmål om dette i det hele tatt er mulig for oss å gjøre, men jeg skal ikke forfølge dette videre her. Prinsippet om at vi bare er frie i den grad vi adlyder universelle normer er attraktivt fordi det gjør at individene

⁴² I. Kant, *Grunnlegging til moralens metafysikk (i Morallov og frihet)*, 2. utg. (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1997), 42.

⁴³ I. Kant, *Grunnlegging til moralens metafysikk (i Morallov og frihet)*, 2. utg. (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1997), 42.

kan anse seg selv som selvlovgivende og om nødvendig avvise eksisterende forhold som ”irrasjonelle”, samt at det tillegger dem den intellektuelle kapasiteten til å gå bak gitte normsystemer på en begrunnet måte og konstruktivt foreslå nye normsystemer (FR: 104).

Når individene skal ta del i de ulike handlingssfærene vil det eksistere ulike normer for gjensidig anerkjennelse. Refleksiv frihet forutsetter den gjensidige viljen til å begrunne avgjørelser intersubjektivt og gi universelt akseptable argumenter. Mens i den rettslige sfæren kan individene handle innenfor grensene av lovene uten noen forpliktelser til å begrunne sine handlinger. Deltakerne i den rettslige sfæren må ha formåls-rasjonelle evner for å kunne bestemme adekvate midler og handlinger for sine mål, og for å kunne overholde de rettslige bestemmelsene. I den refleksive sfæren kreves det at deltakerne anser hverandre som i stand til å kontrollere ens intensjoner gjennom ”høyere-ordens viljes-handlinger” og adlyde universelt akseptable prinsipper. Dette er en form for gjensidig anerkjennelse hvor respekten for individets iboende verdi blir kombinert med individets engasjement i menneskelige fellesskap. Når individene tillates å artikulere kun de prinsippene som de anser som riktige, og når det antas at disse prinsippene er universaliserbare, blir det individuelle universelt (FR: 106).

Det handler altså om individenes evne til å vurdere konsistensen av sine handlingsgrunner med interesser og intensjoner til alle berørte parter. Dette krever at individene lærer seg å ta opp i seg perspektivene til andre som kan bli berørt av deres handlinger. Denne evnen er nødvendig for at de skal kunne forstå seg selv som bærere av refleksiv frihet og være selvlovgivende, og for at de skal bli ansett av andre med rett til denne friheten (FR: 107). I vår kultur tar vi det som en selvfølge at andre både kan begrunne sine handlinger og ta andres perspektiver (FR: 109).

Moralske autonome individer må ta opp i seg perspektivet til alle potensielle berørte parter for sine handlinger ved å abstrahere fra sine opprinnelige relasjoner. Honneth er opptatt av å vise at det er en vesentlig forskjell på å ”decenter” og ”detach”. Det vil si at det er forskjell på å være upartisk og indifferent til sine private tilknytninger og sosiale relasjoner. Upartiskhet krever at man ikke gir *fordeler* til sine private relasjoner, ikke at vi trenger å være *følelseløse* overfor dem. Upartiskhet handler altså om at vi klarer å abstrahere fra våre personlige interesser og finne en løsning som er så rettferdig som mulig der vi ikke automatisk

favoriserer våre tilknytninger og relasjoner. En slik abstraksjon er nødvendig for at vi skal anse at beslutningen er rasjonell og oppfyller krav til ens integritet (FR: 109).

I den kantianske tradisjonen kreves det at vi abstraherer fra den sosiale betydningen til relasjonene som vi er involvert i. Honneth kommer med et eksempel der en universitetsprofessor oppdager en relativt harmløs plagiering utført av en nær kollega og vurderer hva som er riktig å gjøre. Honneth mener at i den fullverdige kantianske fortolkningen så må professoren se bort fra rollene han har til vedkommende som både venn og kollega. Honneth mener at dette ikke er mulig fordi professoren er bundet til normer som gjelder for kollegaer og venner, og at han ikke kan abstrahere bort disse rolleforpliktelsene. Han kan tolke disse rolleforpliktelsene på sin måte fordi han er selvlovgivende, men han er likevel bundet til dem (FR: 110). Det som er sentralt hos Honneth er at vi i våre relasjoner til hverandre allerede er regulert av normer for handlinger. Disse normene kan vi ikke kontrollere med viljen, og hvis vi tror vi kan abstrahere bort disse normene har vi en illusjon av at vi er kontekstuavhengige eller ikke situert. Honneth mener at vi misforstår verdien til refleksiv frihet hvis vi ikke anerkjenner dens iboende grenser. En slik blindhet for den normative faktisiteten kan ifølge Honneth føre til uhemmet moralisme eller moralsk begrunnet terrorisme. (FR: 114). Det vil si at man misforstår hva det vil si å være selvlovgivende. Man anser seg selv som lovgivere over hele menneskeverdenen som ikke tar hensyn til allerede eksisterende normer og rolleforpliktelser, og utvikler en tendens til å basere sin livsvei kun på mål som tilfredsstiller kriteriet for universell gyldighet. Honneth nevner en romanfigur (hovedpersonen i "Daisy Miller") hos Henry James som har blitt en "uhemmet moralist" fordi han indirekte driver Daisy til destruktive handlinger slik at hun dør. På grunn av sin rigide moral skjer det han ønsket å forhindre. (Et eksempel fra norsk litteratur kan være Brand som ofrer sin kone og sønn for det han tror på). Honneth nevner videre Ulrike Meinhof som etter hvert mente det var riktig å utføre terrorhandlinger for å endre på et samfunn hun anså som urettferdig (FR: 117). Når det gjelder "morsk terrorisme" kan vi hevde at dette ikke kan tillates fordi det ikke kan universaliseres. Dette kan derfor ikke være et motargument til en kantiansk tolkning av refleksiv frihet. Problemet med at man kan heve seg over menneskeheten og anse seg selv som lovgiver over andre er kanskje ikke det som er det største problemet i dag heller? Det virker som at Honneth bruker disse eksemplene som motargumenter mot Kant. Å si at den kantianske tolkningen fører til en form for fundamentalisme virker som en urimelig anklage, men hva skjer når noen begår lovbrudd i forbindelse med en kamp om frihet? For eksempel når Greenpeace begår lovbrudd i sin kamp

for miljøet. Slike handlinger vil jo som sagt ikke bestå universaliseringstesten, og kan ikke være et motargument mot Kant. Ved å heve seg over andre og begå ”moralsk terrorisme” behandler man andre kun som midler. Handlinger som er moralsk tvilsomme som hos en fanatiker vil ikke kunne aksepteres. Honneth sier i et intervju at under terrorisme-forhold vil enhver form for vold være legitim og under fascisme *kan* vold legitimeres.⁴⁴ Det forholder seg annerledes når vi snakker om liberale, vestlige samfunn. Honneth mener at vi ikke kan si på forhånd når vold kan tillates. Dette kan vi kun se i ettertid, a posteriori. Honneth mener at visse former for sivil ulydighet kan være legitim under visse forhold. Men det er de ansvarlige aktørene som må avgjøre hva som er legitimt å gjøre.⁴⁵

Dette rasjonalitetskravet til individenes handlinger vil de fleste se på som vanskelig å gjennomføre i praksis, fordi vi aldri kommer til å være så rasjonelle og lite egeninteresserte. Når vi tester ut mot ”humanitetserklæringen” derimot, er det ikke fullt så lett å avvise; vi skal alltid behandle andre mennesker som formål i seg selv og aldri kun som middel. Det kan være et veldig vanskelig ideal å oppfylle, men vi tilslutter oss dette idealet gjennom for eksempel menneskerettighetene.

En annen utfordring når det gjelder rasjonalitetskravet er hvordan vi kan være sikre på at vi faktisk er fullt ut refleksive og rasjonelle. Kant mente at vi ikke er så gjennomsiktede for oss selv og at det er begrenset hvor mye innsyn vi kan ha i oss selv. Derfor mente han at vi ikke kunne være sikre på om vi handler av plikt til moralloven. Det er en fare for at vi utsetter oss for selvbedrag og at vi argumenterer for å rasjonalisere våre valg.

Vi er alltid allerede involvert i et tett nett av bestemte roller og forpliktelser og dette er et utgangspunkt for våre moralske overveielser som vi ikke må ignorere. I disse relasjonene finnes det allerede normer vi må forholde oss til, de eksisterer forut for vår inngåelse i disse relasjonene. De allerede eksisterende sosiale institusjonene er de som tilbyr individene et potensielt innhold i deres moralske og etiske mål. Disse må eksistere før man kan gi sin tilslutning til dem eller før vi avviser dem. Honneth nevner et eksempel med å se tilbake på et samfunn der kvinner ikke hadde muligheter for en yrkeskarriere. Uansett hvor mye en vestlig kvinne på 1800-tallet reflekterte over at hun ønsket et arbeid ute og bestemte seg for å gjøre dette i tråd med hennes autonomi eller autenticitet så ville det ikke være mulig for henne å

⁴⁴ J. Jakobsen, O. Lysaker, ”Social critique between anthropology and reconstruction; an interview with Axel Honneth”, *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 2010, nr. 3: 167.

⁴⁵ Ibid.

realisere dette innenfor dette samfunnets sosiale praksiser. Men en slik refleksjon kunne være starten på en kamp for slike muligheter.

Honneth forsøker å vise at Hegel har rett når han sier at individet vil frustreres hvis det forstår sin frie vilje som radikal autonomi. Individet trenger ytre standarder for å kunne avgjøre gyldigheten av sine egne vurderinger (Hegel 2006, s 202). Jeg forstår det slik at Honneth ønsker å romme det kantianske prinsippet om autonomi, men at han i tillegg ønsker å komplettere dette med et prinsipp om sosial frihet.

Negativ frihet og ikke-innblanding, samt refleksiv frihet og selvtilslutning til mål, er nødvendige betingelser for frihet, men de er ikke tilstrekkelige, de trenger også sosial frihet.

3.5.3 Sosial frihet

Sosial frihet innebærer den videste og viktigste forståelsen av moderne individuell frihet. Frie handlinger krever et imøtekommende sosialt miljø, hvor disse handlingene henter sin fornuft (engelsk: sense) og formål, og hvor disse handlingene passer inn i en samarbeidsordning for sosial aktivitet. Politisk deltakelse, det kapitalistiske markedssystemet, personlige vennskap og ”romantisk” kjærlighet er eksempler på sosial frihet. Disse relasjonene kan vi ikke forklare kun med henvisning til negativ og/eller refleksiv frihet. Negativ og refleksiv frihet krever at individene anerkjenner hverandre på den måten at alle kan trekke seg tilbake fra ”handlingsrutiner for samhandling i livsverdenen (life-world)” og at alle kan få ”stille spørsmålsteget ved praksisenes moralske gyldighet”. Dette sikrer at individene kan uttrykke sine mål på en fri og selv-bestemmende måte. Men denne formen for anerkjennelse er ikke nok i seg selv til å realisere hverandres mål. Vi trenger også en gjensidig vurdering der intensjonene til de involverte subjektene er flettet inn i hverandre, der partene gjensidig vurderer sine egne og andres ønsker og behov og der partene justerer seg i relasjon til hverandre (FR: 125).

Argumentet for sosial frihet er at individer ikke lever som isolerte subjekter. Selv om vi har negativ og refleksiv frihet og kan forfølge våre egne autonome mål, vil vi fortsatt være usikre på om disse målene er realiserbare i den objektive virkeligheten. Når vi møter andre individer som også streber etter sine mål kan vi se ”et element av den eksterne livsverdenen” og vi ser at vår streben etter frihet ikke bare er noe subjektivt. Vi ser at vi må ”implementere våre

autonome mål objektivt” (FR: 44). Den andres eksistens representerer en betingelse for å fullføre ens egne mål. Når begge subjektene anerkjenner behovet for å tillegge/supplere deres respektive mål, ved å se sine egne mål i den andre, kan refleksiv frihet bli intersubjektiv frihet (FR: 45).

Vi er involvert i ulike handlingssfærer og det synes klart at vår individuelle frihet er avhengig av hvordan våre mål og intensjoner blir møtt i disse. Jo mer vi føler at våre hensikter blir støttet i disse sfærene, jo mer vil vi være i stand til å oppfatte våre omgivelser som et sted for utvikling av vår personlighet. Vi er avhengige av samspill med andre mennesker og erfaringen av et slikt fritt samspill representerer mønsteret for all individuell frihet. Individer kan være fri for innblanding og handle autonomt og/eller autentisk, men hvis deres handlinger er helt uforenlige med den sosiale verdenen de befinner seg i, kan de ikke oppleve seg selv som frie. Disse objektive sosiale betingelsene er ikke direkte innenfor et individs kontroll (FR: 60).

Negativ og refleksiv frihet er derfor avhengige av sosial livspraksis som ikke bare er forut (i tid) for dem, det utgjør også utgangspunktet for deres mulighet til å eksistere. Vi er som sagt deltagende i dagligdagse forpliktelser i et sosialt og samfunnsmessig ”bånd” og vi trenger negativ og refleksiv frihet (eller rettslig og moralsk frihet) for å kunne vurdere refleksivt disse forpliktelsene og båndene og hvorvidt vi finner dem gyldige (FR: 123). Men for at denne formen for frihet kan eksistere kreves det at vi møter hverandre med gjensidig anerkjennelse og kan forstå våre handlinger som en betingelse for oppfyllelsen av andres mål (FR:124).

I de sosiale relasjonene som individene står i til hverandre, og som også er institusjonalisert, har individene atferds-forventninger til hverandre, individene har ulike rolleforpliktelser og forventer av hverandre at man oppfyller disse. Når individene innfrir sine respektive roller, så ”utfyller de hverandres ufullstendige handlinger på en slik måte at de bare kan handle på en kollektiv eller enhetlig måte” (FR: 125). Honneth beskriver denne gjensidig forventede atferd som ligger i disse sosiale rollene som en form for plikt fordi de involverte individene ser den forventede atferden som en forutsetning for en vellykket gjennomføring av deres felles praksis. Det normative som ligger i disse rollene er det vi kan kalle ”moralitet” og rommer altså mer enn en gjensidig forsikring av muligheter for selvbestemmelse.

Er det virkelig slik at vi føler at vi innfrir disse rolleforpliktelsene uten en følelse av å måtte ”ofre” mye? Honneth sier at individene må anse rolleforpliktelsene som refleksivt akseptable. Hvis de erfares som sosialt pålagt eller man har en følelse av tvang til å adlyde dem vil de heller føles som hemmende for ens egen frihet (FR:126).

Når individene aksepterer og tilslutter seg (refleksivt) de ulike rolleforpliktelsene i de ulike sfærene vil de bli ansett som bevisst ønskelige. Og da vil vi være villige til å begrense oss selv for en annen uten å føle at vår egen frihet blir hemmet, heller tvert om, da føler man at ens frihet blir fremmet. Honneth siterer Hegel; ”we willingly limit ourselves with reference to an other, even while knowing ourselves in this limitation as ourselves” (FR: 126). Det handler om at vi ”er hjemme hos oss selv i den andre” (jf. kapittel 2).

Det spesielle med denne formen for individuell selv-begrensning er at den tillater individene å anse sine respektive forpliktelser som noe som korresponderer med realiseringen av egne mål, behov og interesser. Moralske restriksjoner føles her ikke som hindringer som står i veien for egne personlige tilbøyeligheter, men som et uttrykk for, og sosial utførelse av, de formålene vi anser som konstitutive for vår egen person (FR: 126).

Et annet forhold er også at disse rolleforpliktelsene vanligvis er åpne for tolkning og gir rom for sosial forhandling, spesielt i høyt utviklede samfunn. Vi har i dag et mer tolerant syn på mange av de ulike rollene og derfor har vi også mange individuelle tolkninger og forhandlinger i dag som ikke ville vært tenkelige for la oss si 50 år siden (FR: 127).

Essensen i sosial frihet er altså at perspektivene til de berørte parter, til et ”vi”, blir lagt til grunn når man avgjør hvordan man vil handle. Når man danner en intensjon om hva man vil ha som mål og hva man vil gjøre, er andres planer og mål med og påvirker og korrigerer disse. På den måten er andres planer og mål ”innbakt” i bestemmelsen av min vilje. Siden dette er en gjensidig prosess er det ikke bare jeg som gjør dette overfor andre, andre gjør også dette overfor meg, dog uten at det føres noe regnskap, man ”yter etter evne og får etter behov”. Ønskene til begge/alle deltakerne griper inn i hverandre og det oppstår et samarbeid som er til det felles beste. Dette finner vi som en ”dobbelt intersubjektivitet” hos Hegel der

sosial frihet både er en *betingelse* og *mål* for min frihet.⁴⁶ I dette samarbeidet ser vi hverandre som forutsetninger for vår egen frihet og i solidariske relasjoner opplever vi fullstendig fravær av tvang. Sosial frihet fremstår som mer sårbar og skjør enn negativ og refleksiv frihet. Den sosiale friheten rår man ikke over selv fordi det ikke er en indre frihet slik som refleksiv frihet, men en frihet som er avhengig av de ytre forholdene, omstendighetene, relasjonene og institusjonene vi er medlemmer av. Vi er i større grad er prisgitt kvaliteten på institusjonene.

3.6 Implikasjoner av begrepet om sosial frihet i markedssfæren

Honneth beskriver det sosiale systemet til et demokratisk etisk liv som et komplisert nett av gjensidige avhengigheter, hvor realiseringen av frihet i én handlingssfære er avhengig av realiseringen av prinsippene for frihet som er underliggende i de andre sfærene. Frie markedsdeltakere, selvstendige demokratiske borgere og frigjorte familiemedlemmer har gjensidig innflytelse på hverandre fordi egenskapene til den ene ikke kan bli realisert uten de to andre (FR: 330-331).

Det vil altså si at om individene i et samfunn ikke er frie som markedsdeltakere, så har de selvsagt ikke full frihet, men dette påvirker også friheten i de to andre sfærene.

Hvilke rolleforpliktelser finnes så i markedssfæren? Honneth siterer Hegel som kom fram til den løsningen at; han antar at i markedets sfære må individer gjenkjenne hverandre gjensidig, som subjekter hvor de økonomiske interessene til andre garanterer tilfredstilelsen av begge behov, det vil si helt egoistiske behov (FR: 46). Forenklet sagt kan vi si at forbrukerne har behov for varer som dekker fysiologiske og kulturelle behov, på en måte som sikrer deres autonomi, helse og velferd. Produsentene har behov for lønnsomhet i sin virksomhet, men også forutsigbare forhold og rettferdige rammebetingelser. Her bruker jeg begrepene slik de forstås og defineres i økonomisk teori, det vil si at ”produsenter” omfatter alle leverandører av varer og tjenester som ”konsumenter” etterspør og forbruker. Bønder, dagligvarebutikker, banker, investorer og industribedrifter er alle eksempler på produsenter. Arbeidstakere har behov for arbeid for å tjene til livets opphold, men også for å være en del av samfunnet og kunne bidra til fellesskapet. Arbeidsmarkedet er også en arena for å verdsette individenes

⁴⁶ Honneth, A. “Three, Not Two, Concepts of Liberty”. Dewey Lecture in Law and Philosophy, University of Chicago Law School (recorded on November 12, 2014). <https://www.youtube.com/watch?v=wslFRjaGyRQ> (opp søkt 2.4.16).

innsats og talenter, der denne formen for anerkjennelse er en kilde til selvverdsettelse, jf. kapittel 2 om ”solidarisk” anerkjennelse. Arbeidsgivere har behov for dyktige arbeidere som forvalter virksomheten på best mulig måte og bidrar til lønnsomhet. Rolleforpliktelsene blir således definert ut fra hvilke behov aktørene har. Det vil også være vesentlig å skille mellom fundamentale behov og mindre nødvendige behov, eller behov som befinner seg høyere i behovspyramiden, jf. Maslow. I dag finnes det en rekke produkter som kun dekker behovet for nytelse og luksus, som for eksempel mat som ikke har noen ernæringsmessig funksjon – annet enn kalorier, og som stiller sult på en helseskadelig måte – og dyre merkeklær og lignende. Kaloririk og næringsfattig mat har bidratt til at fedme (og diabetes) har blitt et stort helseproblem i verden i dag.

Felles for aktørene er at de har behov for informasjon og kunnskap. Den viktigste forutsetningen for et demokrati er at borgerne har en bred utdanning og mest mulig informasjon slik at de kan ta sine valg på best mulig grunnlag og se konsekvensene av sine valg og handlinger. Det samme gjelder for markedet – aktørene må ha mest mulig utdanning og informasjon for at de kan ta valg som er reelt gode for dem og også se konsekvensene av sine valg og handlinger. Honneth mener også at vi må ha en åpen og vedvarende diskusjon om behovene til aktørene slik at behovene hele tiden er oppe til refleksjon og vurdering. Da kan man møte nye behov på en raskere og bedre måte, for eksempel behov for å ivareta miljøet og sikre bærekraftighet for både mennesker og miljø. Ved at aktørene har mer innsikt i de ulike behovene til andre aktører kan aktørene også bedre tilpasse seg behovene til andre. Honneth mener også at vi må diskutere hva som fungerer som statussymboler og se på hvordan disse er med på å dele oss i klasser og slik sett heller splitter oss enn samler oss (FR: 217-218). Han er også kritisk til forbruk som er miljøskadelig og ”unødvendig”. Den klassiske teorireferansen her er den norsk-amerikanske sosiologen og økonomen Thorstein Veblen, som definerte begrepet ”conspicuous consumption” (”iøynefallende forbruk” – min oversettelse) i sitt hovedverk ”The Theory of the Leisure Class” i 1899.⁴⁷ Veblen definerte ”iøynefallende” eller ”unødvendig” forbruk som forbruk av varer eller tjenester som ikke har annet formål enn å markere sosial eller økonomisk status – altså en form for anerkjennelse. Veblen var en ledende intellektuell og en sentral inspirasjonskilde for flere sosialistiske intellektuelle som forsøkte å utvikle ikke-marxistiske kritikk mot kapitalismen. Mens Veblen

⁴⁷ V. Postrel, ”Inconspicuous Consumption. A New Theory of the Leisure Class”. *The Atlantic* 2008 nr. 07/08. <http://www.theatlantic.com/doc/200807/consumption?ca=217oDJW7kruafuw%2BAmt%2FgGV%2BRts3U%2F5faeR%2BTMotW8A%3D> Oppsøkt 2.5.16.

fokuserte på de velstående i samfunnet, har moderne økonomisk forskning funnet at ”conspicuous consumption” først og fremst kan identifiseres blant fattige og lavere sosio-økonomiske klasser – hvor fremvisning av symboler på økonomisk velstand blir en slags psykologisk selvhøvdelse for å unngå å bli sett ned på i samfunnet på grunn av sin fattigdom.⁴⁸ Altså – for å oppnå samfunnets anerkjennelse.

Innenfor samme tematikk har vi Durkheim sin påstand om at økning i økonomisk velstand gjør at individene får høyere forventninger. Individenes forventninger øker uten at alle disse blir innfridd. Dette opplever individene som en krenkelse med tilhørende misnøye og jakting på å få dekket stadig nye behov. På den måten blir individene fanget i en uendelig behovsspiral.⁴⁹ Det er nærliggende å se paralleller til dette fenomenet i dagens Norge, hvor det ser ut til at stadig flere har behov for og faktisk ”flasher” sine statussymboler. Med økt velstand kan det se ut til at ”alle” ønsker å ha sin andel i luksus og statussymboler, akkurat som i Durkheims påstand.

Oppsummert er de normative idealene i markedet er å dekke behovene til aktørene, samt åpenhet og full informasjon (”transparency”), i tillegg til arenaer for en åpen og kontinuerlig diskusjon om aktørenes behov.

Honneth sier at markedet i dag åpenbart *ikke* er en sfære der individene kan oppnå sosial frihet. Han mener problemet er at den kapitalistiske økonomien ikke tar hensyn til de komplementære rolleforpliktelsene som er iboende i denne sfæren (FR: 177). Dette fremstår ikke som en kritikk av selve systemet fordi han mener at det per i dag ikke finnes noe godt alternativ til markedsøkonomien. I intervju med Jakobsen og Lysaker sier Honneth rett ut at han mener at ideen om planøkonomi som alternativ til markedsøkonomi må gis opp fordi de eksemplene vi har sett på dette har vært mislykkede.⁵⁰ I Sovjetunionen så vi for eksempel at regulering av både eiendom og inntekt førte til en stor grad av ineffektivitet. En innvending til dette kunne være at planøkonomi aldri har vært prøvd i demokratier. Jeg forstår Honneth slik at problemet med urettferdighet i markedet skyldes at aktørene ikke forholder seg til og innfrir sine rolleforpliktelser. Markedet har i følge Honneth et moralsk potensiale og et normativt

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ A. Peterson, R. Willig, ”Fra anomi til anerkendelse – om den øgede fokusering på depressioner og stigningen i forbruget av antidepressiva”, *Distinktionen: Journal of Social Theory*, Volume 2, Issue 3, 2001, 57.

⁵⁰ J. Jakobsen, O. Lysaker, ”Social critique between anthropology and reconstruction; an interview with Axel Honneth”, *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 2010, nr. 3: 173.

gyldighetsoverskudd (jf. avsnitt 2.4.5). I nestes avsnitt skal jeg diskutere dette.

3.6.1 Er markedet moralsk?

Dette spørsmålet tok også Adam Smith opp og det er lett å tenke seg at Hegel kan ha blitt inspirert av Adam Smith når det gjelder markedssfæren. Smith baserte sine teorier på en kombinasjon av økonomiske effektivitetsargumenter sammen med filosofiske rettferdighetsdiskusjoner. De som forfekter ren kapitalisme vil mene at samfunnet er mest tjent med minst mulige reguleringer. Når Adam Smith blir sitert i dag er det gjerne som talsmann for minst mulig innblanding. Det man da glemmer er at Smith forsvarte de fattige og menigmann mot innblanding fra stat og kirke som utnyttet de fattige på den tiden. Smith var også opptatt av aktørenes moralske ansvar og han argumenterte for en streng regulering av grunnleggende forutsetninger for at markedsmekanismene fungerer; felles mål og vekt kontrollert av staten, gode veier og kommunikasjon for å få varer til markedene, lover og regler om handelsvilkår.

Nå kan det virke som at markedets logikk forsterker aktørenes instrumentelle holdninger, slik at strategisk rasjonalitet foretrekkes framfor moralsk rasjonalitet, egeninteresse fremfor solidaritet og kortsiktighet fremfor langsiktighet. Vi ser mange eksempler på urettferdigheter, utbytting, korrupsjon osv. Aktører forsøker å finne smutthull i lovverk og utnytte alle mulige skattefordeler. Noen holder på til det er noen som oppdager dem og kalkulerer med hvilken straff de får i forhold til hva de kan tjene mens de klarer å holde det gående. Det kapitalistiske systemet ser uten tvil ut til å fremme kapitalistenes behov for profitt. Når bedriftsledere beslutter å fusjonere eller flytte produksjonen til et lavkostland oppfyller de sine rolleforpliktelser når det gjelder å skape fortjeneste. Da blir gjerne forhold som miljøpåvirkning, helseskader ved produksjon og selve produktet, utbytting av fattige arbeidere osv., underordnet. Markedsmekanismen gjør at man hele tiden vil forsøke å produsere til lavest mulig pris og derfor flytte arbeidsintensiv produksjon til land som tilbyr rimeligst arbeidskraft. Dette er et argument for at markedet faktisk bidrar til at fattige land kan utvikle seg og bli løftet ut av fattigdom. Det har blitt kjempet flere viktige kamper som har ført til forbedrede standarder flere steder. Når et land har kommet på et visst nivå flytter gjerne bedrifter produksjonen til andre land som kan konkurrere med enda rimeligere arbeidskraft. Dette kan på sikt føre til at alle land kan heve seg og få økt velstand. På den annen side er dette også et eksempel på hvordan markedet ikke evner å anerkjenne individenes behov for en

trygg og stabil arbeidsplass som både kan dekke behovet for å være selvstendig og behovet for å bidra til fellesskapet. Hele markedssfæren med næringsliv og arbeidsliv er en opplagt hovedarena for gjensidig anerkjennelse, utvikling av selvforhold, selvrespekt og gjensidige avhengigheter. En svakhet ved å si at vi selvfølgelig må legge særlig vekt på det som skjer i markedet og arbeidslivet, fordi det er en hovedarena i samfunnet, er at det er mange som faller utenfor arbeidslivet. Det å ikke mestre jobben og ikke få ny, eller å gå lang tid uten arbeid, gjør mange syke. Stadig flere mennesker, ikke minst unge mennesker, får heller aldri noe ordentlig fotfeste i arbeidslivet. De får aldri en tilhørighet i en relasjon til en arbeidsgiver og til kolleger. For dem er arbeidslivet *ikke* en hovedarena for å utvikle et godt selvforhold. Det har vokst fram en egen gruppe som kalles ”prekariatet”⁵¹ som dreier seg om de som ikke får en fast jobb og en vanlig kontrakt, men som får deltidsjobber og andre kortere oppdrag. Dette har ikke bredt om seg i Norge i så stor grad ennå, fordi vi ikke er rammet av stor arbeidsløshet i forhold til andre europeiske land. Her er det imidlertid lett å se at det er arbeidsgiverne som har makten og arbeiderne som må tilpasse seg, ta til takke med det de får av både jobb, lønn og andre vilkår i sterk konkurranse med andre i samme situasjon. Vi har alle et behov for å bidra til samfunnet, og det å bli fortalt direkte eller indirekte at samfunnet ikke har bruk for en, krenker dette behovet. Et individ som krenkes slik kan enten vende det innover mot seg selv, noe som kan føre til psykiske lidelser, eller det kan vende det utover og bli en form for ”pøbel” som vender seg mot de rike og mot samfunnet. Hylland Eriksen og Vetlesen argumenterer for at de som ikke blir anerkjent og får innpass i samfunnet vil kunne søke anerkjennelse andre steder, og at dette kan forklare at noen tyr til drastiske tiltak som å slutte seg til IS.⁵²

Det er altså grunn til å spørre om markedet kan forstås som en moralsk sfære slik Honneth hevder. Eller er det slik at det kapitalistiske systemet er uetisk per definisjon, slik for eksempel Marx hevdet; at det alltid vil være en maktens asymmetri mellom aktørene i markedet; arbeidere, arbeidsledere og eiere av produksjonsmidlene, som fører til at arbeiderne og forbrukerne blir utnyttet? Ut fra det empiriske grunnlaget kan det jo se ut til at Marx har rett. Da er det kanskje litt underlig at Honneth ikke deler dette synet når han kommer fra Frankfurterskolen som har nymarxistiske røtter?⁵³ Har Honneth funnet støtte i synet på at markedet har en iboende normativitet hos Hegel? I Rettsfilosofien var også Hegel kritisk til

⁵¹ Ordet prekariat er satt sammen av «proletariat» og «prekær»: De som selger sin arbeidskraft, men som aldri er trygge for sin inntekt. Jf. Guy Standing sin bok “Prekariatet. Den nye farlige klassen”.

⁵² T. H. Eriksen, A. J. Vetlesen, ”Nyliberalismens ektefødte barn”, *Morgenbladet* 2016, nr. 14.

⁵³ S. J. Stålsett, ”Godt på bunnen?”, *Klassekampen* 23.2.16, 14-15.

markedsøkonomien så lenge den består i sitt grunnriss fordi han mente at problemet med ulikhet ville være uløselig, at det stadig blir større ulikheter og ikke mer likhet.

Veldig forenklet kan vi si at kapitalismen som system dekker behov på en mest mulig effektiv måte og bidrar til vekst. Kapitalismens svakhet er at den, i sin rent teoretiske form, forutsetter at de involverte partene, eksempelvis i en handelssituasjon, får perfekt og fullstendig korrekt informasjon fra hverandre. Kapitalismen er helt avhengig av tillit mellom partene på at all relevant informasjon er tilgjengelig og forståelig. Hvis viktig informasjon er tilbakeholdt eller tilsørt kan man ikke ta sine valg på et fritt og opplyst grunnlag.

Mange økonomer hevder at selve det kapitalistiske systemet er amoralsk, at det ikke ligger noe moralsk i at man etterspør og tilbyr ulike produkter, at valutakurser er som de er osv.

Vetlesen referer til Hayek som argumenterer for at:

det er absurd å snakke om ”sosial” rettferdighet eller urettferdighet når tingenes tilstand ikke er ”the result of (someone’s) conscios will”. Når en tilstand i samfunnet eller i økonomien ikke har blitt ”deliberately produced by men, they have neither intelligence, nor virtue, nor justice, nor any other human value”.⁵⁴

Men når vi trekker inn tillit som en viktig forutsetning er det grunn til å stille spørsmål ved dette. Tillit må være å anse som en moralsk faktor. Dessuten eksisterer det ikke et marked uten at det finnes aktører som tilbyr og etterspør. Og siden markedet da er befolket av moralske vesener, virker det irrelevant å snakke om markedet som amoralsk. Jeg forstår det heller slik at markedet består av aktører som er potensielt moralske og som bestemmer hvordan markedsmekanismene skal få lov til å fungere. Markedsmekanismene fanger ikke opp hvilke produkter og tjenester som er ”gode” eller ”dårlige”/etiske eller uetiske. Derfor er det aktørene i markedet som må sørge for at markedet kan fungere på en moralsk måte. For at markedet skal fremme etiske løsninger må markedsdeltakerne være enige om – eller de må forholde seg til – at etiske hensyn skal danne en del av de grunnleggende ”spillereglene” for markedet.

Honneth kritiserer som sagt ikke det kapitalistiske systemet i seg selv. Det er når man utnytter svakheten ved systemet, når man ikke oppgir fullstendig informasjon eller forsøker å tildekke forhold, at det går galt. Dette kan vi se mange eksempler på hele tiden: Aktørene opererer stadig med ulik informasjon og finansmarkedet er i stor grad et slag psykologisk spill, ta for

⁵⁴ A. J. Vetlesen, ”Nyliberalisme – en revolusjon for å konsolidere kapitalismen” *Agora* 2011, nr. 1: 44.

eksempel Terra-skandalen hvor vi ser aktører som handler ut fra egoistiske mål om egen profitt og som ikke tenker på samfunnskonsekvenser. At mennesker oppfører seg hensynsløst, narsissistisk og grådig er et moralsk problem. Når noen gjør det frarøver de andre sin frihet, ikke bare sosial frihet men også negativ og refleksiv frihet. Er problemet at mennesker ledes av grådighet? Eller er det slik at det kapitalistiske systemet i sitt vesen oppmuntrer til grådighet hos individene? Ville det vært annerledes om vi hadde et annet politisk system?

Honneth argumenterer for at markedet må analyseres som en del av den sosiale livsverdenen og ikke som et autonomt normfritt system. Honneth hevder at markedet er basert på og avhengig av en moralsk konsensus, moralsk aksept og moralsk legitimitet blant alle berørte aktører i markedet.

Selv om ikke selve det kapitalistiske systemet i seg selv kan klandres må vi se på maktforholdene i samfunnet. Maktforhold må balanseres. Hvis den som har makt utnytter den til egen fordel, skapes det ufrihet. De siste tiårene har privatisering og globalisering vært tendensene. Det offentlige har overført mange oppgaver til det private næringsliv som sånn sett har økt sin innflytelse i samfunnet. Samtidig har globaliseringen medført at nasjonalstatens makt er svekket. Noen multinasjonale selskaper har vokst voldsomt i omfang og har en omsetning som langt overskrider de fleste lands nasjonalprodukter. Dette taler for at det private næringslivets økte innflytelse trenger å balanseres – jo mer makt jo større ansvar – og dette kan for eksempel skje gjennom at de får et tilsvarende økt samfunnsansvar.

Samfunnsansvar handler om at hver enkelt aktør ser på hvilken påvirkning de har på miljø og omverden og har dette med i sitt vurderingsgrunnlag når de skal avgjøre hvilke handlinger de skal utføre.⁵⁵ Et eksempel på at næringslivet viser ansvar er Unilever, ved Paul Polman, CEO, som har mottatt miljøpris fra FN for å fremme bærekraftig ledelse av det store konsernet. De har hatt en langsiktig plan om å bidra positivt til klima- og fattigdomsproblemene. Polman uttaler at dette er noe bedrifter, myndigheter og NGO'er må arbeide sammen om. "Now is the time to make this a fairer, more prosperous, more sustainable world."⁵⁶ Men Polman og andre forretningsledere legger ikke skjul på at disse aktivitetene også er i samsvar med det de tror er

⁵⁵ Pr i dag er større bedrifter som har en egen avdeling som arbeider med sosialt ansvar gjerne besatt av jurister. Hovedfokus er om virksomheten holder seg innenfor lovens grenser. Her mener jeg filosofer har en selvskreven plass med tanke på å bidra til etisk refleksjon.

⁵⁶ Unilever.com, "Paul Polman receives UNs highest environmental accolade", 18.9.15.

<https://www.unilever.com/news/news-and-features/2015/Paul-Polman-receives-UNs-highest-environmental-accolade.html> (oppsøkt 2.5.16)

de langsiktige økonomiske interessene for virksomhetene deres – ”There is no business case in poverty”, (Paul Polman, Urix 2.5.2016).

Når det gjelder individenes behov i markedssfæren så anses de å være resultat av egeninteresse, og vi stiller ikke krav til individene om å begrunne sine valg. Hvordan individene velger å bruke det de har av disponibel inntekt lar vi være opp til den enkelte. Slik sett ser det ut til at det er negativ frihet som må sikres for at individene skal ha størst mulig frihet til å dekke sine behov. Når det gjelder det enkelte individ vil vi likevel si at for at det skal handle fritt når det gjelder å dekke sine behov, så må behovene være resultat av en refleksjon. Det vil si at den makt markedet måtte ha til å påvirke individene vil ha betydning for individenes frihet. Hvis markedet har for stor påvirkning vil det være hemmende for individenes frihet. Det er blant annet derfor vi i Norge har restriksjoner når det gjelder reklame rettet mot barn, samt forbud mot reklame for rusmidler. Vi vet at de som lager reklame benytter ulike virkemidler for å påvirke oss mest mulig, og vi har godtatt at dette er noe vi utsettes for og at det er vårt eget individuelle ansvar å håndtere denne påvirkningen på best mulig måte for oss selv. Vi tenker kanskje også at vi ikke lar oss påvirke irrasjonelt, men bare hører på gode salgsargumenter, og det er kanskje en av livsløgnene i det vestlige samfunn?

For at individene i samfunnet skal være fri, så innebærer det at reklamebransjen innfrir sine rolleforpliktelser også når det gjelder å gi korrekt informasjon. Et eksempel er at de ikke bruker bilder og film der modeller er retusjert og manipulert. I dag finnes det ikke noen lov som forbyr dette i Norge, men det er innført i blant annet Frankrike, Italia og Spania. Et godt eksempel på at enkeltindivider har gått sammen om å kreve en endring på dette er kampanjen til Norsk Kvinners Sanitetsforening (NKS) ”Lei av å bli lurt”, som har pågått gjennom høsten 2015. De klarte å samle inn over 26.000 underskrifter for å kreve merking av retusjert reklame. NKS fremmer sitt syn om at retusjert reklame er helseskadelig og gjennom undersøkelser de har gjort oppgir 85 prosent av unge jenter at de opplever kroppspress, og 67 prosent sier at reklame er den største årsaken til dette. Underskriftene er levert til helseminister Bent Høie med en klar oppfordring om å gjøre noe. Ved å merke reklame som er retusjert kan vi bli minnet på at for eksempel kroppen på bildet ikke er virkelig og at vi ikke kan eller bør sammenligne oss med kropper som ikke finnes. Dessuten kan vi håpe at reklamebyråene og deres oppdragsgivere vil gå en ekstra runde før de tyr til denne typen

virkemiddel.⁵⁷

Honneth har i Freedom's Right en lang og grundig gjennomgang av den historiske utviklingen når det gjelder markedet. Han viser at det har foregått mange kamper for å sikre forbrukernes interesser i markedet, som for eksempel korrekt informasjon, kvalitetskontroller, byråkrati når det gjelder priser, utenlandshandel osv. De ulike lovene i markedssfæren dreier seg om å sikre privat autonomi til individuelle forbrukere ved å beskytte deres rett til helse, sikre deres økonomiske interesser, kompensere i tilfeller av åpenbar urettferdighet og produktinformasjon (FR: 213). Videre har vi ulike lover som regulerer monopol- og kartellvirksomhet. Vi ser at vi er helt avhengige av lover og reguleringer for at det kapitalistiske systemet skal fungere. Lovene skal i utgangspunktet sikre at aktørene innfrir sine rolleforpliktelser.

Kan vi se for oss at tilbydere av produkter i konsumentmarkedet anerkjenner flere sider ved forbrukerne de ønsker å tilby produkter til? For eksempel at alle alltid ønsker å anerkjenne individenes behov for god helse? Det ville utelukke en god del produkter, blant annet matvarer som kun har sukker og/eller fett i seg. Det ville også gjøre at det som anses som sunn mat ble produsert på en slik måte at det inneholder minst mulig skadelige stoffer, for eksempel antibiotika i kjøtt- og fiskeproduksjon, samt sprøytemidler i produksjon av frukt og grønnsaker. Hvis vi også tenker at alle mennesker har behov for et godt miljø å leve i, herunder ren luft og rent drikkevann, vil produksjon som ikke tilfredsstiller dette i utgangspunktet være en mangel på anerkjennelse av dette behovet. Når det gjelder behovet mennesker har for å kunne ha et trygt arbeid, og få en rettferdig lønn for arbeidet sitt, ser vi at hvis vi ikke sørger for dette så blir ikke behovet anerkjent. På bakgrunn av dette kan vi hevde at Honneth viser at det finnes et normativt overskudd i markedssfæren; det er flere sider ved individet som ikke anerkjennes, og det er flere individer som kan bli inkludert i gruppen der behov blir dekket.

Det oppstår flere spørsmål slik jeg ser det: Er et av problemene de iboende normene – som at vi skal dekke behov – at vi ikke klarer å se egne behov i en større sammenheng og derfor blir vi instrumentelle og egoistiske? Skal vi i så fall kapitulere under individenes grådighet og si at

⁵⁷ Sanitetskvinnene.no, ”Sanitetskvinnene samlet over 26.000 underskrifter”, 29.2.16.
https://www.sanitetskvinnene.no/sanitetskvinnene/nyheter/nyheter/nyheter_2016/Sanitetskvinnene+samlet+over+26+000+underskrifter.b7C_wBjM1Y.ips?utm_source=apsis-anp-3&utm_medium=email&utm_content=unspecified&utm_campaign=unspecified (oppført 8.3.16).

markedet på sitt beste kun kan gi oss negativ og refleksiv frihet? Kan vi se for oss at det bare er lover, regler og avtaler, eventuelt trusler om straff – som det kalkuleres med, som skal klare å ordne opp i urettferdighet? Eller er det slik at nettopp fordi det er et normativt innhold i markedet så kjemper vi for å få lovfestet en del forhold slik at markedet også kan være en arena for gjensidig anerkjennelse og frihet? Eller vil et alternativ som kombinerer anerkjennelse og omfordeling slik Nancy Fraser være et bedre alternativ? Det skal vi se kort på i neste avsnitt.

3.6.2 Fraser om økonomisk urettferdighet

Fraser har kritisert Honneth sin teori blant annet fordi hun mener at anerkjennelse ikke er tilstrekkelig for å hindre økonomiske urettferdigheter for enkelte grupper. De to har hatt en lengre debatt som har blitt utgitt i bokform: ”Redistribution or Recognition. A Political-Philosophical Exchange”. Jeg skal ikke gjøre rede for Fraser sin teori her eller gå inn på alle innvendingene hun har til Honneth, men forsøke å diskutere kort og i grove trekk om hennes bidrag kan være relevant når det gjelder spørsmålet om etikk i markedet.

Hovedpoengene til Fraser er at nektet anerkjennelse og økonomiske urettferdigheter har ulike årsaker og at dette derfor må analyseres hver for seg, samt at man må bruke ulike virkemidler for å rette på urettferdigheter avhengig av årsak.⁵⁸ Videre mener hun at vi må ta hensyn til de økonomiske strukturene i samfunnet som gjør at grupper blir urettferdig behandlet, og at det er omfordeling som da må til. Problemet med Honneth sin teori er at den er monistisk og derfor ikke klarer å skille mellom anerkjennelse og fordeling av materielle goder. Det samme vil være problemet med teorier som setter alt i en kontekst som dreier seg om økonomisk fordeling. Hun forfekter det hun kaller ”perspektivistisk dualisme” som integrerer både omfordeling og anerkjennelse for å skape et rettferdig samfunn.⁵⁹

Fraser beskriver Honneth sin forståelse av anerkjennelse som å dreie seg om selvvirkeliggjøring, mens hun selv argumenterer for å snakke om anerkjennelse som et spørsmål om rettferdighet. Rettferdighet handler om at alle samfunnsmedlemmer har mulighet for ”deltakelse på like vilkår”. At noen nektes status som ”fullverdige deltakere i den sosiale

⁵⁸ N. Fraser, A. Honneth. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, (New York: Verso, 2003), 9.

⁵⁹ N. Fraser, A. Honneth. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, (New York: Verso, 2003), 93.

interaksjonen” på grunn av ”institusjonaliserte kulturelle verdimønstre” og blir nedvurdert, ekskludert eller usynliggjort, er urettferdig og en form for underkjennelse eller statusunderordning. Dette gjelder grupper basert på kjønn, seksuell legning, rase, etnisitet og klasse. Det som kreves her er å ”avinstitusjonalisere kulturelle verdimønstre” som hindrer visse grupper i å delta på like vilkår.⁶⁰ Fraser sier ikke noe mer om hvordan verdimønstrene skal bli avinstitusjonalisert i praksis. En av grunnene til at de eksisterer er at det ikke er fullstendig konsensus om at disse er gale. Etter mitt skjønn taler dette for Honneth sin teori som viser at det stadig må kjempes for å oppnå anerkjennelse. Selv om vi har fått inn i lovverket at grupper ikke skal nedvurderes eller diskrimineres skjer det fortsatt. Etter hvert som disse gruppene ikke gir opp og stadig sier ifra om at anerkjennelsesbrudd forekommer (og i mange tilfeller også lovbrudd), vil det sakte men sikkert innarbeides nye verdimønstre som overtar fullt og helt de gamle. Dette er en prosess som går over kortere eller lengre tid. Et eksempel kan være diskriminering av kvinner i arbeidslivet. Det er primært den eldre generasjonen som har problemer med å anerkjenne kvinner som like kompetente som menn til for eksempel lederjobber. Etter hvert som denne gruppen forsvinner ut av arbeidslivet er det grunn til å tro at det blir mindre og mindre av denne formen for diskriminering.

Fraser argumenterer altså for anerkjennelse som et spørsmål om rettferdighet, basert på at alle har mulighet for ”deltakelse på like vilkår”. Hva mener Fraser med ”deltakelse på like vilkår”? Denne normen krever ”sosiale anordninger som tillater alle (voksne) samfunnsmedlemmer å samhandle med hverandre som likeverdige.⁶¹ Hun skisserer videre to betingelser som må være innfridd;

”*Den objektive betingelsen*”: fordelingen av materielle ressurser må være slik at den sikrer deltakernes uavhengighet og ”stemme”. Denne skal sikre økonomisk uavhengighet og likhet. Sosiale anordninger må være slik at de ikke institusjonaliserer utbytting og omfattende ulikheter i helse, inntekt og fritid. Dette skal sikre enkeltindividene å kunne samhandle med andre som likeverdige.

”*Den intersubjektive betingelsen*”: de institusjonaliserte kulturelle verdimønstrene må uttrykke lik respekt for alle deltakere og sikre muligheter for sosial verdsettelse. Denne skal hindre at enkelte grupper av mennesker og deres egenskaper blir systematisk nedvurdert.

⁶⁰ Ibid. 27-28.

⁶¹ Ibid. 36.

Vil normen om ”deltakelse på like vilkår” fungere bedre når det gjelder å unngå urettferdigheter som oppstår i kjølvannet av det kapitalistiske systemet? Fraser påpeker at klasseforskjeller er rotfestet i den økonomiske strukturen til et kapitalistisk samfunn og bruker en Marxistisk beskrivelse av arbeiderklassen som blir utsatt for utnyttning og urettferdig fordeling av kapitalistene.⁶² Hun mener at det er flere forhold ved den kapitalistiske eiendomsstrukturen som fører til urettferdigheter.⁶³ Kapitalistene har rett til et uforholdsmessig stort overskudd i forhold til arbeiderne, noe som fører til en urettferdig fordeling. Videre kan kapitalistene både bestemme over arbeiderne på arbeidsplassen og ensidig bestemme hvordan det økonomiske overskuddet skal investeres.⁶⁴ Å få bukt med denne form for klasseutnyttning krever en restrukturering av politisk økonomi. Forholdet mellom fordeler og byrder må justeres og arbeidsplassen og de økonomiske beslutningene må demokratiseres. Fraser mener at proletarene må ”ødelegge seg selv som klasse” og ikke be om anerkjennelse for sin forskjellighet.⁶⁵ Hva som skjer med den kapitalistiske eierformen etter en slik radikal ødeleggelse av klassestrukturen mener hun vi får se på i ettertid. Hun kaller det ”er en sak for videre undersøkelser et annet sted”.⁶⁶

Fraser mener altså at vi ikke skal forsøke å etterleve de iboende normene i markedssfæren slik Honneth forfekter, men at vi skal klare å oppnå en felles enighet om at det kapitalistiske systemet medfører urettferdigheter ved å vise til kravet om ”deltakelse på like vilkår”. Angående den ”objektive betingelsen” om fordeling av ressurser vil det kunne være mange ulike meninger om ”hvor mye” som skal til for å oppfylle denne betingelsen. Snakker vi for eksempel om et minimum at alle må være over det som defineres som fattigdomsgrensen, eller snakker vi om en høy grad av inntektsutjevning gjennom skattepolitikken? Fraser mener at anerkjennelsesteorien ikke kan analysere rettferdig fordeling. Men Honneth svarer at mønstre av økonomisk fordeling *delvis*⁶⁷ er et resultat av de institusjonaliserte kulturelle verdimønstrene. Eksempler er rettslige og politiske institusjoner som garanterer privat

⁶² Ibid. 17.

⁶³ Ibid. 68.

⁶⁴ Ibid. 68.

⁶⁵ Ibid. 17.

⁶⁶ Ibid. 17.

⁶⁷ Zurn mener Honneth har to ulike formuleringer om hva han mener at anerkjennelsesteorien hevder. Han beskriver det som en sterk og en svak formulering der den sterke sier at den regjerende anerkjennelsesordenen i et samfunn er ansvarlig for dette samfunnets økonomiske fordeling, mens den svake hevder at anerkjennelsesordenen er en blant flere årsaksfaktorer. Zurn mener det er denne svake formuleringen vi bør tolke Honneth etter. (jf. Zurn: 140-141).

eiendomsrett, etablerer bedrifter, setter skattepolitikker og gjennomfører omfordelingspolitikker, skaper administrative reguleringer osv.⁶⁸ Alt dette har kommet i stand som følge av ulike anerkjennelseskamper. Det finnes også ulike faktorer som kun er økonomiske, men Honneth argumenterer som sagt for at alle markeder må analyseres som en del av den sosiale livsverdenen og ikke som et autonomt, normfritt subsystem⁶⁹, og at det i dagens kapitalistmarkeder generelt finnes ulike anerkjennelsesforutsetninger for å få markedet til å fungere, som for eksempel lover, sosiale normer (tillit) og psykologiske disposisjoner ("homo economicus"). Når det gjelder den "intersubjektive betingelsen" om kulturelle verdimønstre som bidrar til sosial rettferdighet virker det uklart hvordan Fraser kan sikre dette. Honneth derimot, beskriver en teori som viser hvordan slike verdimønstre utvikler seg gjennom ulike kamper om anerkjennelse.

Fraser sier at hennes begrunnelse for hva som er urettferdig er deontologisk. Det kan forstås slik at man har en plikt til å endre på det som er urettferdig, at vi har en plikt til å la alle i samfunnet delta på like vilkår og ikke godta strukturer i samfunnet som hindrer dette. Honneth er også opptatt av at alle skal kunne "delta på like vilkår" i samfunnet. Forskjellen mellom Honneth og Fraser er forenklet sagt at Honneth mener at urettferdigheter oppleves som brudd på forventninger om at man har like muligheter til å delta i samfunnet, mens Fraser sier at opplevelsen av ikke å ha like muligheter er en slags faktakunnskap som man kan komme fram til ved bare å vise til saksgrunnlaget. Når man har vist fakta i saken vil alle være enige i at man må endre på situasjonen slik at den blir rettet opp og individet eller gruppen kan delta på like vilkår. Dette er noe vi har en plikt til og som vi vil gjøre av den grunn. Resonnementet kan være av kantiansk karakter; jeg kan ikke ville at andre ikke skal kunne delta på like vilkår hvis jeg selv ønsker å delta på like vilkår. For at jeg skal være sikker på å kunne delta på like vilkår må jeg også innrømme alle andre den samme retten. Som vi har sett av redegjørelsen for frihet mener Honneth at en slik deontologisk begrunnelse er nødvendig, men ikke tilstrekkelig. Honneth har vist at dette må ses i et større perspektiv som også rommer sosial frihet.

Fraser hevder også at en proseduralistisk, eller deontologisk, teori er mye mer anvendelig enn Honneth sin fordi førstnevnte gir kriterier og/eller prosedyrer for å skille berettigede krav fra

⁶⁸ C. F. Zurn, *Axel Honneth. A Critical Theory of the Social*, (Cambridge: Politiy Press, 2015), 141.

⁶⁹ *Ibid.* 136.

uberettigede krav.⁷⁰ Hennes rettferdighetsprinsipp om ”deltakelse på like vilkår” mener hun er enkelt å anvende i denne sammenheng. Hun mener at Honneth sin teori er sårbar fordi alle har behov for å få sin særegenhet anerkjent for å kunne utvikle selvverdsettelse.⁷¹ I så fall vil for eksempel rasistiske identiteter ha krav på noe anerkjennelse. Honneth svarer på dette med å si at krav som medfører at andre blir nedvurdert eller krenket ikke kan være berettigede.

Fraser kommer med et eksempel som hun mener viser en ”ren” økonomisk urettferdighet hvor det ikke er noen form for mangel på anerkjennelse involvert; en hvit, mannlig industriarbeider mister jobben fordi bedriften blir slått sammen med en annen på grunn av ønsket om økt profitt (å unngå konkurs kunne også vært en grunn).⁷² Personen blir ikke diskriminert på noen måte fordi han er mann, hvit og hadde et arbeid som ga en rettferdig lønn og anstendige arbeidsforhold. Det er den kapitalistiske strukturen og dens iboende eksistensbetingelse om akkumulering av profitt som er årsaken til urettferdigheten. Fraser mener at slike økonomiske mekanismer ser ut til å være relativt frikoblet fra anerkjennelsesstrukturer.⁷³ Dette er ifølge Fraser et eksempel på et tilfelle med høy anerkjennelse og lav omfordeling. Det eneste som er urettferdig er at mannen mister arbeidet sitt. Det er vanskelig å forstå hvordan dette skal tolkes. Fraser sier at arbeiderklassen blir utnyttet på grunn av det kapitalistiske systemet og at dette kun handler om økonomiske strukturer og ikke anerkjennelse. Fordi dette ikke kan ha sammenheng med anerkjennelse, så mener Fraser at det må andre tiltak til for å bøte på denne urettferdigheten – nemlig økonomisk omfordeling. Å være uten jobb vil være et eksempel på at man ikke kan delta på like vilkår i samfunnet. Å være uten jobb kan utfordre de økonomiske og materielle forutsetningene for å kunne delta på like vilkår. I et sosialdemokratisk samfunn som Norge er man sikret en minimumsinntekt selv om man er uten jobb. Selv om det å leve på uføretrygd i Norge i dag kan være krevende, vil vi tenke at det ikke hindrer en i å delta i samfunnets ulike institusjoner. Det å stå utenfor arbeidslivet er imidlertid krevende på andre måter, blant annet fordi det er en viktig arena for å få anerkjennelse for ens bidrag til fellesskapet, noe som igjen bidrar til selvverdsettelse. Å være utenfor arbeidslivet har andre konsekvenser enn de rent økonomiske, noe som ikke ser ut til å bli tatt hensyn til i Fraser sitt eksempel. At arbeidsledige får sikret økonomiske behov gjennom omfordeling er altså ikke tilstrekkelig for å kunne delta på like vilkår. Å skulle si til

⁷⁰ N. Fraser, ”Sosial rettferdighet i identitetspolitikens tidsalder. Omfordeling, anerkjennelse og deltagelse”, *Agora* 2009, nr. 4: 228.

⁷¹ *Ibid.* 229.

⁷² N. Fraser, A. Honneth. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, (New York: Verso, 2003), 35.

⁷³ *Ibid.*

de (ufrivillig) arbeidsledige at de skal oppløse seg selv som klasse for å unngå å bli nedvurdert virker lite realistisk.

At dette eksempelet viser et tilfelle av høy anerkjennelse og lav omfordeling ser ikke til å stemme fordi det å være arbeidsledig gjør at man mister en arena for anerkjennelse. Derfor vil dette tilfellet heller være et eksempel på lav anerkjennelse og lav omfordeling, mens det i Norge i dag ville være et eksempel på lav anerkjennelse og høy omfordeling.⁷⁴ Dette mener jeg kan være et viktig motargument mot Fraser sin teori. Slik jeg ser det kommer Fraser med interessante innspill når det gjelder problemet med klasser og klassenedvurdering. At klasser må oppløses og samfunnsstrukturer endres for å få økt frihet og rettferdighet høres betimelig ut. Jeg tror heller ikke Honneth er uenig i dette. Slik jeg ser det nå virker det som at Honneth med sin anerkjennelsesteori har et bedre forslag til hvordan dette kan la seg gjennomføre.

3.6.3 Honneth om markedet som arena for sosial frihet

La oss vende tilbake til Honneth og se hva mer han sier om hva som skal til for at vi kan oppnå sosial frihet i markedet: Honneth peker på at det har vært en økning i forbrukernes bevissthet om hvordan varer produseres og at det betyr mer og mer for dem at produksjonen møter moralske standarder som å beskytte naturressurser og bevare sosial utjevning. Det ser ut til at forbrukernes holdninger har bidratt til at bedriftenes samfunnsansvar har fått økt fokus, og at bedriftene i sin egen forretningsinteresse har fulgt de moralske signalene og i større grad vektlegger slike verdier i sin produksjonsprosess. Honneth mener vi kan se en tendens til ”moralisering” av markedet for forbruksvarer og at dette kan gi utsikter til mer gjensidighet mellom forbrukere og produksjonsbedrifter. På den annen side viser undersøkelser at det foreløpig bare er rundt 20 prosent av befolkningen i Tyskland som tillegger moralske kriterier vekt. Tyskland er kjent for å ligge ganske høyt når det gjelder miljøbevissthet, så det er grunn til å tro at dette er maksimum av hvordan det forholder seg i andre europeiske land (FR: 216). Men først kreves det at forbrukerne kan få informasjon som gjør at de har muligheten til å vektlegge moralske kriterier i sine forbruksvalg. Et eksempel på dette er ”Fremtiden i våre hender” sin kampanje som nå pågår. Det er en kamp for produksjonsansattes kår, og for at forbrukerne kan få informasjon om produksjonsforhold og

⁷⁴ Zurn og Hanstad mener også at dette ikke er et realistisk eksempel, jf. T. I. Hanstad, ”Nancy Frasers rettferdighetsteori lest på to måter”. *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 2010, nr. 3:180.

er et opprop om en ”etisk lov” som krever at klesprodusenter skal merke klærne på en måte som viser om de som har sydd klærne har hatt gode vilkår når det gjelder lønn og sikkerhet.

Honneth mener at det som hindrer individene i å legge moralske kriterier til grunn for sine valg kan være materielle behov. Det betyr at de som jobber hardt for å dekke de mest fundamentale behovene ikke kan forventes å skulle legge moralske kriterier til grunn. Det kan skyldes følelsen av maktesløshet, og det kan skyldes grunnleggende egoisme. Når individene ikke er i stand til eller ønsker å legge moralske kriterier til grunn vil den private kjøpsatferden fortsette å råde, noe som bedrifter og konserner som er aktive i forbrukermarkedet åpenbart tjener på og som gjør at deres makt fortsetter å være rådende (FR: 217).

Honneth mener at det som må til for å endre dette er at vi får offentlige fora som både undersøker og diskuterer forbrukernes behov og interesser. Ved at forbrukerne kan utveksle tanker og ideer om sine behov kan det foregå en diskurs som kan koordinere forbruket, samordne og forene etterspørsel og øve press på priser og produktutvikling (FR: 217).

Det ser ut til at han mener at forbrukerne har muligheter for å moralisere markedet nedenfra, men at vi ikke har kommet dit ennå. Det finnes isolerte tendenser til etisk selvkontroll i forbruket og EU har innført prinsipper for bærekraft hos bedrifter, men makten til bedriftene har likevel økt de siste tiårene (FR: 220). Det som må til er at forbrukerne får diskursive verktøy for å generalisere sine mange forskjellige preferanser på en slik måte at bedriftene må ta hensyn til dette hvis de skal hevde seg som aktører (tilbydere) i markedet (FR: 219). Denne formen for diskurser må bli institusjonalisert. Honneth mener at forbrukersamvirker og eksisterende forbrukerorganisasjoner ofte blir for store og byråkratiske til å kunne fylle denne rollen. Vi kunne kanskje tenke oss at sosiale medier kunne være en kanal der forbrukerne kan møte hverandre og diskutere og samordne seg. Nevnte eksempler med kampanjene til NKS og Fremtiden i våre hender viser at sosiale medier har vært et godt verktøy for å nå større grupper. Vi ser også at noe markedsføringsmakt har flyttet fra de store bedriftene til enkeltpersoner som blogger om produkter og kan tjene store penger på dette. Spørsmålet er om dette på sikt kan bidra til at makten kommer ut til forbrukeren eller om det fortsetter som før der bloggerne kun tjener sine egne interesser og derigjennom bedriftene.

Honneth mener at markedet må bli ansett som en sosial institusjon der alle deler et ansvar som medlemmer av et samarbeidende fellesskap (FR: 251). Det betyr blant annet at det må forandre seg i forhold til hvordan det fremstår i dag, som en arena for konkurranse der målet er å maksimere egen nytte som alle er individuelt ansvarlige for.

Det virker som at Honneth mener at individene må utøve en etisk selvkontroll i sin forbrukeratferd samtidig som produsentene må anerkjenne flere behov hos forbrukerne enn det de gjør i dag.

I et marxistisk perspektiv har de ulike samfunnsklassene objektivt motstridende og uforenlige interesser som står mot hverandre i markedet. Honneth ser ut til å ville forene de ulike interessene og skape en form for harmoni ved at alle berørte parter lever opp til sine respektive rolleforpliktelser. Han viser også at en slik harmoni ikke vil kunne oppstå uten kamper i forkant. Honneth ser at det er interessekonflikter i markedet, og at dette fører til ulike kamper for å fremme sine ulike interesser. Ved å innse at vi er gjensidig avhengige av hverandre for å skape et godt samfunn og at andres frihet er en forutsetning for vår egen frihet, kan vi finne motivasjon til å oppfylle våre rolleforpliktelser slik Honneth beskriver. Da vil vi være i stand til å se våre egne interesser i sammenheng med andres interesser slik at de ulike interessene kan forenes til det beste for fellesskapet.

Honneth sier i et intervju at han ser for seg at markedet kan begrenses gjennom en form for markedssosialisme, fremfor å sivilisere markedet slik Habermas kan se ut til å forfekte.⁷⁵ Markedssosialisme handler om at man ikke er kritisk til markedsøkonomien i seg selv, men at maktforholdene i markedet må fordeles. Dette kan for eksempel gjøres gjennom eierskap som co-operativer.⁷⁶ Et eksempel på dette er det norske klesmerket Fair&Square⁷⁷, som planlegger å starte produksjon av klær i Kina med et ”etisk sertifikat” der de gir garantier om gode lønns- og arbeidsvilkår for de ansatte og innkjøp av råmaterialer kun fra ”moralsk forsvarlige” underleverandører. Overskuddet skal brukes til å forbedre produktene og sikre driften av bedriften. Oppstarten av bedriften har blitt finansiert gjennom forhåndsbestillinger og –betalinger direkte fra enkeltkunder. Å gi slike etiske garantier gjør at produktene blir litt

⁷⁵ J. Jakobsen, O. Lysaker, ”Social critique between anthropology and reconstruction; an interview with Axel Honneth”, *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 2010, nr. 3: 173.

⁷⁶ Aksjeselskap kan også anses som demokratiske i utgangspunktet. Det er slik blant annet ”Oljefondet” argumenterer slik når de kjøper aksjer i ulike selskaper; at ved å eie aksjer blir man invitert inn på årsmøter og kan være med og påvirke selskapet.

⁷⁷ Fair&Square.no, <https://bidra.no/kampanje/fair--square--et-virkelig-rettferdig-klesmerke/18a8b4fb-ba08-430c-b3f1-b64aa68712c5> (opp søkt 18.5.16).

dyrere, men initiativtakerne har klart å finne en prising som markedet har akseptert. I denne situasjonen får forbrukerne dekket behov for basisplagg, men også behovet for at produktene de kjøper er ”etiske”. Arbeiderne får gode arbeidsforhold og gode lønnsbetingelser og overskudd blir investert i videre drift av selskapet. Slik kan selv små individuelle bidrag være med på å påvirke slik at markedet og verden utvikler seg i riktig retning. Kombinasjonen av ny teknologi, god kommunikasjon og sosiale medier har ført til fremvekst av såkalte ”crowdfunding initiatives”. Gründere og ildsjeler har nå muligheten til å henvende seg direkte til sitt potensielle publikum, med en enkel presentasjon av forretningsidé og invitasjon til å delta finansielt for å sikre at ideen blir realisert. Ofte er det rene ideelle initiativ eller ”annerledes” varer og tjenester som har blitt testet ut på denne måten. Men kanskje dette vil kunne utvikle seg videre og bli en attraktiv måte å drive etiske virksomheter på.

Gjennom Honneth sin analyse fremstår det enda tydeligere at det er en sammenheng mellom hvor stor frihet individene i samfunnet har, og hvor stort ansvar individene må ta når det gjelder å være fellesskapsorienterte. En sterk stat som bestemmer mye over borgerne må også ta et stort ansvar for å sikre borgernes ve og vel. Da er det staten som i hovedsak sørger for fellesskapet. Hvordan man kan skape en balanse mellom marked og stat er et stort og omfattende fagfelt. Jeg har med vilje latt være å trekke inn politikk og politiske systemer i denne oppgaven for å prøve å forenkle problemstillingen. Det er på mange måter en kunstig avgrensning fordi ”alt henger sammen med alt”. Jeg mener likevel har vært mulig å vise et viktig poeng fra Honneth sin side, nemlig at vi alle er ansvarlige for å bidra til et etisk marked. Jeg tolker det også slik at jo mer frihet vi har, både fordi vi har et liberalt og demokratisk samfunn, men også fordi vi har såpass høy levestandard, jo mer ansvar har vi også for å tenke på andre og fellesskapet. Da mener jeg fellesskapet i vid og global forstand.

4 Oppsummering og avslutning

Jeg har nå redegjort for Honneth sin teori om anerkjennelse og vist hvilke iboende normer som finnes i de ulike relasjonene. Videre har jeg redegjort for Honneth sin kritikk av vår frihetsforståelse i dagens samfunn og undersøkt hypotesen om at mangel på sosial frihet i samfunnet kan føre psykiske lidelser hos individene. Til slutt har jeg drøftet om markedet kan være en arena for sosial frihet slik Honneth argumenterer for.

Så gjenstår spørsmålet denne oppgaven har forsøkt å belyse; Hvordan kan Honneth sin teori om anerkjennelse bidra til moralens vilkår i dagens samfunn?

Et trekk ved dagens samfunn er at det er individualistisk og et av problemene som følger med denne kulturen er at den står i fare for å frakoble oss fra våre moralske følelser av forbundethet med andre. Honneth sin teori om anerkjennelse viser både at vi er avhengige av å være forbundet med andre og hvordan vi kan være det på en god måte ved å innfri våre rolleforpliktelser. Ved å fokusere mer på fellesskapet kan vi balansere individualismen. Det handler også om hvordan vi vil oppdra barna våre; Skal vi oppdra dem til å tåle press og stress i et konkurransesamfunn, eller vil vi oppdra dem til å se verdien av fellesskap der alle får spille en rolle, der vi ”spiller hverandre gode”.

Vi orienterer oss ut fra hvilke verdier vi har, og det er ingen tvil om at frihet er en essensiell verdi i vårt samfunn. Honneth sin analyse av hvordan vi forstår frihet i dagens samfunn og argumentet for sosial frihet viser oss også at vi er avhengige av andre og et fellesskap for at vi kan være reelt frie. Dette er en viktig innsikt å få formidlet ut i samfunnet slik at vi kan få et nytt perspektiv på hva frihet innebærer.

Honneth er også opptatt av hvordan vi kan koble moralsk teori til det virkelige liv slik at teorien kan bidra til å skape et bedre samfunn. Målet med moral er ikke moral for moralens skyld, men moral for å skape et bedre samfunn for borgerne. Jeg har forsøkt å undersøke om det er en sammenheng mellom forekomsten av depresjoner i dagens samfunn og mangel på sosial frihet i markedssfæren. Er det slik at vi opplever ”lidelse under ubestemthet” fordi vi ikke har ”moralisert” markedssfæren tilstrekkelig? Jeg mener at Honneth sin teori belyser dette tydelig og kan bekrefte at dette er tilfelle.

Fraser har kritisert teorien til Honneth for å være basert på psykologiske forhold og at dette blant annet fører til at anerkjennelse og krenkelser er subjektive opplevelser og derfor vilkårlig. Jeg mener at det heller er en styrke at Honneth baserer seg på psykologiske forhold, blant mange andre vitenskaper, for å vise hvordan vi fungerer sammen med andre og påvirkes av andre. Honneth sin teori belyser og inkluderer menneskelige grunnvilkår som avhengighet og relasjoners skjørhet.

Honneth viser oss hvilke normer som er iboende i ulike relasjoner. Ved å trekke fram disse og gjøre oss bevisst på dem kan det bidra til å gi oss et normativt innhold vi kan orientere oss rundt. Honneth blir kritisert for å være for optimistisk og idealistisk og at det derfor ikke er realistisk å oppnå sosial frihet, spesielt ikke i markedet. Jeg vil likevel hevde at teorien er så omfattende og underbygger så grundig hvordan de ulike normene er iboende i de ulike relasjonene at det er grunn til å ha en optimistisk holdning til hva som er mulig å få til. Det er i hvert fall ikke grunn til å forkaste teorien. Vi avskaffer ikke fartsgrenser selv om vi vet at de kommer til å bli brutt innimellom. Henriksen og Vetlesen poengterer at ”[n]år vi opplever at vi ikke lever opp til et ideal, sier det seg selv at idealet allerede er virksomt: som målestokk.”⁷⁸ Vi ser dessuten flere nye eksempler på foretak som er helt i tråd med det teorien til Honneth forfekter. Jeg mener derfor at de iboende normene som Honneth viser oss i sin teori vil fungere godt som målestokk for våre handlinger. Honneth sin teori om anerkjennelse kombinert med konstruktiv samfunnskritikk er både relevant for vårt samfunn og vil kunne bidra positivt til moralens vilkår i vårt individualistiske samfunn.

Jeg mener også at Honneth sin teori belyser hva enkeltindivider faktisk kan få til gjennom å engasjere seg i ulike fellesskap. Dette kan bidra til å ta bort noe av avmaktfølelsen og gi oss tro på at vi kan bidra til positive endringer og at det nytter å kjempe – det er nettopp kamper som kan føre oss videre og nærmere innfrielse av sosial frihet i våre handlingssfærer.

⁷⁸ J. O. Henriksen og A. J. Vetlesen, *Moralens sjanser i markedets tidsalder. Om kulturelle forutsetninger for moral*, (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 2003), 166.

5 Litteraturliste

- Anstrop, T., Benum, K. og Jakobsen, M. (red.), *Dissosiasjon og relasjonstraumer: integrering av det splittede jeg*. Oslo: Universitetsforlaget, 2006.
- Eriksen, T. H., Vetlesen, A. J. ”Nyliberalismens ektefødte barn”, *Morgenbladet* 2016, nr. 14.
- Fraser, N. ”Sosial rettferdighet i identitetspolitikkenes tidsalder. Omfordeling, anerkjennelse og deltakelse”. *Agora* 2009, nr. 4: 213-235.
- Fraser, N., Honneth, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York: Verso, 2003.
- Hanstad, T. I. ”Nancy Frasers rettferdighetsteori lest på to måter”. *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 2010, nr. 3:175-185.
- Henriksen, J. O. og Vetlesen A. J. *Moralens sjanser i markedets tidsalder. Om kulturelle forutsetninger for moral*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 2003.
- Honneth, A. *Freesom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*. Cambridge: Polity Press, 2014.
- Honneth, A. *Kamp om anerkjennelse. Om de sosiale konfliktenes moralske grammatikk*. Oslo: Pax Forlag, 2008.
- Honneth, A. ”Mellom Aristoteles og Kant. Skisse til anerkjennelsens moral”. *Agora* 2009, nr. 4: 159-176.
- Honneth, A. *Reification. A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Honneth, A. *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Amsterdam: Van Gorcum, 2000.
- Jakobsen, J., Lysaker, O. ”Social critique between anthropology and reconstruction; an interview with Axel Honneth”, *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 2010, nr. 3: 162-174.
- Jakobsen, J., Solhaug, I. ”Kunsten at tie”. *Semikolon* 2009, årg. 9, nr. 17: 53-66.
- Juul, J. *Ditt kompetente barn. På vei mot et nytt verdigrunnlag for familien*. Oslo: Pedagogisk Forum, 1996.
- Kant, I. *Grunnlegging til moralens metafysikk (i Morallov og frihet)*, 2. utg. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1997.
- Kirkengen, A. L. og Ness, A. B. *Hvordan krenkede barn blir syke voksne*. 3. utg. Oslo: Universitetsforlaget, 2015.
- Lysaker, O. ”Anerkjennelse og menneskeverdets forankring: Henimot en transnasjonal anerkjennelsespolitikk”. *Etikk i praksis* 2011, nr. 2: 101-122.
- Madsen, O. J. ”Nyliberalismens sosialpsykologi. Dany-Robert Dufours kritikk av nyliberalismen”. *Agora* 2011, nr 1: 94-117.
- Palsdottir, H. *Relasjoner med barn*. 2. utg. Oslo: Relasjonsenteret, 2013.

Peterson, A., Willig, R. "Fra anomi til anerkendelse – om den øgede fokusering på depressioner og stigningen i forbruget av antidepressiva", *Distinktionen: Journal of Social Theory*, Volume 2, Issue 3, 2001, 55-72.

Stålsett, S. J. "Godt på bunnen?", *Klassekampen* 23.2.16, 14-15.

Vetlesen, A. J., "Nyliberalisme – en revolusjon for å konsolidere kapitalismen" *Agora* 2011, nr. 1: 5-53.

Zurn, C. F. *Axel Honneth. A Critical Theory of the Social*. Cambridge: Politiy Press, 2015.

Øiestad, G. *Selvfølelsen*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 2009.

Nettsteder:

FN-sambandet. *FNs verdenserklæring om menneskerettigheter*.

<http://www.fn.no/FN-informasjon/Avtaler/Menneskerettigheter/FNs-verdenserklæring-om-menneskerettigheter> (oppsøkt 28.1.15).

Honneth, A. "Three, Not Two, Concepts of Liberty". Dewey Lecture in Law and Philosophy, University of Chicago Law School (recorded on November 12, 2014).

<https://www.youtube.com/watch?v=wslFRjaGyRQ> (oppsøkt 2.4.16).

Kunnskapssenter for utdanning. *Frafall i videregående opplæring. En systematisk kunnskapsoversikt*, 2015.

https://www.regjeringen.no/contentassets/1e632f4a6e434af2b67950dc45aa2ffe/frafall_rapport_ksu_e.pdf (oppsøkt 2.3.16).

Nav.no, Uføretrygd statistikk.

<https://www.nav.no/no/NAV+og+samfunn/Statistikk/AAP+nedsatt+arbeidsevne+og+uforetrygd+-+statistikk/Uforetrygd> (oppsøkt 28.4.16).

Postrel, V. "Inconspicuous Consumption. A New Theory of the Leisure Class". *The Atlantic* 2008 nr. 07/08.

<http://www.theatlantic.com/doc/200807/consumption?ca=2I7oDJW7kruafuw%2BAmt%2FGV%2BRts3U%2F5faeR%2BTMotW8A%3D> (oppsøkt 2.5.16).

Regjeringen.no. *NOU 2014:12, Åpent og rettferdig – prioriteringer i helsetjenesten*.

<https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/NOU-2014-12/id2076730/> (oppsøkt 5.2.16).

Sanitetskvinnene.no, "Sanitetskvinnene samlet over 26.000 underskrifter", *Norske Kvinners Sanitetsforening*, 29.2.16.

https://www.sanitetskvinnene.no/sanitetskvinnene/nyheter/nyheter/nyheter_2016/Sanitetskvinnene+samlet+over+26+000+underskrifter.b7C_wBjM1Y.ips?utm_source=apsis-anp-3&utm_medium=email&utm_content=unspecified&utm_campaign=unspecified (oppsøkt 8.3.16).

Unilever.com, "Paul Polman receives UNs highest environmental accolade", 18.9.15.

<https://www.unilever.com/news/news-and-features/2015/Paul-Polman-receives-UNs-highest-environmental-accolade.html> oppsøkt 2.5.16