

Anerkjennelse og kollektiv ondskap

En undersøkelse av Axel Honneths teori om anerkjennelse med henblikk på teoriens rekkevidde og relevans til fenomenet folkemord

Eskil Kjos Fjell



Masteroppgave i filosofi

Veileder: Professor Arne Johan Vetlesen

Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2010

... das Volk ist eher der Natur nach als der Einzelne; denn wenn der Einzelne abgesodert nichts Selbständiges ist, so Muß er gleich allen Teilen in *einer* Einheit mit dem Ganzen sein
Hegel, *Jenaer Schriften*

Philosophy begins in disappointment.
Simon Critchley

Sammendrag

Denne masteroppgaven handler om Axel Honneths anerkjennelsesteori, og hvorvidt teorien er relevant for å forstå fenomenet folkemord og ondskap. Mitt hovedanliggende er todelt: (i) å forstå Honneths prosjekt og teori om anerkjennelse, og (ii) drøfte anerkjennelsesteoriens rekkevidde og mulighet til å gi en forklaring på hvordan "anerkjennelsesglemselen" i folkemord er mulig.

Oppgaven faller i tre deler. Del 1 er en eksegetisk undersøkelse av Honneths anerkjennelsesteori. Del 2 er en empirisk orientert analyse av fenomenet folkemord, henholdvis Holocaust og folkemordet i Rwanda 1994. Del 3 utgjør oppgavens kritiske undersøkelse, og forener de to foregående delene ved at jeg drøfter anerkjennelsesteorien i lys av fenomenet folkemord og undersøker rekkevidden og relevansen av Honneths teori.

Jeg argumenterer for at Honneths teori kan bidra til å utdype (1) fraværet av anerkjennelse og ydmykelse av ofrene før og under folkemord, og (2) en manglende anerkjennelse av overgriperene i forkant av folkemordet. Deretter reiser jeg spørsmål om (3) folkemord og ondskap kan forstås som en kamp om anerkjennelse fra overgriperenes side. Dette er et interessant spørsmål fordi fraværet av anerkjennelse av overgriperen kan åpne for et behov om anerkjennelse, i tillegg hevder Honneth at den negative erfaringen i form av manglende anerkjennelse kan ha motiverende kraft. Jeg konkluderer negativt med at det ikke foreligger en kamp om anerkjennelse i Holocaust og folkemordet i Rwanda. Til slutt reiser jeg spørsmål om (4) den manglende motstanden fra ofrene under folkemord. I forlengelsen av dette spørsmålet mener jeg fenomenet folkemord kan tydeliggjøre en tosidighet i Honneths teori. I den forstand at Honneths teori om anerkjennelse både skaper en forventning om kamp, og en forventning om det motsatte. Tosidigheten består på den ene siden av Honneths hegelianske viderføring av anerkjennelse som motivasjonsfaktor, og på den andre siden av Honneths sosialpsykologiske tilnærming til anerkjennelse som mulighetsbetingelse for individets positive selvforhold.

Forord

Arbeidet med denne masteroppgaven har først og fremst vært en krevende læringsprosess. Underveis i arbeidet med Honneths anerkjennelsesteori og fenomenet folkemord, har jeg endret både oppgavens problemstilling, mitt syn på Honneths filosofi, og mine først antatte konklusjoner opptil flere ganger.

Jeg vil først og fremst takke professor Arne Johan Vetlesen. Både for at hans undervisning og bøker har vist vei inn i etikken og ondskapens problemer, og for at han har tatt seg tid til å gi god og kritisk veiledning, til tross for vanskelige omstendigheter. Uten hans utfordrende innspill ville ikke oppgaven blitt den samme.

Også takk til Odin Lysaker for å ha introdusert Honneths filosofi, og senere gitt råd og diskutert noen av mine problemer. Takk til Eirik Ørevik Aadland for nyttige innspill og delvis gjennomlesning. Til slutt vil jeg takke Eirik Sjøvik, Ragnhild Skeie Sunde, Kristoffer Grønsberg og Anniken Fleisje for gode samtaler, diskusjoner, stunder, filosofiske smuler, humor, mat- og kaffepauser. Takk for det.

*Eskil Kjos Fjell
Blindern, mai 2010.*

Innhold

Sammendrag	3
Forord	4
Innledning: Moralsk skuffelse	6
En første tilnærming til begrepene om anerkjennelse, krenkelse og ondskap	10
Del 1: Honneths anerkjennelsesteori	16
Honneths sosialfilosofi	16
Erfaring av krenkelse og moralsk sårbarhet	20
Formell filosofisk antropologi	27
Moralsk urett og kamp om anerkjennelse	29
Hegels begrep om anerkjennelse i Jena-skriftene	35
Hegels herre-trell dialektikk	39
Kjærlighet som anerkjennelse	45
Rett som anerkjennelse	49
Solidaritet som anerkjennelse	54
Oppsummering: Honneths anerkjennelsesteori	56
Del 2: Folkemord og ondskap	58
Holocaust	59
Folkemordet i Rwanda 1994	69
Del 3: Anerkjennelse og kollektiv ondskap	81
Manglende anerkjennelse av tyskere og hutuer	84
Anerkjennelse som ukritisk toleranse	91
Manglende kamp om anerkjennelse	95
Honneths tosidige anerkjennelsesteori	100
Konklusjon	104
Litteratur	107

Innledning: Moralsk skuffelse

Simon Critchley hevder filosofien begynner i skuffelse. Med skuffelse sikter han til "that something desired has not been fulfilled, that a fantastic effort has failed" (2008: 1). Følgelig finnes det flere former for skuffelser, men et fellestrekk er at den består i et brudd med forventninger til seg selv eller omverden. Denne oppgaven har utgangspunkt i moralsk skuffelse. Den moralske skuffelsen innebærer erfaring av normbrudd i form av krenkelser, vold og forbrytelser. Erfaringen kan lede oss til å både reise spørsmål om rettferdighet og hvordan man bør handle, og hvorfor noen velger å krenke og utføre grusomme handlinger mot den andre. Hvordan er det mulig at mennesker dreper venner og naboer med machete? Hvordan kunne nazimyndighetene overvinne "den dyriske medlidenhet som alle normale mennesker føler når de er vitne til fysisk lidelse" (Bauman 2005: 56)? Den moralske skuffelse består med andre ord i erfaring av umoral. En erfaring av utrygghet, rettighetsbrudd, vold, krenkelser og ondskap.

Denne skuffelsen kan videre forstås dit at det er våres normative forventninger som brytes. Av den grunn kan moralsk skuffelse bidra til moralsk motivasjon, både fordi den åpner for spørsmål om rettferdighet og kan føre til normative krav om sosial endring. I denne oppgaven vil jeg problematisere Axel Honneths teori om anerkjennelse som et svar på den moralske skuffelsen. Det er nettopp med utgangspunkt i erfaringen av krenkelser og moralsk urett, Axel Honneth utarbeider sin anerkjennelsesteori.

Da jeg begynte arbeidet med oppgaven ønsket jeg å undersøke om Axel Honneths anerkjennelsesteori kunne gi en god forklaring på folkemord og ondskap. Jeg ville reise spørsmål om teorien om anerkjennelse kunne tilfredsstillende behovet for en normativ samfunnsteori og gi svar på hvordan handlinger som kommer til uttrykk i folkemord er mulig. Hovedanliggendet for oppgaven var i utgangspunktet både å drøfte Honneths teori om anerkjennelse, og undersøke fenomenet folkemord - henholdsvis Holocaust og Rwanda 1994 som eksempler. Min intensjon var å problematisere anerkjennelsebegrepet på et annet nivå: ikke kun med utgangspunkt i krenkelser, men også i forbindelse med erfaringen av onde handlinger i folkemord. Handlinger som må karakteriseres som mye verre og langt grovere enn krenkelser. Allerede i utgangspunktet kommer det frem at Honneth ikke først og fremst må forstås som en folkemordteoretiker.

Likevel mener jeg det er interessant å anvende fenomenet folkemord til å undersøke relevansen og rekkevidden av Honneths teori om anerkjennelse. Jeg har følgende grunner: For det første ligger det en vitenskapelig interesse til grunn: På den måten at jeg vil undersøke rekkevidden og omfanget av Honneths teori når det gjelder kollektiv ondskap. For det andre gjør Honneths negative utgangspunkt, i krenkelse og moralsk skuffelse, det nærliggende å reise spørsmål om anerkjennelsesteorien kan brukes til å ytterligere forstå fenomenet folkemord. Med andre ord leder krenkelser og erfaringen av urettferdighet, til å reise spørsmål om forbindelsen mellom Honneths begrep om kamp om anerkjennelse og kollektiv ondskap. Sammenhengen mellom krenkelse og ondskap er desto mer relevant med tanke på at den mest alvorlige krenkelsen Honneth ønsker å forstå er voldtekt og tortur, som ofte brukes som maktmiddel i folkemord. For det tredje er et av Honneths hovedanliggender å avdekke sosiale patologier, og han synes å være programforpliktet til å betrakte fenomenet folkemord som en form for sosial patologi. For det fjerde nevner Honneth fenomenet folkemord i etterordet i *Reification* (2008):

Yet, if I recall just what phenomenon awoke my interest in the topic of reification, I must concede that it was the difficulty in interpreting "industrial" mass murder. Even today it is difficult to comprehend reports describing how young men could nonchalantly shoot hundreds of Jewish children and woman in the back of the head. And elements of such horrifying practices can also be found in all the genocides that marked the end of the twentieth century. If we as humans relate to each other through antecedent recognition, a fact of which I am certain, then these mass murders raise the question as to how we can explain the vanishing or "forgetting" of this previous recognition. My small study is not least an attempt to find an answer to this anthropological mystery of the twentieth century. (Honneth 2008b: 158)

Her gjør Honneth det tydelig at interessen for fenomenet folkemord og industrielt masse-mord har spilt en underliggende rolle for anerkjennelsesteorien og teorien om tingliggjøring. Samtidig som Honneth finner fenomenet folkemord vanskelig å forstå, så må spørsmålet om hvordan en slik "anerkjennelsesglemsel" er mulig reises. I sitt hovedverk *Kamp om anerkjennelse* (2008 [1992]) og artikler som bygger opp under anerkjennelsesteorien er hovedfokuset langt mindre grove fenomener enn urett som begås i folkemord. Som påpekt er ikke Honneth en folkemordsteoretiker, og min undersøkelse av Holocaust og folkemordet i Rwanda viser få antydninger til primært å være motivert av en kamp om anerkjennelse. Av den grunn har jeg underveis i prosessen endret fokus for oppgaven. Jeg har valgt å legge

mindre vekt på drøftelsen av folkemord, samtidig som jeg i større grad vil fokusere på Honneths anerkjennelsesteori som moralfilosofi.

Likevel vil folkemord fortsatt spille en sentral rolle i oppgaven min. Mitt hovedanliggende i oppgaven er todelt: (i) å forstå Honneths prosjekt og teorien om anerkjennelse, og (ii) drøfte anerkjennelsesteoriens mulighet til å gi en forklaring på hvordan ”anerkjennelsesglemselen” i folkemord er mulig.

Oppgaven faller i tre deler. Første del er en eksegetisk undersøkelse av Honneths anerkjennelsesteori. Jeg vil først rette fokus mot Honneths prosjekt om å videreføre en sosialfilosofisk tradisjon. Dette er et viktig aspekt, fordi en av Honneths motivasjoner bak anerkjennelsesteorien er å videreføre og begrunne en sosialfilosofisk posisjon. Samtidig utgjør Honneths begreper om ”patologi” og ”helse” en begrunnelse for hvorfor hans teori bør kunne anvendes på fenomenet folkemord. Deretter vil jeg fremheve Honneths negative utgangspunkt i erfaringen av krenkelse og moralsk sårbarhet, og på hvilken måte moralsk urett kan motivere til en kamp om anerkjennelse og sosial endring. Honneths teori kan tolkes som primært en konfliktteori som tar sikte på å analysere moralske konflikter som kamp om anerkjennelse. Begrepet om kamp om anerkjennelse er et av Honneths nøkkelbegreper, og han henter det utelukkende fra Hegels Jena-skrifter. Av den grunn er det nødvendig å komme inn på Hegels begrep om anerkjennelse, og reise spørsmål om hvorfor Honneth ikke i større grad knytter begrepet til Hegels herre-trell dialektikk som fremhever anerkjennelsens kraft og betydning. Deretter vil jeg komme inn på Honneths tre former for anerkjennelse: kjærlighet, rett og solidaritet. Denne tredelingen henviser til anerkjennelsesformer som må forstås som mulighetsbetingelser for menneskets selvrealisering og grunnlag for identitet. Her kommer teoriens normative kraft tydelig til uttrykk.

I del 2 vil jeg skifte fokus til fenomenet folkemord. Denne delen er empirisk og ”case”-orientert, og mitt anliggende er å trekke frem faktorer som kan forstås som muliggjørende for hvordan folkemord kan finne sted. Jeg vil fokusere på Holocaust og folkemordet i Rwanda som eksempler. Begge folkemordene viser en ekstrem ondskap: Holocaust er historiens største folkemord i omfang, og folkemordet i Rwanda er historiens mest effektive. I tillegg er det interessant å trekke frem nettopp de to folkemordene fordi de viser to forskjellige former for ondskap: I Holocaust kommer det til uttrykk en ”teknisk-administrativ” ondskap, mens folkemordet i Rwanda er preget av en direkte og nær ondskap.

Selv om ethvert folkemord er enestående, tydeliggjør de to folkemordene trekk som er karakteristiske for fenomenet folkemord. Problematiseringen i del 2 tar sikte på å vise hvilke faktorer som kan forstås som muliggjørende for folkemord, samtidig mener jeg det ligger en indirekte avvisning av anerkjennelseskamp som grunnleggende for overgriperens motivasjon.

De to delene, Honneths anerkjennelsesteori og folkemord og ondskap, er uavhengige av hverandre. Min intensjon er på den ene siden å vise anerkjennelsens betydning (ifølge Honneth) og hvorfor anerkjennelsesteorien bør kunne si noe om folkemord selv om Honneth ikke direkte belyser folkemord i sin teori, og på den andre siden trekke frem studier av folkemord som vektlegger faktorer som utelukker en kamp om anerkjennelse som primær motivasjonsbasis.

Del 3 utgjør oppgavens kritiske undersøkelse, og jeg vil forsøke å forene de to foregående delene. Jeg vil se nærmere på anerkjennelsesteorien i lys av fenomenet folkemord, og dermed undersøke rekkevidden og relevansen av Honneths teori. Jeg vil argumentere for at Honneths teori kan bidra til å utdype (1) fraværet av anerkjennelse og ydmykelse av ofre før og under folkemord; Og (2) en manglende anerkjennelse av overgriperene i forkant av folkemordet. "Anerkjennelsesglemselen" som kommer til uttrykk gjennom folkemord kan dermed sies å spille en betydelig rolle. Men samtidig vil jeg reise spørsmål om (3) folkemord og ondskap kan forstås som en kamp om anerkjennelse fra overgriperens side. Dette er et nærliggende spørsmål fordi fraværet av anerkjennelse av overgriperen kan ha åpnet for et behov om nettopp anerkjennelse, i tillegg hevder Honneth at den negative erfaringen i form av manglende anerkjennelse kan ha motiverende kraft. Jeg vil konkludere negativt med at det ikke foreligger en kamp om anerkjennelse under folkemord. Til slutt vil jeg (4) reise spørsmål om den manglende motstandsviljen og kampen fra ofre under folkemord. I denne sammenhengen vil jeg argumentere for at fenomenet folkemord tydeliggjør en tosidighet i Honneths teori om anerkjennelse: På den ene siden Honneths hegelianske videreføring, og på den andre siden Honneths sosialpsykologiske tilnærming. Tosidigheten kommer til uttrykk ved at Honneths teori både skaper en forventning om kamp og en forventning om det motsatte.

En første tilnærming til begrepene om anerkjennelse, krenkelse og ondskap

Begrepene om anerkjennelse, krenkelse og ondskap er problematiske.¹ De er problematiske fordi ingen av begrepene er entydige, og alle tre er i stor grad diskutert. I tillegg anvendes begrepene med ulik mening innenfor filosofi, samfunnsvitenskapene og i dagligtalen. Følgelig er begrepene både komplekse og omfattende, samtidig som man kan reise spørsmål om begrepene har blitt *altomfattende* og tapt mening. Hvis begrepene skal være meningsfulle er det derfor nødvendig å definere hva som menes med henholdsvis anerkjennelse, krenkelse og ondskap. Denne klargjøringen av begrepene er samtidig en avgrensning av oppgaven.

Når det gjelder anerkjennelse har begrepet i stor grad variert, og jeg vil i denne oppgaven forholde meg til Honneths forståelse av anerkjennelse.² Honneth tar utgangspunkt i Hegels anerkjennelsesbegrep. Av den grunn må en fullstendig forståelse av Honneths begrep om anerkjennelse ses i lys av Hegels filosofi. I denne første tilnærmingen vil jeg ikke bygge direkte på Hegels filosofi, men sette fokus på fire trekk som kan sies å være essensielle for forståelsen av anerkjennelse. Trekkene kan betegnes som formelle, i den forstand at de utgjør grunnlaget og rammene for hvordan anerkjennelsesbegrepet skal forstås:

(1) For det første er anerkjennelse noe som skjer i en relasjon mellom personer. Det er alltid flere enn én part i anerkjennelsesrelasjoner. Følgelig er anerkjennelsesrelasjoner verken subjektive eller intrasubjektive, men *intersubjektive*.

(2) For det andre må anerkjennelsen være *gjensidig*. Gjensidig på den måten at anerkjennelsen ”går begge veier” og ikke er *ensidig*. En ensidig anerkjennelse innebærer at ingen av partene vil oppnå en fullstendig anerkjennelse. For idet en person ikke anerkjenner den andre ”tilbake” som en bestemt type person, så er det ikke mulig for vedkommende å erfare seg selv fullstendig som en slik person. Honneth beskriver det som om det er ”en viss

1. Særlig ondskapsbegrepet er problematisk. På den ene siden er begrepets mening varierende innen filosofi og samfunnsvitenskapen, og i tillegg møter man ”ondskapen” daglig gjennom massemedia, film og tvspill. Som Jean Baudrillard påpeker i *The Transparency of Evil* (1993: 92), kan det se ut til at ondskapen befinner seg ”overalt”. På den andre siden er det enorme mengder litteratur og teorier om hvorfor noen velger å begå onde handlinger. Dette mangfoldet kommer særlig til uttrykk i teorier om hvordan Holocaust var mulig. For eksempel hevder Bauer (2002) på den ene siden at ideologien i Nazi-Tyskland spilte en avgjørende rolle for muliggjøringen av drap på millioner av jøder, og Goldhagen (1996) hevder det var en typisk tysk antisemittisme som er forklaringen på Holocaust. På den andre siden hevder Bauman (2005) og Christie (1972) at ideologisk overbevisning spilte en mindre rolle enn den sosiale situasjonen.

2. Paul Ricoeur drøfter i *The Course of Recognition* (2005) ulike tilnærminger til anerkjennelsesbegrepet. Ricoeur skiller mellom tre hovedformer for anerkjennelse: ”1. Recognition as Identification, 2. Recognizing Oneself, 3. Mutual Recognition”. Anerkjennelsens ulike meninger kommer også for eksempel til uttrykk i verkene til M. Walzer, Z. Bauman, L. Althusser, I. Kant, P. Bourdieu, K. Marx, J-P. Sartre og C. Taylor.

tvang til gjensidighet ... innebygd” i anerkjennelsesrelasjoner, og ”tvangen presser subjektene til uten bruk av makt å anerkjenne også deres sosiale motstykke på en bestemt måte” (Honneth 2008a: 47). I en situasjon der anerkjennelsen kun går én vei, vil det føre til at den ene parten fraskriver den andre ”de egenskapene og ferdighetene” som han selv ønsker å bli anerkjent av. Følgelig må anerkjennelsens betydning forstås ut ifra dens gjensidighet og i hvilken grad hver part tillegger den andre bestemte verdier.³

(3) For det tredje er anerkjennelsen *grunnleggende*. Den er grunnleggende på to ulike måter: (a) for å etablere en sosial relasjon, og (b) for menneskets selvforståelse. Når det gjelder sosiale relasjoner er anerkjennelsen grunnleggende fordi det forut for en relasjon allerede ligger en forventning om anerkjennelse. Idet en relasjon er etablert så har ”[b]egge subjektene ... trukket motparten på en positiv måte inn i sine egne handlingsorienteringer” (Honneth 2008a: 54). Dette kan belyses med for eksempel samtalerelasjoner der personene forutfor samtalen må bli anerkjent, i den forstand at enhver samtale krever at deltakerne må ”bli tatt alvorlig”. Personer møter hverandre med gjensidige forventninger om anerkjennelse av seg selv som personer med moralske krav (Honneth 2007b: 71).

På den andre siden er anerkjennelse grunnleggende for menneskets selvforståelse. Her kommer Honneths lesning av Hegels filosofi tydelig frem. Honneth skriver: ”Ettersom begge subjektene i det seksuelle interaksjonsforholdet begjærer den andres begjær, kan hver av dem gjenkjenne seg selv i partneren”, og: ”Hvis vi generaliserer denne tesen systematisk, får vi som teoretisk premiss at utviklingen av subjektets personlige identitet er prinsipielt knyttet til forutsetningen om bestemte former for anerkjennelse gjennom andre subjekter” (Honneth 2008a: 46). Anerkjennelse må forstås som en forutsetning for dannelsen av individets identitet. Samtidig som individet uten noen form for anerkjennelse fra andre ikke vil kunne utvikle et positivt selvforhold. Av den grunn kan anerkjennelse forstås dit at det innebærer *synliggjøring* av personen (som person). Dermed fører det til en følelse av å bli godtatt, og gjennom anerkjennelse blir personen akseptert som en likeverdige person.

(4) Anerkjennelse må skilles fra erkjennelse. Der erkjennelse kan sies å ha en mer nøytral karakter, så har anerkjennelse en *positiv* betydning. For å belyse forskjellen: På den

3. Ut ifra punkt (1) og (2) må anerkjennelse forstås en prosess eller aktivitet, snarere enn en tilstand. Med andre ord kan anerkjennelsesrelasjoner betraktes som dynamiske. Dette henger både sammen med at en anerkjennelsesrelasjon kan brytes ned, og at man aktivt må opprettholde og etablere nye former for anerkjennelse. Det vil si at man ikke en gang for alle anerkjent, men den gjensidige anerkjennelsen må opprettholdes og skapes på nytt.

ene siden så innebærer for eksempel hat rettet mot en person, en erkjennelse av personen som nettopp en person (man kan ikke hate en stein). På den andre siden innebærer anerkjennelse ikke kun en erkjennelse av personen, men i tillegg en form for aksept. Honneth uttrykker forskjellen dit at erkjennelse må forstås som en identifisering av personens identitet som individ, mens anerkjennelse er ”den ekspressive handling, hvorigennem hin erkendelse bliver forlenet med en anbefalings positive betydning” (Honneth 2003b: 104).⁴ Anerkjennelse uttrykker noe positivt som på den ene siden må skilles fra erkjennelse, og på den andre siden står i kontrast til negative fenomener som moralsk urett og krenkelse.

Anerkjennelse og krenkelse henger sammen ved at de står i et negativt forhold til hverandre. Forholdet er korresponderende ved at det finnes like mange krenkelsesformer som former for anerkjennelse. I Honneths begrep om krenkelse, står erfaringen av krenkelse som et normativt forventningsbrudd sentralt. Ifølge Honneth henviser begrepet om krenkelse til former for ”ringeakt eller manglende anerkjennelse” (2008a: 140). Det vil si at fraværet av anerkjennelse og respekt fører til en negativ erfaring, eller den negative erfaringen av krenkelse innebærer en følelse av manglende anerkjennelse og respekt. Honneth skriver:

Slike negative begreper betegner en atferd som representerer en urett som ikke dreier seg om å innskrenke subjektens handlingsfrihet eller påføre dem skade, men som snarere betegner et aspekt ved en skadelig atferd hvor personene krenkes i sin intersubjektivt ervervede positive selvforståelse. (2008a: 140)

Dermed kjennetegnes ikke krenkelse av en fysisk skade, men det er først og fremst personens positive selvforståelse som ødelegges gjennom erfaringen av en umoralsk handling. Krenkelse er en misgjerning, og det sentrale er ikke at den moralske uretten innebærer fysisk skade eller frarøvelse av (handlings)frihet, men gjennom intersubjektive relasjoner der anerkjennelse feiler, så forårsaker det skade på individets selvforståelse. I tillegg knytter Honneth moralsk urettferdighet til følelse og erfaring av krenkelse: ”moral injustice is at hand whenever, contrary to their expectations, human subjects are denied the recognition they feel they deserve. I would like to refer to such moral experiences as feelings of social disrespect” (Honneth 2007b: 71). Altså må krenkelse forstås som en moralsk urett som finner sted i en intersubjektiv relasjon, der den normative forventningen hos den krenkede blir brutt, og

4. I *Reification* (2008b) ser Honneth ut til å endret forholdet mellom erkjennelse og anerkjennelse. Et av Honneths hovedpoeng her er at erkjennelse forutsetter anerkjennelse. Følgelig kommer anerkjennelse før erkjennelse, til forskjell fra at ”erkendelse bliver forlenet med en anbefalings positive betydning”.

denne negative erfaringen fører til at selvforståelsen (som stadig må stadfestes av den andre) svekkes eller i verste fall bryter sammen.

I lys av sammenhengen mellom moralsk urett og krenkelse kan dermed anerkjennelse knyttes til moralsk rettferdighet. Honneth hevder i denne forbindelse, at begrepet om krenkelse (eller ringeakt) kun gir mening med "en implisitt henvisning til subjektets krav på en anerkjennende reaksjon fra sine medmennesker" og "[e]ttersom ethvert menneskes normative selvbylde ... er avhengig av stadig å kunne stadfestes av den andre, henger erfaringen av ringeakt sammen med en krenkelse som kan føre til at hele personens identitet bryter sammen" (2008a: 140). I likhet med at "sykdommer utgjør en fare for [menneskets] fysiske liv", så skader krenkelser menneskets identitet. Av den grunn er det rimelig å ta i bruk "psykisk død" eller "sosial død" som metaforer for krenkelsens konsekvenser (Honneth 2008a: 144). Slik jeg tolker Honneths påstand om krenkelsens svært tette sammenknytting til psykisk skade, så er det problematisk å betrakte drap som en krenkelse. For idet en krenkelse fører til død, så er det primære ikke en psykisk eller sosial død, men en fysisk død. Dermed kan drapshandlinger sies å overskride Honneths krenkelseskategori.

Honneths begrep om krenkelse må forstås som omfattende fordi det varierer i form og alvorlighetsgrad. Krenkelse innebærer alt fra fysisk vold til en ekskludering av rettigheter og misaktelse overfor individ eller grupper. Følgelig kan krenkelse være alt fra å bevisst la være å hilse på noen, til voldtekt og tortur. Det avgjørende er om det fører til en svekket selvfølelse. Følgelig varierer krenkelse, i likhet med anerkjennelse, i form og i hvilken grad det påvirker individets selvforhold.

Til forskjell fra Honneths omfangsrike begreper om krenkelse og anerkjennelse, må ondskap forstås som en mer snever kategori som overskrider krenkelsesbegrepet i alvorlighetsgrad. Ondskap henviser til de groveste og alvorligste handlinger. En fare er å betrakte ondskap som en form for krenkelse, og dermed redusere alvorligheten og ekstremiteten av handlinger i folkemord. Likevel er skillet mellom Honneths begrep om krenkelse og ondskap noe uklart. Hvis skillet mellom krenkelse og ondskap er basert på graden av ekstremitet og alvorlighet, så kan det føre til at samme handlinger både faller innenfor kategoriene krenkelse og ondskap. For eksempel kan voldtekt og tortur forstås som både en krenkelse i Honneths teori, og som ondskap. Noen former for krenkelse kan dermed forstås som ondskap, men ondskap kan ikke reduseres til en krenkelsesform. Dette kan synes

som en kontradiksjon, men det er nødvendig for å hindre at ondskapens alvorlighet og ekstrimitet ikke reduseres. Når jeg bruker begrepet om ondskap, så henviser det til de absolutt mest grove og forferdeligste handlinger. Følgelig er ondskap noe mer enn kun fravær eller negasjon av anerkjennelse. Ondskap overskrider det korresponderende forholdet mellom krenkelse og anerkjennelse. Hvis ondskap skal knyttes til anerkjennelse, så må det i så fall forstås som noe mer enn *fravær* av anerkjennelse eller anerkjennelsesglemsel. I denne sammenhengen mener jeg det kan være treffende å betrakte ondskap som en *destruksjon av muligheten for anerkjennelse*. Likevel er det problematisk å betrakte ondskap i lys av forholdet mellom krenkelse og anerkjennelse, for man står dermed i fare for å ikke fange opp ondskapens ekstreme aspekt.⁵

Forståelsen av ondskap som ligger til grunn i oppgaven er basert på definisjoner fra Arne Johan Vetlesen og Philip G. Zimbardo. De to definisjonene er egnet til å forstå *kollektiv* ondskap, og bidrar til å belyse sentrale aspekter ved fenomenet folkemord. Vetlesen hevder: "to do evil, I propose, is to *intentionally inflict pain and suffering on another human being, against her will, and causing serious and foreseeable harm to her*" (2005: 2). Og videre: "my definition of evil is meant to differentiate evil from what is broadly understood as 'immorality' ... Whereas all evil acts are immoral, not every immoral act is to be counted evil. Thus defined, evil is a subcategory of immorality - wrongdoing at its absolute worst" (2005: 3). Vetlesen fremhever ondskapens radikalitet i form å distansere den fra en bred kategori om "umoral", og begrepet knyttes til sadisme, smerte- og lidelsespåføring. Det er nødvendig å påpeke at ikke alle former for ondskap forstås som uttrykk for sadisme, men "sadisme gir en første inngang til hva ondskap er" (Vetlesen 2003: 294).

Zimbardos forståelse av ondskap er psykologisk forankret: "*Evil consists in intentionally behaving in ways that harm, abuse, demean, dehumanize, or destroy innocent others - or using one's authority and systemic power to encourage or permit other to do so on your behalf*. In short, it is 'knowing better but doing worse.'" (Zimbardo 2009: 5). Et utilfredsstillende punkt i Zimbardos definisjon, er påstanden om "å vite bedre, men handle verre". Påstanden er problematisk for eksempel når det gjelder Hannah Arendts tese om

5. Følgelig er det utfordrende å anvende Honneths begrepsapparat i forbindelse med fenomenet folkemord. Et eksempel er at Honneth hevder "industrielt masse mord" reiser spørsmål om hvordan en "forsvinne" eller "glemsel" av tidligere anerkjennelse er mulig (2008b: 158). Å karakterisere nazistenes konsentrasjonleire som en "anerkjennelsesglemsel" fanger ikke opp de ekstreme ydmykelsene og den kollektive ondskapen som fangene ble utsatt for.

Eichmann og ondskapens banalitet; der Arendt forstår Eichmanns handlinger som et resultat av tankeløshet.⁶ Selv om Arendts tese er omdiskutert⁷ peker den på handlinger som kan karakteriseres som ondskap, men uten at aktøren (Eichmann) ”vet bedre”. Zimbardos definisjon kan utvides med: ”vet eller burde ha visst bedre, men handler verre”.

Det er tre aspekter ved Vetlesens og Zimbardos begrep om ondskap som må fremheves. Ondskap må for det første forstås som smerte- og lidelsespåføring. Denne smerten påfører offeret grov *skade* (”harm”), og handlingen er intendert fra overgriper. I denne sammenheng kan det reises spørsmål om både hvordan intensjon skal forstås, og hvor stor smerten må være. Det er ikke nødvendig å komme nærmere inn på disse spørsmålene, mitt anliggende i oppgaven er å fokusere på folkemord som kollektiv ondskap. I folkemord kommer både intensjons- og smerteaspektet tydelig til uttrykk, ved at overgriperen har til hensikt å utrydde en bestemt gruppe, samtidig som smerten som påføres offergruppen er brutal, grov og dødelig. Hovedpoenget er at ondskap kjennetegnes av de absolutt verste handlinger og svært kraftig lidelse. For det andre påføres ondskapen mot en uskyldig andre (Zimbardo) eller mot den andres vilje (Vetlesen). Dette aspektet muliggjør å skille onde handlinger fra for eksempel krigshandlinger, eller smertepåføring der partene (fri)villig deltar. For det tredje er det nødvendig å fremheve skadeaspektet (”harm”) som kommer til uttrykk hos både Vetlesen og Zimbardo. Jeg tolker definisjonene dit at ”skade” omfatter både fysisk og psykisk skade. Til forskjell fra Honneths begrep om krenkelse, som fremhever offerets psykiske skade, er det ingen tydelig ”rangering” mellom fysisk eller psykisk skade.

Det vesentlige i oppgaven er imidlertid at (1) ondskap forstås i sammenheng med fenomenet folkemord og dermed som en kollektiv ondskap, og (2) ondskap er ikke en form for krenkelse, men henviser til de mest grove, brutale og forferdelige handlinger. Denne første tilnærmingen angir omfanget av begrepene om anerkjennelse, krenkelse og ondskap. Anerkjennelse korresponderer negativt med krenkelse, samtidig som ondskap og krenkelse er nært forbundet med hverandre. I del 1 vil jeg fokusere på begrepene om anerkjennelse og krenkelse, mens begrepet om ondskap står sentralt i del 2.

6. Se Hannah Arendts *Eichmann i Jerusalem*: ”Det var den rene tankeløshet ... som disponerte [Eichmann] til å bli en av den tidens største forbrytere” (2000: 296).

7. Se for eksempel Vetlesens *Evil and Human Agency* (2005: 52-103). Her knytter Vetlesen Eichmann til en mangel på samvittighet, fremfor mangel på tenkning.

Del 1: Honneths anerkjennelsesteori

I *Kamp om anerkjennelse* utarbeider Axel Honneth en teori om anerkjennelse. Honneths tese er at "kampen om anerkjennelse fungerer som en moralsk kraft i menneskets faktiske sosiale virkelighet som skaper utvikling og fremskritt" (2008a: 151). Det vil si at Honneth ønsker å vise den gjensidige anerkjennelsens betydningsfullhet både for individets sosiale integritet og for sosial endring. Følgelig er anerkjennelsesteorien et forsøk på "å utvikle et grunnlag for en normativ samfunnsteori", og Honneth tar utgangspunkt i en "hegeliansk modell for en 'kamp om anerkjennelse'" (Honneth 2008a: 7). Ifølge Honneth bør enhver som

forsøker å knytte an til den brutte virkningshistorien til Hegels alternative modell for å finne et grunnlag for en normativ samfunnsteori, ... fremfor alt fokusere på et begrep om sosial kamp som tar utgangspunkt i moralske følelser av urettferdighet i stedet for eksisterende interessekomplekser. (2008a: 169)

For å problematisere Honneths teori og begrep om anerkjennelse er det av den grunn nødvendig å drøfte både Hegels begrep om anerkjennelse, og moralske følelser som uttrykker menneskets moralske sårbarhet og kan utgjøre motivasjonsbasisen for sosial endring.

Jeg vil først redegjøre for Honneths filosofiske posisjon, deretter hva som menes med at mennesket er moralsk sårbart, og at moralske følelser av urettferdighet utgjør grunnlaget for en normativ samfunnsteori. I tillegg vil jeg argumentere for at Honneths tilnærming til anerkjennelse fører til en formell filosofisk antropologi, før jeg så vil drøfte begrepet om kamp om anerkjennelse. Deretter vil jeg legge vekt på Honneths rekonstruksjon av Hegels filosofi. I Honneths teori om anerkjennelse står særlig Hegels Jena-skrifter sentralt, samtidig som det er påfallende at den velkjente herre-trell dialektikken i *Åndens fenomenologi* ikke har en mer betydningsfull rolle for Honneths anerkjennelsesbegrep. Til slutt i denne delen vil jeg drøfte anerkjennelsesteoriens tre ulike former for anerkjennelse: kjærlighet, rett og solidaritet. Jeg vil fokusere på den normative dimensjonen i teorien. Av den grunn står tekstene *Kamp om anerkjennelse*, *Disrespect* og *Behovet for anerkendelse* sentralt.

Honneths sosialfilosofi

I denne delen vil jeg reise spørsmål om hvilken filosofisk tradisjon Honneths teori om anerkjennelse bør forstås i. Dette spørsmålet har vesentlig betydning for både å forstå

anerkjennelsesteoriens omfang og Honneths overliggende prosjekt. I tillegg vil en nærmere undersøkelse av Honneths sosialfilosofiske posisjon kunne bidra til å rettferdiggjøre hvorfor det er rimelig å sette anerkjennelsesteorien i forbindelse med fenomenet folkemord. I denne sammenheng står den moralske skuffelsen og begrepet om patologi sentralt.

Sosialfilosofi må forstås dit at den ønsker å kombinere aspekter både fra sosiologi og filosofi. Som Rasmus Willig (2003: 11) påpeker, så innebærer sosialfilosofien på den ene siden en sosiologi som er forankret i et normativt fundament, og på den andre siden en normativ filosofi med empirisk tilnærming. Sosialfilosofi balanserer aspekter fra både sosiologi og etikk, og må dermed ikke forveksles med en klar deskriptiv samfunnsanalyse eller en ren moralfilosofi. Av den grunn kan sosialfilosofi betegnes som en samfunnskritikk, der den først analyserer eksisterende sosiale forhold for deretter å komme med et normativt forslag for hvordan de kan forbedres. I tillegg må sosialfilosofi, som en distinkt filosofisk disiplin, skilles fra etikk og politisk filosofi. Dette skillet er ikke selvfølgelig, men Honneth argumenter mot at sosialfilosofien må forstås som en snever del av politisk filosofi. Ifølge Honneth skiller sosialfilosofi seg fra både etikk og politisk filosofi ved at sosialfilosofiens hovedanliggende er, gjennom en diagnose av samfunnet, å påpeke det som hindrer samfunnets medlemmer å leve "det gode liv". Påstanden om "det gode liv" hviler på en tese om en "etisk natur". Følgelig må sosialfilosofi, ifølge Honneth, anvende bestemte kriterier for vellykkede former for sosialt liv (Honneth 2007a: 4). Honneth sporer derfor sosialfilosofiens opprinnelse til Rousseau, fremfor Hobbes som opprinnelig ga disiplinen et navn.

Rousseaus hovedspørsmål er om det kapitalistiske samfunnssystemet og den nye livsformen som etablerte seg i Frankrike "still retained the practical conditions under which humans could lead a good and wellived life" (Honneth 2007a: 5). Til forskjell fra politisk filosofi er ikke hovedanliggende å reise spørsmål om en rettferdig stat, men å undersøke samfunnets grenser og påvirkning på menneskets frihet og mulighet for selvrealisering. Det vil si at sosialfilosofien ønsker å analysere samfunnets oppbygning og organisering, og i hvilken grad samfunnet og institusjoner påvirker måten man lever på.⁸ Det skjer med andre ord en teoretisk endring fra Hobbes til Rousseau. Rousseau kan sies å omformulere Hobbes' sentrale idé om "kamp om selvopprettholdelse" som grunnlag for en rettferdiggjøring av

8. Et eksempel er Emile Durkheims *Le suicide* (1897) som analyserer det moderne samfunns bakside. Særlig har analysen av det anomiske selvmordet som uttrykk for en sosial patologi, stor betydning for forståelsen av samfunnets påvirkning på individet.

kontraktteoretisk begrunnelse av statens suverenitet og voldsmonopol, til et spørsmål om muligheten for menneskets selvrealisering innenfor samfunnet. Hobbes reiser spørsmål om hvordan en rettferdig og legitim stat kan forsvares under sosiale forhold som stadig preges av en kamp om selvopprettholdelse, mens med Rousseau endres fokus til en samfunnskritikk. Rousseaus samfunnskritikk må ikke kun forstås som en analyse av endringene i sivilisasjonen og kulturen, men også en analyse av menneskets behov. Det vil si at Rousseau betrakter samfunnsendringen som todelt: der sivilisasjonsprosessen blir fulgt av en annen utvikling i menneskets behov. På den måten at samfunnet skaper nye behov for materielle goder, og dermed fratrar menneskets egentlige frihet, samtidig som oppfatninger om hva det sosiale liv bør bestå av endrer seg (Honneth 2007a: 6). Honneths hovedanliggende med å spore sosialfilosofiens opprinnelse tilbake til Rousseau, er å tydeliggjøre denne distinksjonen i forhold til politisk filosofi og Hobbes. Det er ikke kun en analyse og kritikk av urettferdighet og spørsmål om statens legitimitet, men sosialfilosofien innebærer en kritisk analyse av hele måten mennesket lever på ("form of life") i samfunnet.

Måten å leve på, samfunnets organisering og dets virkning på menneskets selvforståelse og frihet er sosialfilosofiens fokus. Dette kommer enda tydeligere til uttrykk i senere generasjoner sosialfilosofier. Med utgangspunkt i Hegels og Marx' samfunnsanalyser og begrepene om tingliggjøring fremmedgjøring, og Nietzsches analyse av moralens genealogi, videreføres sosialfilosofien av første generasjons sosiologer. Her står Weber, Tönnies, Simmel, og Durkheims samfunnsanalyser sentralt. Men med sosiologiens etablering skjer det også en vending i sosialfilosofien. Vendingen består i et tap av det normative. Denne endringen sporer Honneth til Nietzsches diagnose av nihilisme og avvisning av en universelt moralsk rett og idealliv. Samtidig videreføres den kritiske samfunnsanalysen, der individenes manglende mulighet for selvrealisering, økende fremmedgjøring og tingliggjøring, ses på som et resultat av endringer i samfunnet.

Felles for sosialfilosofene er at de ikke betrakter individene, deres egne ønsker og behov, isolert. Individets selvforståelse og forståelsen av individenes muligheter, er forankret i den intersubjektive samhandlingen mellom personer og i samfunnet. Det er et organisk forhold mellom individ og samfunn, og et klart skille mellom individ og samfunn som uavhengige kategorier blir kunstig. Sosialfilosofen forstår mennesket som et sosialt vesen, og betrakter for eksempel individenes selvrealisering som betinget av hva slags samfunnsform

hver enkelt lever i. Det vil si at sosialfilosofien betrakter mangelfullheter ved individene som noe over-individuelt, og noe som kan spores tilbake til en mangel ved samfunnet. Samtidig er det gjennom analysen av samfunnets mangelfullheter at sosialfilosofien kan påta seg en normativ rolle. I intervju med Simon Critchley uttrykker Honneth sosialfilosofens rolle på følgende måte: "It would mean to say that we are the specialists for the deficiencies of society - that we are, in a sense, the doctors of society" (Critchley 1998: 39).

Honneths analogi om sosialfilosofier som samfunnsleger er treffende. Honneth hevder at: "The concepts of 'diagnosis' and 'pathology,' both of which are closely linked to that about which social philosophy seeks to gain knowledge, stem from the realm of medicine" (Honneth 2007a: 34). Med samfunnslege sikter Honneth til at sosialfilosofen stiller en diagnose og dermed påpeker sykdomstrekk (patologier) ved samfunnet. Begrepet om patologi spiller en betydelig rolle for Honneth, og det blir mulig å påpeke hva i samfunnet som er mangelfullt eller avvik. Følgelig innebærer patologibegrepet en analyse av det abnormale. Både Critchley og Honneth påpeker at begrepet om patologi innebærer en forutsetning om at noe er normalt (Critchley 1998: 37). Dette kan bli et problem fordi det samtidig innebærer en oppfatning om hvordan patologier kan bli normalisert, og hvordan det normale samfunn bør være. Dette kan føre til at bruken av patologi blir en "patologisk" tendens i seg selv. Her trekker Honneth frem Foucaults forståelse av normaliserings historie, der ideen om patologi nettopp har blitt brukt for å ekskludere subjekter.

Dette er et underliggende problem som Honneth tar høyde for. Samtidig finnes det ikke et lignende begrep som fanger opp tilsvarende mening, og som kan beskrive sosialfilosofens oppgave. Patologibegrepet kan imidlertid nyanseres. For idet Honneth tar i bruk begrepet om sosiale patologier, så innebærer det en diagnose og oppfatning av samfunnets "helse". Dermed kan man i stedet snakke om å stille diagnoser av sosiale patologier (Critchley 1998: 37).

Diagnosebegrepet må forstås som en undersøkelse og definisjon av hva som kan "feile" samfunnet. Mens helsebegrepet utgjør en standard, og muliggjør dermed å kunne definere abnormale symptomer. Med andre ord fungerer kroppen som den skal hvis helsen er god, og omvendt. De samme termene kan brukes om samfunnet, og et samfunns helse kan undersøkes ved hjelp av å stille en diagnose. Patologibegrepet til Honneth utfyller begrepene om diagnose og helse, på den måten at en patologi, til forskjell fra diagnose, kan sies å

påpeke konkret hva som er abnormalt. I denne sammenheng hevder Honneth: "Pathology therefore represents precisely that organic aberration that is disclosed or defined in a diagnosis" (Honneth 2007a: 34).

I denne forbindelse må man reise spørsmål om hvor sosialfilosofien kan hente sine standarder fra. Hva karakteriserer samfunnets "helse"? Honneth hevder sosialfilosofiens fremtid og overlevelse nettopp er avhengig av om den kan rettferdiggjøre en standard i form av etiske dommer om hva et vellykket ("well-lived") liv består i. Uten noen form for standard vil sosialfilosofiens tilgang til patologiske endringer i samfunnet bli tapt. For patologiske trekk fremstår som nettopp patologiske hvis de måles opp i mot en ønsket standard. Følgelig er etiske dommer om hvordan et godt liv er, nødvendig for å kunne analysere patologiske tendenser. Av den grunn hevder Honneth: "the survival of social philosophy in the form historically recounted here depends on the success with which the claim of a weak, formal anthropology can be justified in the future" (Honneth 2007a: 42).

Anerkjennelsesteorien kan forstås som et forsøk på å rettferdiggjøre en formell filosofisk antropologi, og dermed videreføre en sosialfilosofisk tradisjon. Det sentrale i Honneths videreføring av sosialfilosofien er at individenes manglende mulighet for å leve et vellykket liv spores tilbake til sosiale patologier. Patologiene henviser til noe overindividuell, et trekk ved samfunnet som bryter med en oppfatning om hvordan samfunnets "helse" bør være. Honneths sosialfilosofiske posisjon kan dermed karakteriseres som (i) deskriptiv, (ii) kritisk og (iii) normativ. Den er deskriptiv ved at Honneth beskriver og analyserer hvordan samfunnet og mennesket kan forstås. Teoriens kritiske aspekt er at Honneth, gjennom det deskriptive, kan påpeke sosiale patologier. Med andre ord er det en samfunnskritikk. Anerkjennelsesteorien er normativ ved at den, gjennom å avdekke sosiale patologier, legger føringer på hvordan man bør handle og hvordan samfunnet bør organiseres. Honneths normative dimensjon kommer til uttrykk i tre former for anerkjennelse, og det formale begrep om det gode liv. Begrunnelsen av det normative er forankret i samfunnsanalysen og i oppfatningen av mennesket som moralsk sårbart og krenkbar vesen.

Erfaring av krenkelse og moralsk sårbarhet

Honneths utgangspunkt for teorien om anerkjennelse er erfaringen av krenkelse. Dette negative utgangspunktet må samtidig forstås som et bindeledd mellom etikk og anerkjennelse

(Honneth 2003a: 84). Forbindelsen består i at opplevelsen av krenkelse kan både forstås som en erfaring av moralsk urettferdighet, og skape et behov for en normativ teori. I *Kamp om anerkjennelse* argumenterer Honneth for at hans anerkjennelsesteori imøtekommer dette behovet som oppstår med erfaringen av krenkelse.

Honneths tilnærming til krenkelse er gjennom en fenomenologisk anlagt analyse (2003a: 84; 2008a: 140, 151, 170). Fenomenologisk i den forstand at han deskriptivt betrakter krenkelser, og hvordan de negative erfaringene og følelsene oppleves og fremtrer. Jeg forstår Honneth dit at han legger til grunn menneskelig erfaring for så å kunne fremlegge og bekrefte sin anerkjennelsesteori og anerkjennelsens betydelige rolle. Her ligger det i tillegg et aspekt om at de normative forventningene til den andre brytes idet en person krenkes. For krenkelse betegner en moralsk sårbarhet som oppstår i mellommenneskelige relasjoner. På den måten at begrepene om krenkelse, ringeakt og manglende respekt henviser til opplevelse av å bli urettferdig behandlet av den andre.

Honneths utgangspunkt kan følgelig forstås som et ”før-teoretisk faktum” (Honneth 2007b: 71-2). Før-teoretisk på den måten at gjennom *samhandling* med andre, så erfarer man at selvforståelse og identitet er avhengig av den andre. For eksempel er identiteten og forståelsen av seg selv som en god arbeider, avhengig av (dialogiske) relasjoner til den andre som gjennom en anerkjennende handling (eller holdning) setter pris på visse egenskaper. Avhengigheten kan uttrykkes ved at den andres re-aksjon og handlinger overfor ens egen person påvirker selvforståelsen. Når det gjelder moralske forventninger til den andre, så representerer erfaring av anerkjennelse at menneskets identitet er avhengig av å bli anerkjent. Erfaringen av krenkelse og manglende anerkjennelse vil på den andre siden følges av en følelse av at identiteten tapes eller er truet. Honneth hevder at: ”The feelings of injustice that accompany structural forms of disrespect represent a pre-theoretical fact, on the basis of which a critique of the relations of recognition can identify its own theoretical perspective in social reality” (Honneth 2007b: 72). Dermed er ikke anerkjennelse og krenkelse kun motsetninger, men de er i tillegg aspekter ved det sosiale liv som bestemmer og påvirker menneskets identitet. Disse aspektene må samtidig forstås som før-teoretisk faktum i den grad de kommer til uttrykk gjennom følelser og erfaring, som igjen gjør det mulig for anerkjennelsesteorien å avdekke trekk som systematisk muliggjør anerkjennelsesglemsler. Det vil si at Honneth betrakter følelser som en form for ”data” som angir hva som er moralsk

urett i et samfunn. Gjennom denne tilnærmingen til før-teoretisk faktum kan man skille mellom anerkjennelse som begrep og praksis. Honneths begrep om anerkjennelse kan sies å være forankret og formet etter anerkjennelsens praksis, på den måten at anerkjennelsens og identitetens elementære form bestemmes ut fra erfaringer og følelser i det sosiale liv.

Følelsen av krenkelse og urettferdighet synes å være eneste kjennetegn og kriterium for å avgjøre når moralsk urett finner sted. Honneth hevder: "... moral injustice is at hand whenever, contrary to their expectations, human subjects are denied the recognition they *feel* they deserve. I would like to refer to such moral experiences as *feelings of social disrespect*" (Honneth 2007b: 71; min markering). Med andre ord er det opplevelsen av normative forventningsbrudd, og en følgende følelse av krenkelse som kjennetegner moralsk urett. Dette emosjonelle aspektet ved anerkjennelsesteorien kan tydeliggjøres ytterligere, ved at Honneth hevder krenkelse og moralsk urett dreier seg om "en skadelig atferd hvor personene krenkes i sin intersubjektivt ervervede positive selvforståelse", og der følgende av krenkelse er tap av selvtillit, selvrespekt og selvverdsettelse. Det emosjonelle aspektet kommer også til uttrykk når det gjelder voldtekt, ifølge Honneth kobles smerten til "*følelsen* av å være fullstendig underlagt et annet subjekts vilje" (2008a: 140, 141f.; min markering).

Fellestrekkene ved de ulike krenkelsesformene, og som i tillegg utgjør det spesielle ved Honneths betraktning av krenkelse, er at krenkelse ikke kun innebærer påføring av skade og en nektelse av handlingsfrihet og menneskeverd, men det kobles primært til individets følelser og selvforståelse. Det er henholdsvis følelser av (1) manglende selvtillit, (2) manglende moralsk status, og (3) manglende sosial verdi. Dermed må *følelsen* av moralsk urett og krenkelse forstås som kjennetegnet på at krenkelse finner sted. Av den grunn har følelser en betydelig rolle for Honneths normative kraft, fordi denne negative følelsen er karakteristisk ved moralsk urett.

Følelsenes betydelige rolle forsterkes ved at Honneth hevder at "[d]e negative følelsesreaksjonene som ledsager erfaringen av ringeakt, kan representere nettopp den affektive motivasjonsbasisen som kampen om anerkjennelse er forankret i" (Honneth 2008a: 144). Følgelig må følelser av krenkelse forstås dit at de avdekker moralsk urett, i tillegg til at følelsene utgjør et "psykisk mellomleddet". Det vil si en psykologisk side ved individet som kan motivere og gi de berørte personene kunnskap om at man blir behandlet på en urettferdig måte i form av å bli nektet anerkjennelse.

Ved at følelsene tilskrives en så sentral rolle, som både siste instans for å avdekke moralsk urett og et ledd mellom krenkelse og kamp om anerkjennelse, så mener jeg det fører til et problem for Honneth. Problemet er todelt og angår følelsenes troverdighet og gyldighet:

(1) For det første er det ikke nødvendigvis slik at moralsk urett og urettmessig behandling alltid fører til en *følelse* av urettferdighet. Eksempler er tilfeller av vold i nære relasjoner, der offeret overtar overgriperens perspektiv. På den måten at man vedgår at behandlingen er "fortjent". Det kan tenkes at offeret "aksepterer" uretten ved å oppfatte behandlingen som noe som hører til: "Det er slik det er", og "det er noe galt med meg - ikke overgriperen".

Denne mangelfulle evnen til å føle moralsk urett kan også sies å komme til uttrykk på to måter i folkemord: fra overgriperens og ofrenes side. Når det gjelder overgriperens side, så blir den tidligere hverdagsmoralen omformulert, for eksempel det moralske imperativet om at man ikke skal drepe, blir omformulert til "du skal drepe". Bauman beskriver denne dreiningen i moralen under Holocaust som en moderne "hagekultur". Hagekultur fordi ofrene blir drept for å *skape* et fullkomment samfunn. I likhet med gartneren er overgriperen med å skape noe nytt og mer komplett. Følgelig blir det ikke sett på som moralsk urett å delta i folkemord, men en del av å skape et bedre og annerledes samfunn. Av den grunn er det ikke opplagt at overgriper har en oppfatning eller følelse av at handlingene er moralsk urett.

Samtidig ser det ut til at møtet med det ekstreme sprenger ofrenes tidligere erfaringer og skaper følelsesreaksjoner som ikke korresponderer med ugjerningens grovhet. På den måten at følelsene av moralsk urett ikke reflekterer handlingene og ondskapen som har blitt begått. Nils Christie påpeker denne asymmetrien i sin studie av fangevoktere i konsentrasjonsleire: I konsentrasjonsleirene og møtet med det ekstreme var det en tendens til at fangene reagerte kraftigere på små og bagatellmessige mishandlinger og fornærmelser, enn på grove mishandlinger som for eksempel massehenrettelser. Ofrene visste ikke hvordan de skulle reagere på den ekstreme behandling. Den grove mishandlingen sprengte rammene for fangenes tidligere erfaringer, og de måtte finne nye måter å kontrollere de ekstreme situasjonene på (Christie 1972: 23-24). Christies bemerkning om fangenes følelser antyder at ofrenes reaksjoner ikke alltid samsvarer med alvorlighetsgraden i den moralske uretten. Det ser dermed ut at menneskers møte med ekstreme handlinger og mishandlinger ikke alltid sammenfaller med korresponderende følelsesreaksjoner. Dette indikerer på den ene siden at

årsaken eller grunnen til negative følelser kan være sammensatt av noe annet enn kun opplevelsen av den moralske uretten. Og på den andre siden at Honneth bør ha ressurser til å kunne ”korrigere” følelsene hvis de ikke alltid reflekterer ugjerningene. For Honneths anliggende er å påpeke sammenhengen mellom krenkelser og negative følelsesreaksjoner, og dermed kunne fremheve betydningen av (moralske) følelser for å avdekke patologier og moralsk urett. Men hvis følelsesreaksjonene ikke alltid er korresponderende eller uteblir, så kan det føre til Honneths anerkjennelsesteori ikke har mulighet til å belyse alle sosiale patologier.

Den andre siden av Honneths problem er at (2) følelsene av urett ikke nødvendigvis alltid er berettiget. På den ene siden følger ikke nødvendigvis en følelse av moralsk urett fra at man faktisk *er* moralsk urettferdig behandlet. Man kan ha en følelse av krenkelse, uten at det er noe moralsk urett har skjedd. Med andre ord er ikke følelsene alltid forsvarlig eller ”velbegrunnet”. På den andre siden kan det tenkes at en person ønsker å ”føle” seg krenket for dermed å kunne oppnå et mål eller utnytte en situasjon. Av den grunn kan man reise spørsmål om følelsenes ”oppriktighet” og eventuell mulighet for manipulasjon av følelser.

Mitt anliggende her er å antyde at det ikke nødvendigvis følger en følelse av moralsk urett idet man blir krenket, og at følelse av moralsk urett ikke nødvendigvis er en følge av at en krenkelse er begått. Honneths teori om anerkjennelse får dermed en utfordring med tilfeller av moralsk urett som ikke resulterer i en følelse av krenkelse. Når det gjelder eksempelet med fanger i konsentrasjonsleire er det klart at fangene har en negativ følelsesreaksjon i forhold til de grove handlingene, men det kan likevel reises spørsmål om følelsene er korresponderende til handlingene vedkommende ble utsatt for. Honneth kan dermed ha et problem når han knytter krenkelse utelukkende til negative følelser, for det følger ikke nødvendigvis en følelse av moralsk urett idet man er et offer for en moralsk urett. Selv om man nettopp *burde* ha fått en slik følelse.

Honneths poeng er like fullt at erfaringen av krenkelse og moralsk urett utgjør et grunnlag for anerkjennelsesteorien. I den forstand at anerkjennelse kommer først til uttrykk som en før-teoretisk og før-vitenskapelig måte. Slike negative følelsesreaksjoner uttrykker menneskets moralske sårbarhet og behov for anerkjennelse, samtidig må denne mangelen på anerkjennelse utgjøre kjernen i det normative grunnlaget for en samfunnskritikk. På en annen

side fører dette problemet til at Honneths anerkjennelsesteori som en kritisk teori ikke bare kan ta enhver rapportering om urett, eller motsatt, som uttrykk for gyldighet. Moralske følelser må med andre ord overprøves med henhold til gyldighet. Slik jeg tolker Honneths påstand om moralske følelser som før-teoretisk, er det vesentlige å stadfeste mennesket som et krenkbart følelsesvesen. Dette kan betraktes som en svak antropologisk konstant, og dermed har krenkelser en grunnleggende rolle i kraft av menneskets krenkbarhet.

Honneths fokus er deretter på sosiale forhold som systematisk forårsaker manglende mulighet for anerkjennelse (Honneth 2007b: 72). I *Kamp om anerkjennelse* skiller Honneth mellom tre former for krenkelser: (1) overgrep, (2) ekskludering (gjennom nektelse av rettigheter), og (3) misaktelse. Den første formen er en fysisk krenkelse der en person ved hjelp av tvang foretar et betydelig inngrep i et annet menneskets liv. Denne krenkelsesformen skjer i private relasjoner og intimsfæren. Honneths eksempler er voldtekt, tortur og fysisk mishandling. Den krenkede blir mishandlet og ute av stand til å kontrollere noe av det mest private, sin egen kropp. Denne formen for krenkelse er fundamental, ifølge Honneth, fordi offeret mister kontroll over det mest private, samtidig som det fører til at offerets selvforhold, særlig selvtillit og den grunnleggende selvforståelsen av sin identitet, fullstendig ødelegges. Det vil si at erfaringen av krenkelse fører til at det positive selvbildet bryter sammen, og i stedet får offeret en negativ opplevelse av seg selv. I form av at ens egen forståelse av seg selv ikke blir anerkjent av andre, men nettopp krenket (Honneth 2008a: 140-2; 2007c: 134). Med andre ord fører ikke denne formen for krenkelse til kun fysisk skade, men først og fremst psykiske lidelser i form av destruksjon av selvforholdet ved at den grunnleggende tilliten til seg selv, den andre og omverden forsvinner (Honneth 2008a: 141-2).

Den andre formen for krenkelse er ekskludering og en nektelse av rettigheter. Det vil si at den angår rettsforholdet og kommer til uttrykk innen rettsfæren. Den skiller seg fra overgrep ved at den retter seg fra statens eller institusjoners side og mot individer eller sosiale grupper. Den tar form som rettighetsbrudd eller nektelse av rettigheter for individer eller hele grupper. Med andre ord fraskriver man retten til visse rettigheter som er gjeldene for andre grupper, og dermed blir personen eller gruppen både rettslig og sosialt ekskludert. Med rettigheter sikter Honneth til de krav enhver person bør ha i kraft av å være et likeverdig medlem av et fellesskap (Honneth 2008a: 142). Nektelse av bestemte rettigheter fører til at personen verken regnes som rettslig eller moralsk likeverdig som andre medlemmer av

fellesskapet og dermed til et tap av sin moralske selv-respekt. Denne formen for krenkelse kan forstås dit at individets forventning om å bli anerkjent som en person med moralsk tilregnelighet brytes, og man blir ikke anerkjent verken som en person med like moralske krav eller plikter.

Den tredje formen for krenkelse er misaktelse, og tar form som nedverdiggelse av individets eller gruppens sosiale verdi og livsform. Misaktelse er tilfelle når menneskets evner ikke blir verdsatt, men blir ydmyket og sett på som mindreverdige. Misaktelse er med andre ord en evnemessig krenkelse, der sosial status blir rangert og derangert, og de som plasseres på laveste trinn blir nedverdiggert og mister både muligheten til å verdsette seg selv, samt følelsen av å kunne bidra med noe samfunnsnyttig (Honneth 2008a: 143). Når det gjelder den krenkedes selvforhold bidrar den sosiale misaktelsen til en negativ verdsettelse av seg selv, sine individuelle egenskaper og ferdigheter i forhold til fellesskapet.

Honneth påpeker at de to siste formene for krenkelse er historisk foranderlige. Den rettslige formen for krenkelse endrer seg i takt med hvordan en ”moralsk tilregnelig person” forstås, samtidig som rettsforholdet stadig er i utvikling. Det samme gjelder for misaktelse, i den forstand at sosial status er underlagt en historisk endringsprosess (Honneth 2008a: 143). At bare de to siste formene er underlagt en historisk endringsprosess innebærer samtidig at den første formen for krenkelse må forstås som ahistorisk. Med andre ord er erfaringen og opplevelsen av fysiske overgrep uavhengig av historiske omstendigheter, den fysiske og kroppslige krenkelsen vil føre til en destruksjon av selvforholdet ved at den grunnleggende tilliten til seg selv og andre mennesker forsvinner. Dette aspektet ved krenkelsen er viktig å fremheve, for det innebærer at ethvert menneske må betegnes som moralsk sårbart. Moralsk sårbart i den forstand at erfaringen av krenkelse, det vil enten si ens personlige erfaring eller erfaring gjennom andres krenkelser, fremhever menneskets behov for anerkjennelse. Det innebærer både en visshet om at vi er avhengig av den andre for å bekrefte vårt selvilde, og at møtet med den andre kan føre til at normative forventninger blir brutt. De to siste formene for krenkelse er historisk betinget, men den første er ahistorisk og innebærer følgelig at *muligheten* for fysisk krenkelse (mishandling) er en del av å være menneske. Denne moralske sårbarheten kan forstås dit at den både åpner opp for et behov for anerkjennelse og en kamp om anerkjennelse. Før jeg retter fokus mot kamp om anerkjennelse, er det nødvendig å kort komme inn på Honneths formelle filosofiske antropologi.

Formell filosofisk antropologi

Honneths negative tilnærming i anerkjennelsesteorien gjør det mulig å utvikle og legge til grunn en formell filosofisk antropologi. Denne påstanden er misvisende i den grad begrepet om antropologi enten forstås som en streng biologisk og fysisk lære om mennesket, eller en streng lære om sosiale og kulturelle betingelser som former mennesket. Når jeg likevel betegner Honneths filosofi som en filosofisk antropologi, så må det forstås som en svak og formell filosofisk antropologi. Den er formell fordi Honneth kun ønsker å hevde noe om hva som ligger til grunn for menneskets mulighet til å oppnå et vellykket selvforhold. I tillegg kan Honneths filosofiske antropologi betegnes som svak fordi den verken legger strenge føringer for hvordan mennesket må forstås eller betingelser for hva det vil si å være menneske. Deretter kan Honneths filosofiske antropologi forstås som en videreføring av sosialfilosofien og muligheten for å stille samfunnsdiagnoser. Samfunnets patologiske trekk fremstår nettopp som patologiske hvis de måles mot en standard, og Honneths anerkjennelsesteori setter opp en standard i form av en svak, formell filosofisk antropologi.

Honneths formelle filosofiske antropologi består i at menneskets identitet formes gjennom samhandling med andre. På den ene siden må en viss form for anerkjennelse være til stede for utvikle å et positivt forhold til seg selv. På den andre siden vil manglende anerkjennelse og krenkelse bidra til å svekke selvforholdet. Det er særlig gjennom fraværet av anerkjennelse at Honneths filosofiske antropologi kommer frem: Mennesket er et krenkbart og moralsk sårbart vesen. Det er nettopp i den negative erfaringen at behovet for anerkjennelse blir tydeliggjort, og man blir klar over hvilken rolle anerkjennelse har for å kunne betrakte seg selv som en fullverdig person. Et eksempel er at individet må erfare seg selv som en person med rettigheter, for deretter å kunne forstå seg selv som nettopp en rettsperson. Følgelig vil ulike former for anerkjennelse, eller korresponderende krenkelser, påvirke selvforholdet ulikt. Honneths teori kan karakteriseres som formell filosofisk antropologi i den forstand at det ligger til grunn et premiss om ”at utviklingen av subjektets personlige identitet er prinsipielt knyttet til forutsetningen om bestemte former for anerkjennelse gjennom andre subjekter” (Honneth 2008a: 46). Den antropologiske konstanten består i at individets vellykkede selvforhold er avhengig av anerkjennelse fra den

andre. Samtidig belyser erfaringen av moralsk urett og menneskets moralske sårbarhet et grunnleggende trekk ved det å være menneske: behovet for anerkjennelse.

I lys av påstanden om anerkjennelsens historiske foranderlighet, så fremstår imidlertid Honneths formelle filosofiske antropologi som uklar: På den ene siden argumenter Honneth tydelig for ”at de tre anerkjennelsesformene må utgjøre universelle betingelser for et positivt selvforhold hos menneskelige subjekter”. På den andre siden fremheves det ”en historisk begrunnelse for sontringen mellom rettslig respekt og sosial verdsetting gjennom å tolke sontringen som resultat av en oppsplitting av det tradisjonelle æresbegrepet i moralsk-universelle (’verdighet’) og meritokratiske (’status’) elementer” (Honneth 2008a: 226). Følgelig er det utydelig om anerkjennelsesformene er antropologiske konstanter eller resultater av historiske prosesser.

Jeg mener en rimelig tolkning av Honneths anerkjennelsesteori, er at det antropologiske består i mennesket som moralsk sårbart. Sårbarheten tenderer mot at man har et grunnleggende (og konstant) behov for anerkjennelse. Samtidig endrer behovets innhold seg i overensstemmelse med hva som anses som rettigheter og sosialt prisverdig. Følgelig er både moralsk sårbarhet og anerkjennelsesformene konstanter, men innholdet i anerkjennelsen kan variere og bli begrunnet ulikt i forskjellige samfunn og historiske perioder.

Når det gjelder erfaringen av krenkelse og moralsk urett, så forstår jeg det som første ledd i Honneths teori. Fordi erfaringen peker på et grunnleggende behov for anerkjennelse, samtidig som fravær av anerkjennelse vil kunne bryte ned personens praktiske selvforhold. Denne erfaringen gir Honneth begrepelige ressurser til å argumentere for en formell filosofisk antropologi og for anerkjennelsens normative kraft. Anerkjennelse kan ha en normativ kraft ved at behovet for og kampen om anerkjennelse oppstår i erfaringen av krenkelse. Det vil si at det positive begrepet om anerkjennelse kommer tydelig til uttrykk i en analyse av negative erfaringer. Honneth hevder krenkelse og moralsk urett kan utgjøre motivasjonsbasen for en kamp om anerkjennelse (Honneth 2008a: 144-145). Sosial misnøye og lidelse innehar en normativ kraft ved at samfunnet oppfattes som urettferdig og en hindring for individets selvrealisering (Honneth 2003c: 136-9). Erfaringen av krenkelse og moralsk urett kan dermed rimeliggjøre tesen om ”at kampen om anerkjennelse fungerer som en moralsk kraft i menneskets faktiske sosiale virkelighet som skaper utvikling og fremskritt” (Honneth 2008a: 151).

Moralsk urett og kamp om anerkjennelse

Honneth hevder erfaringen av moralsk urett fører til et ”mentalt sjokk” samtidig som personens normative forventninger brytes. Og fordi moralsk urett ”destroys an essential presupposition of the individual’s capability to act, every moral injury represents an act of personal harm” (Honneth 2007c: 134). Ifølge Honneth er noe av det sentrale ved moralsk urett en påføring av personlig skade. Dette kan forstås dit at moralsk urett først og fremst skader personenes ”intersubjektivt ervervede positive selvforståelse” (Honneth 2008a: 140). Med andre ord innebærer moralsk urett en ”withdrawal or refusal of recognition” (Honneth 2007c: 135). Her kommer sammenhengen mellom moral og anerkjennelse tydelig til uttrykk. For idet Honneth argumenterer for at moralsk urett innebærer en frarøvelse, nektelse eller manglende anerkjennelse, så fører det til at moralsk riktige holdninger og handlinger er knyttet til utøvelsen av anerkjennelse (Honneth 2007c: 137). Spørsmålet er om det er riktig å hevde, som Honneth, at kjernen i moralsk urett er nektelse eller manglende anerkjennelse.

Ut ifra det foregående har jeg vist at Honneth, gjennom en empirisk fenomenologisk analyse, argumenterer på den ene siden for at erfaringen av krenkelse og menneskets moralske sårbarhet nettopp knytter moralsk urett til en handling som først og fremst skader individets positive selvforståelse. På den andre siden må dannelsen av individets identitet knyttes til anerkjennelse gjennom intersubjektive relasjoner. Denne formen for en formell filosofisk antropologi bygger opp under påstanden om at all moralsk urett innebærer en nektelse av anerkjennelse overfor ofre. Honneth uttrykker det slik:

... mennesket er avhengig av å erfare anerkjennelse for å kunne være menneske: For å oppnå et vellykket selvforhold er mennesket avhengig av intersubjektiv anerkjennelse av dets ferdigheter og prestasjoner, og hvis en slik form for sosialt bifall uteblir på et bestemt utviklingsnivå, river det nærmest opp et hull i personligheten som fylles av negative følelsesreaksjoner som skam eller raseri. (Honneth 2008a: 145)

Honneth tar i bruk Deweys begrep om følelser og særlig skam, for å underbygge påstanden om at all moralsk urett representerer et fravær av anerkjennelse. Ifølge Honneths lesning av Dewey, så kjennetegnes negative følelser av at de kommer som følge av ”skuffelse”. Denne skuffelsen tar form av at egne forventninger ikke imøtekommes, men blir brutt. Følelsene må dermed forstås som reaksjoner på om handlingsforløpet enten gikk som forventet eller ble

forstyrret og mislykket. Dermed kan Dewey skille mellom positive og negative følelsesreaksjoner (Honneth 2008a: 145-6). I denne sammenhengen er de negative følelsene mest interessante. Her skiller Honneth mellom to ulike forventninger som kan brytes. Den første er forventning om instrumentell suksess, som idet den ikke imøtekommes fører til ”tekniske forstyrrelser”. Den andre er normative forventninger. Hvis ”normstyrte handlinger mislykkes fordi de bryter med normer som forutsettes å være gyldige, leder det til ’moralske’ konflikter i den sosiale verdenen” (Honneth 2008a: 146). Det er nødvendig å påpeke at disse moralske følelsene og moralske konfliktene som oppstår etter brudd med normative forventninger varierer i form og styrke. Men de har til felles at de ”rokker” ved personens selvforståelse, og dermed flytter fokus mot egne forventninger og ”skaper bevissthet om forventningenes kognitive elementer - i dette tilfellet den moralske kunnskapen - som i utgangspunktet styrte den planlagte og nå forhindrede handlingen” (Honneth 2008a: 146). Følgelig oppstår det en bevissthet om seg selv som bryter både med den tidligere selvforståelsen og forventningen om andres reaksjon på den planlagte handlingen. Et eksempel på en moralsk følelse som bryter med selvforståelsen og senker egenverdien, er skam. Skamfølelse er et komplekst tema, og jeg vil her nøye meg å kort redegjøre for skam, for så å nærme meg Honneths hovedpoeng i anerkjennelsesteorien: kamp om anerkjennelse.

Skam som en følelsesreaksjon på en mislykket normativ handling, det vil si et normativt forventningsbrudd, kan forstås flertydig. Skam uttrykker på den ene siden en følelse av å selv bryte en moralsk norm, eller på den andre siden at interaksjonspartneren(e) bryter en moralsk norm som rammer en selv (Honneth 2008a: 146-7). Vetlesen påpeker dette skillet når det gjelder skam som en ”måte å bære utført ondskap på”. Der overgriperen kan føle skam som en reaksjon på sin egen handling som overskrider en moralsk grense, og dermed indikerer følelse av skyld og anger, så kan offeret bære skam etter å ha bli påført ondskap (Vetlesen 2003: 294). Det vesentlige er å understreke at skam, i begge tilfeller, fører til at subjektets egenverdi og selvforståelse brytes ned. Når det gjelder skam og ondskap må konsekvensene forstås som langt mer alvorligere enn i tilfeller der skamfølelsen følger av en krenkelse. For eksempel kan en evnemessig krenkelse ”rokke” ved den krenkedes selvverdsetting, men når det gjelder skam som reaksjon på ondskap er det er ikke kun en senkning av egenverdi. Det er også en ydmykelse, og offeret ”ribbes for sin verdighet, status og selvfølelse” (Vetlesen 2003: 107). Tross forskjellen i alvorlighet mellom krenkelse og

ondskap, er det sentrale at skam er en moralsk følelse og reaksjon på ”en manglende innfrielse av de normative forventningene om respekt som det handlende subjektet trodde det kunne stille til motparten” (Honneth 2008a: 147).

Honneths poeng er å vise at moralsk urett både innebærer en nektelse av anerkjennelse og fører til en erfaring om avhengigheten av å bli anerkjent av andre. Denne erfaringen av manglende anerkjennelse og avhengigheten av anerkjennelse fra andre, spiller en betydelig rolle for Honneths teori. For det er nettopp denne erfaringen som kan motivere til en kamp om anerkjennelse (Honneth 2008a: 147). Her er det igjen nødvendig å fremheve at moralsk urett kjennetegnes ved at den består av en nektelse av anerkjennelse (Honneth 2007c: 137). Dette skiller seg fra om nektelse av anerkjennelse blir forstått som en form for moralsk urett. Videre utgjør dette fraværet av anerkjennelse en personlig skade, og denne moralske erfaringen danner utgangspunktet for en kamp om anerkjennelse.

Hvordan skal denne kampen om anerkjennelse forstås? Honneth hevder at ”[d]e erfarte ydmykelse skaper en affektiv spenning som individet bare kan utløse gjennom aktiv handling” (2008a: 147). Den aktive handlingen må forstås som en sosial bevegelse som kan ta form av politisk motstand og gi uttrykk om et krav om anerkjennelse. Med andre ord en kamp om sosial og samfunnsmessig endring. Et eksempel er de revolusjonære omveltningene i Tyskland mellom 1848 og 1920, som Barrington Moore forankrer i ”de delene av arbeiderklassen som på grunn av de sosialpolitiske endringene følte seg massivt truet i sin hittil anerkjente selvforståelse” (Honneth 2008a: 175).

I min tidlige lesning av Honneth oppfattet jeg hans begrep om kamp om anerkjennelse som en nødvendig følge av den negative erfaringen av krenkelse. I forenkende trekk forsto jeg Honneths analyse som følgende: Først erfaring av krenkelse og moralsk urett. Det vil si opplevelse av å bli nektet eller mangle anerkjennelse. Deretter en følelsesmessig reaksjon fra den krenkede side, som igjen utgjør en erfaring av moralsk urett som bryter med vedkommendes selvforståelse. Denne negative erfaringen fungerer som en motivasjonsbasis, og ender opp i en kamp om anerkjennelse. Med andre ord tolket jeg Honneth dit at *all* moralsk urett fører til en kamp om anerkjennelse. Etter videre nærlesning viser denne tolkningen å ikke ha belegg i Honneths tekster. Tvert imot kommer det eksplisitt frem at erfaring av manglende anerkjennelse ikke alltid fører til en kamp om anerkjennelse, men moralsk urett *kan* føre til en slik kamp. Min feiltolkning henger sammen med Honneths tese

om at all moralsk urett må forstås som fravær av anerkjennelse, og uklarhet når det gjelder hva slags rolle og betydning kampen om anerkjennelse har. Uklarheten fører ikke til en rettfærdiggjøring av min tidligere tolkning av Honneth, men den kan antyde hvilken rolle kampen om anerkjennelse skal spille. På den ene siden ser det ut til at kampen om anerkjennelse spiller en betydelig rolle for å avdekke og forklare sosiale konflikter, på den måten at mangel på anerkjennelse fungerer som motivasjonsbasis for sosiale gruppers opprør og motstand. Kravet om anerkjennelse har nærmest en enerådene rolle når det gjelder forståelsen av sosial motstand og krav om sosial endring. Sosial kamp må av den grunn forstås som drevet av anerkjennelseskrav. For eksempel hevder Honneth:

Denne kategoriale begrensingen indikerer allerede et foreløpig begrep om hva vi i denne konteksten skal forstå med sosial kamp, nemlig en praktisk prosess hvor en sosial gruppe fortolker de individuelle erfaringene av ringeakt som typiske nøkkelopplevelser slik at de kan inngå som handlingsledende motiver i det kollektive kravet om utvidede anerkjennelsesrelasjoner. (2008a: 170-1)

Honneth kan dermed, med sitt begrep om kamp om anerkjennelse, forklare sosiale konflikter som kan sies å overskride mer tradisjonelle forklaringer som forankrer konfliktene i en materiell og økonomisk interessekamp. Dette kan forstås som essensen i Honneths prosjekt. I debatten med Nancy Fraser, uttrykker Honneth det slik: "Essentially, my idea amounts to the hypothesis that all social integration depends on reliable forms of recognition, whose insufficiencies and deficits are always tied to feelings of misrecognition - which, in turn, can be regarded as the engine of social change" (2003e: 245). Følgelig kan Honneth spore sosiale endringer i over-individuelle faktorer som igjen kan forklare den manglende anerkjennelsen.

På den andre siden har ikke begrepet om kamp om anerkjennelse en enerådene rolle. Honneths anerkjennelsesteori er et forsøk på å *utvide* forståelsen av sosiale konflikter. Med andre ord finnes det andre aspekter som kan forklare andre konfliktformer, og dermed kan anerkjennelsekampens betydning sies å være mindre enn det Honneth først gir uttrykk for. I denne sammenhengen skriver Honneth:

Man kan så langt få inntrykk av at vi har analysert alle sosiale konfrontasjoner og konfliktformer ut fra det samme mønsteret for en kamp om anerkjennelse. ... At dette er i strid med empirien, det vil si at ikke alle former for motstand kan tilbakeføres til krenkelser av moralske krav, viser alle de historiske tilfellene hvor massenes protester og opprør var motivert av ønsket om ren økonomisk overlevelse. ... Følelser av ringeakt utgjør derimot kjernen i de moralske erfaringene som er nedfelt i de sosiale interaksjonenes struktur, ettersom menneskelige subjekter møter hverandre med anerkjennelsesforventninger som er knyttet til

betingelsene for deres psykiske integritet. Følelser av urettferdighet kan føre til kollektive handlinger når en krets av subjekter erfarer dem som typiske for sin egen sosiale situasjon. Kollektive interesser danner utgangspunktet for de konfliktmodellene som tilbakefører de sosiale kampenes fremvekst og forløp til sosiale gruppers forsøk på å opprettholde og styrke sin makt over bestemte reproduksjonsmuligheter, og på samme linje ligger alle de tilnærmingene som i dag forsøker å utvide spekteret av slike interessestyrte kamper gjennom å inkludere dem i bestemmelsen av gruppespesifikke muligheter til å reprodusere kulturelle og symbolske goder. Kollektive følelser av urettferdighet danner derimot utgangspunktet for en konfliktmodell som tilbakefører de sosiale kampenes fremvekst og forløp til de moralske erfaringene som sosiale grupper gjør seg når de nektes rettslig eller sosial anerkjennelse. Den første modellen analyserer konkurransen om knappe goder, den andre modellen analyserer kampen om de intersubjektive betingelsene for personlig integritet. Mens den andre, anerkjennelsesteoretiske konfliktmodellen ønsker ikke å erstatte, men bare utvide den første, utilitaristiske modellen, for det er alltid et empirisk spørsmål i hvilken grad en sosial konflikt følger interesseforfølgelsens logikk eller den moralske reaksjonsdannelsens logikk. (Honneth 2008a: 173-4)

Her avviser Honneth min tidlige tolkning om at *all* moralsk urett fører til en kamp om anerkjennelse. Honneths poeng er at moralsk urett *kan* føre til en kamp om anerkjennelse. Mer konkret: følelser og erfaring av krenkelse kan, gjennom en felles moralsk grammatikk og semantikk danne en *kollektiv* følelse av urettferdighet, og dermed ”motivere til en kamp om anerkjennelse” (Honneth 2008a: 147). Følgelig kan sosiale strukturer og oppfatningen av moralsk urett danne kollektive følelser av urettferdighet, og gjennom felles interessekrav føre til sosiale kamper og endringer. Likevel må moralens praktiske virkning og holdepunkt forstås som svak på den måten at ”[de] affektive reaksjonene kan - men *må* ikke - gi subjektet innsikt i ringeaktens urettferdighet” (Honneth 2008a: 147).

Samtidig ser det ut til at Honneth også avviser sitt tidligere begrep om sosial kamp. For idet Honneth skiller mellom sosial og moralsk kamp, så bryter han med påstanden om at (all) sosial kamp må forstås som motivert av ”det kollektive kravet om utvidede anerkjennelsesrelasjoner” (Honneth 2008a: 171). Det er urimelig å tolke Honneth dit at han forstår all sosial kamp som utelukkende en anerkjennelseskamp, og han påpeker selv at en slik oppfatning strider med empirien. Det er ulike former for motstand, og Honneths begrep om kamp om anerkjennelse gjør det mulig å utvide den etablerte og tradisjonelle forståelsen av motivasjonen for sosiale bevegelser. Hva slags modell, Honneths anerkjennelsesteori eller den ”utilitaristiske modellen”, som ligger til grunn for hver enkel sosial kamp må avgjøres og forankres i empiri. I innledningen i *Recognition and Power* (2007) uttrykker van den Brink og Owen på en treffende måte hva som er Honneths poeng: ”the non-recognition or misrecognition of ethical subjects along any of these axes of self-formation [love, respect and

esteem] is experienced as a harm or injustice that, under favourable social conditions, will motivate a struggle for recognition” (2007: 1). Det vil si at kampen om anerkjennelse kan bli motivert av erfaringen av moralsk urett hvis *de rette forholdene ligger til grunn*. Spørsmålet som må reises er hva slags forhold som må ligge til grunn.

Det vesentlige i begrepet om kamp om anerkjennelse, er at motivasjonsbasisen for sosial endring dannes innenfor negative moralske følelser og brudd med forventninger om anerkjennelse. Denne typen erfaringer og følelser kommer til uttrykk idet et samfunn ikke innfrir kravene om anerkjennelse. Muligheten for at følelsene og erfaringene av moralsk urett motiverer til kamp og krav om sosial endring avhenger av å kunne artikulere disse følelsene innenfor en felles fortolkningsramme (Honneth 2008a: 171-2). Kampen er avhengig av en kollektiv semantikk og moralsk grammatikk. Følgelig må den moralske grammatikken forstås som et ledd mellom individets moralske erfaring og kollektiv kamp. Artikuleres de moralske følelsene av krenkelse i et fellesskap samtidig som følelsene viser seg å være typiske for en sosial gruppe, så kan individuelle følelser omdannes til kollektive følelser av moralsk urett. Og hvis denne kollektive, moralske følelsen vinner ”innflytelse innenfor et fellesskap, skaper de en subkulturell fortolkningshorisont hvor de hittil splittede og privat bearbejdede ringeaktserfaringene kan omgjøres til moralske motiver for en kollektiv kamp om anerkjennelse” (Honneth 2008a: 172). Ifølge Honneth er dermed de eneste forholdene som nødvendigvis må ligge til rette for sosial endring og kamp om anerkjennelse: (1) at det eksisterer en erfaring av moralsk urett; (2) Den moralske erfaringen kan artikuleres, gjennom en kollektiv semantikk og moralsk grammatikk, i en intersubjektiv fortolkningsramme; (3) Dette kan føre til at fellesskapet finner de moralske følelsene som typiske for en hel gruppe, og dermed skaper en kollektiv følelse av urettferdighet og motiverer til sosial omveltning.

Disse forholdene svarer samtidig på spørsmålet om hvorfor det ikke alltid skjer en kamp om anerkjennelse. Honneth drøfter ikke dette spørsmålet i stor grad, men ved å påpeke hva slags forhold som må ligge til rette for en kamp, så svarer Honneth indirekte på hvorfor erfaringen av moralsk urett ikke *nødvendigvis* motiverer til en kamp om anerkjennelse. I forbindelse med Meads teori, så kan Honneth hevde at man må kunne relatere seg til ”den generaliserte andre”: Med andre ord så må det forut for kampen eksistere et fellesskap som kan kjenne seg igjen i de moralske erfaringene. Ut ifra Honneths begrep om kjærlighet og hans sosialpsykologiske tilnærming, som jeg vil drøfte nærmere i oppgaven, mener jeg at

Honneth i tillegg kan tolkes dit at kampen om anerkjennelse uteblir hvis individets moralske erfaring og følelse av krenkelse er så kraftig at hele personens selvforhold er destruert og ødelagt. Med andre ord krever muligheten for å kunne artikulere egne følelser noe form for selvfølelse, i form av litt selvtillit, selvrespekt eller selvverdsetting. For hvis man er ribbet for alle former for positiv selvfølelse, så er det dermed heller ikke grunnlag for å skape nye relasjoner eller delta i en kollektiv kamp.

Hegels begrep om anerkjennelse i Jena-skriftene

I Honneths teori om anerkjennelse står Hegels filosofi i en særstilling. For det første er begrepene om både anerkjennelse og kamp hentet fra Hegels Jena-skrifter. Selv om Honneth modifierer begrepene i noen grad, så er Hegels begreper grunnleggende for å forstå anerkjennelsesteorien. For det andre har Hegel en stor påvirkningskraft på forståelsen av filosofisk samfunnsteori, og (gjen)skaper en aristotelisk tilnærming til politisk filosofi og sosialfilosofi. Honneths anvendelse av Hegel omfatter den tidlige Hegels skrifter i Jena-perioden. I senere tekster har Honneth også rettet fokus mot Hegels *Rettsfilosofien* og teorien om individuell frihet. Samtidig er Hegels tredeling mellom familie, stat og det borgerlige samfunn, som Honneth viderefører gjennom anerkjennelsesformene, mer velutviklet i *Rettsfilosofien* enn i Jena-skriftene.⁹ For å ytterligere forstå Honneths begrep om anerkjennelse og hvor stor betydning anerkjennelseskampen har for mennesket, er det nødvendig å drøfte Honneths tolkning av Hegel.

Det første hovedpoenget Honneth henter fra Jena-skriftene er Hegels innvending mot Hobbes og andre atomistiske tilnærminger til mennesket. Gjennomgangen av Hegels oppgjør med Hobbes er ikke kun et filosofihistorisk poeng for Honneth, men det har samtidig et analytisk formål for både å belyse kjernen i filosofiske samfunnsteorier og anerkjennelsens betydning for mennesket.

I korte trekk må Hobbes' teori i *Leviathan* (1996 [1651]) om naturtilstanden forstås som et argument for hva slags form for samfunnsorganisering som er mest formålstjenlig. Hobbes' metode er å betrakte individet i naturtilstanden for deretter å kunne argumentere, med utgangspunkt i en analyse av menneskets natur, for den mest vellykkede statsformen.

9. For Honneths tolkning av Hegels *Rettsfilosofien* se for eksempel *The Pathologies of Individual Freedom* (2010) og "Den individuelle friheds patologier. Hegels samtidsdiagnose og nutiden" (2003c).

Hegel retter fokus mot Hobbes' antropologiske perspektiv på menneskets natur som ligger til grunn for hans rettferdiggjørelse av enevelde som statsform. Ifølge Hobbes er mennesket i naturtilstanden fullstendig fritt. Denne friheten må forstås som en negativ frihet i form av fravær fra ytre hindringer. Med andre ord består friheten i at mennesket er i stand til å handle fysisk fritt, og ingen makt eller ytre omstendigheter hindrer den enkelte i å gjøre som han eller hun vil.

For Hobbes er mennesket samtidig drevet av streben etter selvhevdelse og overlevelse. I en tilstand der ingen makt hindrer personer i å gjøre hva de vil, så vil menneskets drifter, begjær og naturlige egenskaper få fritt spillerom og det vil utvikle seg til en alles krig mot alle (Hobbes 1996: 86f.). Denne krigen består i en kamp om selvhevdelse, der deltakernes liv står i fare. Det er nettopp denne frykten for å bli drept av den andre, som ifølge Hobbes kan utgjøre en motivasjon for sosial endring. På den måten at frykten for å bli drept, skaper et ønske og gjør mennesket villig til å ofre alt for å opprettholde livet. Hobbes' tese er at individene i naturtilstanden er villig til å inngå en kontrakt med hverandre for å sikre sitt eget liv. Samtidig er alle klar over driftenes påvirkningskraft, og denne erkjennelsen fører til at kontrakten i seg selv ikke er tilstrekkelig for å sikre trygghet. Ifølge Hobbes er det dermed rasjonelt å gi fra seg all makt til en Leviathan med voldsmonopol og én eneste oppgave: å passe på at borgerne overholder kontrakten. Det er først med en eneveldig hersker, Leviathan, at mennesket oppnår trygghet. Dette innebærer at individet oppgir sin egen frihet for å sikre sin egen overlevelse. Følgelig består motivasjonen for sosial endring i en kamp om overlevelse og egeninteresse.

Selv om denne fremstillingen av Hobbes' teori er ufullstendig, så fanger den opp et vesentlig aspekt i Hegels innvending mot Hobbes. Hovedanliggende for Hegel er å påpeke at Hobbes' metode og oppfatning av mennesket og samfunn er grunnleggende mangelfull. Mangelfull fordi Hobbes ikke tar i betraktning menneskets sosiale fundament, men iakttar individ og samfunn som to uavhengige kategorier. Hegel hevder at Hobbes' skille mellom individ og samfunn er kunstig, og derfor er ikke beskrivelsen av naturtilstanden og mennesket som asosial og drevet av egeninteresse treffende.

Hegel skiller seg fra Hobbes ved å legge til grunn en aristotelisk forståelse av mennesket. Det vil si at Hegel betrakter mennesket som et sosial vesen, og følgelig kan ikke individ og samfunn forstås som uavhengige kategorier, men de er uløselig knyttet sammen.

Hegel siterer i denne sammenhengen Aristoteles: ”folket ... ut fra sin natur (er) før individet, for hvis individet i seg selv ikke er noe selvstendig så må det, i likhet med alle sine deler, være ett med helheten” (Sitert i Honneth 2008a: 22). Forholdet mellom individ og samfunn må forstås som organisk. Hegels reaksjon er dermed ikke kun rettet mot Hobbes’ filosofi, men også mot en generell atomistisk tilnærming til mennesket.

Hegels anliggende er å understreke at enhver filosofisk samfunnsteori må ta utgangspunkt i individet som et sosialt vesen. Det vil si at sosialfilosofien oppgave først og fremst er rettet mot å undersøke ”de sedelige forbindelsene hvor subjektet alltid beveger seg, og ikke i de isolerte subjektens handlinger” (Honneth 2008a: 22). Hegels aristoteliske tilnærming til individet kan også tolkes som grunnleggende for Honneths oppfatning av sosialfilosofien: det vesentlige er at individet ikke kan forstås uten å legge til grunn det sosiale, fordi mennesket alltid ”beveger” seg i relasjoner med andre og i ulike fellesskap. I motsetning til Hobbes’ atomistiske samfunnsteori må sosialfilosofien ta utgangspunkt i både individ og samfunn som en helhet der delene forholder seg gjensidig til hverandre.

I tillegg hevder Hegel at Hobbes’ tese om kamp hviler på en misforståelse av menneskets natur. Det er ikke en kamp om (fysisk) overlevelse som er den primære motivasjonskraften, men ifølge Hegel er det en kamp om anerkjennelse. Hegels kampmodell er ”bygget opp nærmest som et speilbilde av statskonstruksjonen i Hobbes’ *Leviathan*” (Honneth 2008a: 26). Den vesentlige forskjellen er at Hegel hevder at individene i kampen mot hverandre kjemper om anerkjennelse fremfor fysisk overlevelse.

Til forskjell fra Honneths omfattende begrep om anerkjennelse, så knytter Hegel i Jena-skriftene både kamp- og anerkjennelsesbegrepet til ære. Hegels kampbegrep kan dermed forstås som primært en måte for individet å forsvare og opprettholde sin ære (og eiendom) (Williams 1992: 86-8). Det er interessant at også Hobbes tillegger ære en viktig rolle i ”alles krig mot alle”, men Hobbes’ æresbegrep er først og fremst knyttet til overlevelse. På den måten at Hobbes knytter æresbegrepet til materiell og økonomisk status og makt. Med andre ord er æresbegrepet hos Hobbes underlagt kampen om selvopprettholdelse, fordi ære blir et middel til det overordnede målet om overlevelse.

Hegels æresbegrep må i større grad ses i sammenheng med individets identitet, selvforhold og anerkjennelse. For eksempel trekker Hegel frem tyveri der det sentrale er at subjektets identitet blir truet. Forbrytelsen er ikke først og fremst rettet mot (fraværet av)

gjenstanden, men mot offeret som helhetlig person og dens fulle integritet. For å etablere et positivt selvforhold kreves det en positiv bekreftelse fra den andre. Mens tyveriet er uttrykk for en negativ vurdering av den krenkedes identitetskrav (Honneth 2008a: 30-1). Med andre ord bryter ikke tyveriet kun med eiendomsretten, men først og fremst nedvurderer individets *ære*. Hegels poeng er med andre ord at personer er avhengig av den andre for å kunne identifisere seg med seg selv. Følgelig ligger det en intersubjektiv dimensjon til grunn for utviklingen av identitet, og der en negativ opplevelse av den andre (for eksempel gjennom tyveri) fører til tap av ære (identitet), mens en positiv opplevelse av interaksjonspartneren bidrar til skape og bevare individets særegenhet og egenskaper. Det er særlig denne intersubjektive dimensjonen Honneth viderefører fra Hegels begrep om anerkjennelse.

For Honneth er det i tillegg vesentlig at Hegel betegner ære som "en holdning jeg inntar til meg selv når jeg identifiserer meg med alle mine egenskaper i all min egenart", samtidig oppstår kampen for å opprettholde æren "fordi et slikt affirmativt selvforhold krever en bekreftende anerkjennelse fra andre subjekter" (Honneth 2008a: 31). Med andre ord kan kampen om anerkjennelse i Jena-skriftene forstås som en "æreskamp", men "ære" må knyttes primært til menneskelig identitet. Hegels ære- og kampbegrep begrunner dermed at identitet er intersubjektivt, og et "individ kan bare fullt ut identifisere seg med seg selv i den grad deres sosiale interaksjonspartnere oppmuntrer og støtter individets egenskaper og egenart" (Honneth 2008a: 31). Av den grunn har anerkjennelse en fundamental rolle, og kampen om anerkjennelsen er *så viktig* at individet er villig til å sette livet på spill.

Hegel hevder at partene i kampen om anerkjennelse kjemper om liv og død, fordi "begge subjektene [streber] etter å gjenopprette den (av forskjellige grunner) tapte æren gjennom å forsøke å overbevise motstanderen om at den egne personligheten er verd å anerkjennes" (Honneth 2008a: 31). Ved å sette livet på spill i anerkjennelseskampen signaliserer subjektet at ære og identitet er viktigere enn fysisk overlevelse. Dette kan forstås dit at det krenkede subjektet kun kan vinne en intersubjektiv bekreftelse av seg selv ved å gå i en kamp om anerkjennelse mot motparten. I motsetning til Hobbes' begrep om kamp, er motivasjonsbasisen: "ikke lenger å skape sin eksistens, men sin viten om seg selv, det vil si anerkjent" (Hegel sitert i Honneth 2008a: 55). Kampen om anerkjennelse må nødvendigvis innebære at partene er villig til å ofre sin fysiske eksistens fordi den tidligere krenkelsen har på den ene siden ført til skade på personen som helhet, og på den andre siden må den

krenkede vise at anerkjennelseskravet er viktigere enn en fysisk eksistens. Av den grunn tvinges den andre inn i en kamp, slik at den krenkede kan vise ”sin moralsk ubetingede vilje [til] å bevise for motparten at subjektets person er verd å anerkjennes” (Honneth 2008a: 56).

I likhet med herre-trell dialektikken i *Åndens fenomenologi*, hevder Hegel at anerkjennelse er så viktig at livet settes på spill i kampen. Om Hegel snakker om ”kamp på liv og død” i bokstavelig betydning er omdiskutert¹⁰, men det vesentlige er (1) at anerkjennelse er en motiverende kraft i kampen mellom interaksjonspartnerene, og (2) Honneth viderefører anerkjennelsens betydning for mennesket.

Samtidig må Hegels (gjen)innføring av mennesket som sosialt vesen tolkes som grunnleggende for at det nettopp blir en kamp om *anerkjennelse*. Denne grunnleggende intersubjektive dimensjonen ved mennesket er Honneths primære lærdom fra Hegels Jena-skrifter. Og det er gjennom den grunnleggende intersubjektiviteten at anerkjennelsens betydning kommer til uttrykk, og muliggjør at Hegel (og Honneth) hevder at tyveri og andre forbrytelser primært truer subjektets fulle identitet og integritet. Følgelig må anerkjennelse forstås som fundamentalt, samtidig som begrepet tydeliggjør viktigheten av *relasjoner* mellom individer. Dette kommer særlig til uttrykk i Honneths forståelse av Hegels kjærlighetsbegrep som innebærer ”å være seg selv i en fremmed”. Før jeg kommer inn på kjærlighet som anerkjennelse er det nødvendig å reise spørsmål om hvorfor Honneth ”hopper over” Hegels anerkjennelsesbegrep i *Åndens fenomenologi*.

Hegels herre-trell dialektikk

Med utgangspunkt i Hegels begrep om anerkjennelse argumenter Honneth for at tredelingen mellom kjærlighet, rett og solidaritet både utgjør kjernen i menneskets sosiale liv og er nødvendig for å utvikle positive måter å forholde seg til seg selv på. Det er særlig to underliggende aspekter som ligger til grunn for Honneths argument. For det første kan erfaringen av krenkelse og moralsk urett sies å rimeliggjøre Honneths tese om anerkjennelsens fundamentale og grunnleggende rolle. Krenkelse og fravær av anerkjennelse leder til en negativ selvforståelse, og dermed (in)direkte belyser behovet for anerkjennelse. For det andre ligger Honneths videreutvikling og lesning av Hegels begrep om kamp til

10. Se for eksempel Honneth (2008a: 57); og Kojève (1996: 18) når det gjelder kamp på liv og død i herre-trell dialektikken.

grunn. Kampen kan fungere som en normativ kraft for å skape sosial endring og nye former for sosial integrasjon. Honneth velger å hente Hegels begrep om kamp om anerkjennelse utelukkende fra Jena-skriftene. I dette valget ligger det samtidig en avvisning av Hegels mer velkjente, og ifølge Honneth ”metodisk overlegne”, verk *Åndens fenomenologi*. I *Åndens fenomenologi* kommer Hegels berømte herre-trell dialektikk til uttrykk, og den har hatt en betydelig påvirkningskraft i den sosialfilosofiske tradisjonen. Særlig har Hegels begrep om anerkjennelse i herre-trell dialektikken spilt en vesentlig rolle for Marx, Sartre, Kojève og Taylor.¹¹ Tross Hegels fokus på anerkjennelse i herre-trell dialektikken og dets betydelige ringvirkninger i den sosialfilosofiske tradisjon, så velger Honneth å se bort ifra Hegels *Åndens fenomenologi*. Spørsmålet Honneth må besvare er hvorfor han velger å ikke ta i betraktning herre-trell dialektikken.

Honneths begrunnelse er at Hegels begrep om anerkjennelse i Jena-skriftene er i større grad bedre og mer tilfredsstillende enn i *Åndens fenomenologi*. Hva skjer med Hegels begrep om anerkjennelse i perioden mellom Jena og *Åndens fenomenologi*? Jeg tokler Honneths innvending mot Hegel dit at herre-trell dialektikken ”reduserer” anerkjennelsens omfang. På den ene siden består reduseringen i at anerkjennelse kun dreier seg om å være en forutsetning og betingelse for selvbevissthetens dannelse. Min mening er at Hegel med dette foretar en metafysisk vending i forståelsen av anerkjennelse, og kampen om anerkjennelse knyttes ikke i like stor grad til dannelsen av det borgerlige samfunn eller et statelig fellesskap drevet av grunnleggende anerkjennelseskrav som uttrykkes gjennom konflikt, men kun som en dimensjon av åndens dannelsesprosess. På den andre siden kommer reduseringen til uttrykk ved at anerkjennelse nå kun trer frem i arbeidsrelasjoner (Honneth 2008a: 72, 153-4). I Jena-skriftene derimot har begrepet om anerkjennelse er mer betydelig rolle ved at anerkjennelse betraktes som noe grunnleggende fundamentalt for hele menneskets virksomhet og kommer til uttrykk i alle former for sosialiseringprosesser. Det vil si innenfor familien, stat og samfunn, og oppnåelsen av det gode liv (*Sittlichkeit*).

11. Når det gjelder Marx’ videreutvikling av Hegels anerkjennelsesbegrep se *Parisermanuskriptene, Den tyske ideologi, Det kommunistiske manifest*. Honneth skriver: ”[Marx forstår kapitalismen], det vil si den ene klassens makt over produksjonsmidlene, som en samfunnsorden som nødvendigvis ødelegger de menneskelige anerkjennelsesforholdene som er formidler gjennom arbeidet” (Honneth 2008a: 154). Sartres videreføring av herre-trell forholdet kommer til uttrykk i *Being and Nothingness* og hans lesning av Frantz Fanon. For Kojève se *Intruduksjon til lesningen av Hegel* (1996: 9-34), og Taylors *Hegel* (1975).

Honneths svar og avvisning av Hegels *Åndens fenomenologi* er overbevisende i kraft av at Hegels tidlige anerkjennelsesbegrep er mer omfattende, og fordi Hegels innskrenking av kampen om anerkjennelse har ført til at senere sosialfilosofer ikke har tatt i betraktning anerkjennelsens mer grunnleggende betydning for mennesket i alle mellommenneskelige relasjoner. I denne sammenhengen trekker Honneth frem Marx, Sorel og Sartre (Honneth 2008a: 153-67).¹²

Likevel mener jeg Honneths avvisning av herre-trell dialektikken er utilfredsstillende, fordi Hegel i stor grad viser viktigheten ved anerkjennelsens gjensidighet, og styrker dens avgjørende betydning for individets selvforståelse. I tillegg kan Hegels anerkjennelsesbegrep i Jena-skriftene forstås som *ufullstendig* ved at begrepet utelukkende knyttes til ære og eiendom (Williams 1992: 88). Følgelig kan Hegels fokusering på dannelsen av selvbevisstheten (ånden) i *Åndens fenomenologi* bidra til å gjøre begrepet om anerkjennelse fullstendig. Dessuten synes Honneths egen begrunnelse for hvorfor anerkjennelsen må være gjensidig å bygge på den samme begrunnelsen Hegel tydeligere fremlegger i herre-trell dialektikken. For å begrunne hvorfor anerkjennelsen må være gjensidig er det nødvendig å komme inn på Hegels herre-trell dialektikk. Denne begrunnelsen er negativ fordi Hegels herre-trell forhold viser en ”*deficient realization of the process of recognition*” (Williams 1997: 60). Mangelfullheten ved anerkjennelsesrelasjonen består i at den er ensidig fremfor gjensidig.

I *Åndens fenomenologi* nærmer Hegel seg anerkjennelse på to ulike måter. Først har han en analyse av begrepet om anerkjennelse, og deretter har han en fenomenologisk tilnærming til anerkjennelsesbegrepet (Hegel 2009: 119 [143]). Jeg vil legge vekt på Hegels fenomenologiske tilnærming til anerkjennelse. Den kommer til uttrykk gjennom herre-trell dialektikken, og det fenomenologiske består i hvordan anerkjennelsens prosess fremtrer for selvbevisstheten. Før jeg kommer inn på herre-trell dialektikken er det nødvendig å kort trekke frem det som Hegel betegner som ”det rene begrep om anerkjennelse” og dets forhold til selvbevisstheten. Hegel skriver: ”Selvbevisstheten er *i og for seg*, idet og ved at den *i og for seg* en annen, det vil si at den bare er i egenskap av anerkjent” (Hegel 2009: 118 [141]).

12. Se kapittel 7: ”Spor av en sosialfilosofisk tradisjon: Marx, Sorel, Sartre” (2008a: 153-67). Honneth argumenter for at selv om lesningen av Hegel har drevet frem et vendepunkt i sosialfilosofien så har man samtidig oversett anerkjennelsens grunnleggende rolle i hele menneskets virksomhet, og kun fokusert på anerkjennelse i arbeidsrelasjoner.

Her kommer Hegels forståelse av anerkjennelse og hva det vil si å bli anerkjent frem. Anerkjennelse innebærer at selvbevisstheten er i og for seg for en annen. Samtidig som selvbevisstheten må forstås dit at den *utvikles* kun i egenskap av å bli anerkjent. Begrepene *i seg* og *for seg* kan forstås som henholdsvis *væren* og *viten*. Selvbevisstheten som *i og for seg væren* kan dermed tolkes dit at det er en *viten* og sin egen *væren* (bevissthet). Det vil si at man gjennom anerkjennelse får bevissthet om sitt selv.

Hegels begrep om selvbevissthet må i denne sammenhengen ikke forstås som det å bare ha et begrep, eller bevissthet, om at man har et selv, men selvbevissthet må forstås som identitet. Forut for anerkjennelsen har man allerede et begrep om ett selv i form av at selvbevisstheten først er enkel forsegværen. Det vil si: den er seg selv lik. Med at selvbevisstheten er et spørsmål om identitet, så menes det at man gjennom anerkjennelse blir seg bevisst på hvem man er og hvilke karaktertrekk man har. Hegels prosjekt er dermed å vise at bevisstheten om seg selv er avhengig av den anerkjennende andre. Når det gjelder herre-trell dialektikken så vil "[denne] prosess ... først fremstille den side der to selvbevisstheter er *ulike*, eller mellomleddets uttreden i ytterpunktene; som ytterpunkter er mellomleddet mot-satt seg selv, det ene ytterpunkt er bare anerkjent og det andre bare anerkjennende" (Hegel 2009: 199 [143]). Herre-trell forholdet innebærer at den ene (herren) blir anerkjent, men anerkjenner ikke den som anerkjenner det. Følgelig er utfallet av forholdet mellom herre og trell en ensidig anerkjennelse.

Forut for etableringen av herre-trell forholdet, er det en kamp mellom to ulike selvbevisstheter der de kjemper om å "bekrefte" seg selv og hverandre. Med andre ord kjemper de om å vise hva de er "gode for", og kunne forvandle sin egen subjektive visshet til en anerkjent sannhet (Kojève 1996: 22). Og denne kampen går på liv og død. I likhet med Jena-skriftene kan denne situasjonen tolkes som en innvending mot Hobbess' naturtilstand, og Hegel "speiler" Hobbess' oppfattelse av "alles krig mot alle". Det er imidlertid noe urimelig med denne tolkningen av Hegels "naturtilstand", særlig med tanke på Hegels tenkning om menneske som et sosialt vesen og der forholdet mellom samfunn og individ beskrives som en organisme. Å tolke Hegel dit at han mener det har eksistert eller kan eksistere en hobbessiansk naturtilstand virker av den grunn svært kunstig. Likevel kan det gi en mening å forstå herre-trell dialektikken som en re-aksjon mot Hobbess' naturtilstand, i så fall må denne situasjonen

forut for etableringen av herre og trell forstås som en hypotetisk situasjon og kritikk av Hobbes' menneskesyn i forlengelse av innvendingen i Jena-skriftene.

Tolkes Hegel i sammenheng med Hobbes er det nødvendig å påpeke at begge vil hevde at det er en kamp på liv og død og at det er bare ved å sette livet på spill at friheten kan bli bekreftet.¹³ I denne tolkningen er det to viktige forskjeller å fremheve. For det første er friheten hos Hobbes allerede til stede før og under kampen, mens hos Hegel blir friheten først bekreftet i kampen. For det andre er Hobbes' kamp om materiell eller fysisk selvhevdelse og en kamp om materiell eller fysisk overlevelse (oppretholdelse). For Hegel er kampen derimot en kamp om anerkjennelse. Det innebærer samtidig, tross for at det er en kamp på liv og død, at døden ikke er en utvei. For hvis den ene dør er ingenting (anerkjennelse) oppnådd. I den forstand at det som virkelig søkes i denne kampen er den andres anerkjennelse, og ikke hans død eller materiell overlevelse. Blir den andre drept, så er det nettopp ingen mulighet for anerkjennelse (Williams 1997: 61).

I og med at døden ikke er en utvei, så oppstår det et forhold der den ene (herren) tar (og får) makten over den andre (trellen). Trellen har ikke satt livet på spill til siste slutt, og er den beseirende part. Til forskjell fra herren har ikke trellen godtatt prinsippet om å seire eller dø. Med andre ord har trellen foretrukket trelldommen fremfor døden, og godtatt livet som trell og slik livet blir gitt fra herren (Kojève 1996: 22). Herren er på sin side kun herre på grunn av at trellen nettopp anerkjenner han som herre. Samtidig har herren vist, gjennom kampen, at trellen kun gjelder som noe negativt for han. Dette negative forholdet består i at herren forholder seg til trellen på samme måte som herren forholder seg til tingen. Men forskjellen mellom herrens relasjon til tingen og trellen består i at herren forholder seg til tingen middelbart gjennom trellen. Herren har kun skjøvet trellen mellom seg selv og tingen. Følgelig befinner herren seg på samme nivå i forhold til tingen som før kampen. Herrens selvbevissthet fortsetter som begjær og nytelse etter tingen. Trellen derimot forholder seg til

13. Hobbes (1996) argumenter for at den eneste 'rasjonelle' måten å sikre menneskets trygghet på er å opprette en kontrakt som tilskriver all makt til en Leviathan og dermed oppgi sin opprinnelige frihet. Når det gjelder kamp på liv og død hevder Hobbes: "...if any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their End, (which is principally their owne conservation, and sometimes their delectation only,) endeavour to destroy, or to subdue one an other" (Hobbes 1996: 87). Hegel hevder: "Forholdet mellom de to selvbevisstheter er altså bestemt på en slik måte at de *bekrefter* seg selv og hverandre gjennom kampen på liv og død. - De må gå inn i denne kamp, for de må heve sin visshet om å *være for seg* opp til å bli sannhet, i den andre og i dem selv. Og det er bare ved å sette livet på spill at friheten blir bekreftet ..." (Hegel 2009: 120 [144]).

tingene på en ny måte, i form av å bearbeide gjenstander for herren. Av den grunn kan trellden sies å ha oppnådd en viss form for selvstendighet, og en mer stabil selvbevissthet fordi den ikke er drevet av samme begjær. (Hegel 2009: 121 [146-7]).

I forbindelse med etableringen av herredømme og trelldom er det nødvendig å fremheve en viktig forskjell mellom Hobbes' og Hegels menneskesyn. For Hobbes ser det ut til at det eksisterer en konstant drivkraft og begjær i ethvert menneske om å sikre overlevelse på alle mulige måter. Selv om man oppgir sin egen frihet i form av opprettelsen av en Leviathan, så er fortsatt begjær etter overlevelse, selvhevdelse og selvtilstrekkelighet et grunnleggende trekk ved det å være menneske. Hegel kan derimot tolkes dit at begjæret etter anerkjennelse ikke har en like grunnleggende rolle. For trellden gir nettopp opp, og godtar fangenskapet og trelldommen. Dermed ser det ut til at trellden modifierer sitt eget begjær etter selvtilstrekkelighet og sikkerhet (Wood 1990: 87).

Hegels poeng er herren og trellden forstår seg selv i kraft av relasjonen som herre og trelldom, og denne relasjonen er en ensidig form for anerkjennelse der herren ikke anerkjenner, men kun blir anerkjent. I tillegg er denne anerkjennelsen lite verdt for herren, nettopp fordi trellden er en trelldom og dermed rangeres "lavere". Hegels anliggende med herre-trelldom dialektikken er å vise at selv om herren tilsynelatende seirer, så er denne suksessen kun en illusjon. For det "herren gjør mot den andre, gjør han også mot seg selv og at hva trellden gjør mot seg selv, gjør han også mot den andre" (Hegel 2009: 122 [147]). Samtidig ser det ut til at trellden kommer "seirende" ut av forholdet ved at trellden, gjennom arbeidet, øker sin refleksjon og finner seg selv i tingen og dermed gir egen mening. Med Charles Taylors ord ser det ut til at "... the slave ... gradually turns the table" ved å overskride sine opprinnelige grenser og blir seg bevisst på sine evner til å omdanne ting ved hjelp av tenkning (Taylor 1975: 157).

Herre-trelldom dialektikk kan forstås dit at dannelsen av selvbevisstheten ikke er et privat anliggende, men selvbevisstheten formes gjennom en sosial prosess og samspillet med den andre. Samtidig kan Hegel tolkes dit at det finnes ulike grader av selvbevissthet. Herrens selvbevissthet befinner seg på et begjærende nivå, og selv om trelldoms status er lavere enn herrens så har han oppnådd en mer stabil selvbevissthet. Til forskjell fra herrens og trelldoms "lavere" former for selvbevissthet, vil Hegel hevde at den høyeste formen er avhengig av gjensidig anerkjennelse. Det vil ifølge Hegel si "et *Jeg* som er et *Vi*, et *Vi* som er et *Jeg*" (Hegel 2009: 117 [140]). Med andre ord å bli anerkjent, samtidig som man anerkjenner.

Ved å rette fokus mot en mangelfull anerkjennelse, så kan Hegels herre-trell dialektikk sies å vise hvorfor anerkjennelsen nødvendigvis må være gjensidig for å være vellykket. Og dermed kan herre-trell dialektikken sies å både rimeliggjøre Honneths vektlegging av gjensidighet og i større grad vise anerkjennelsens *grunnleggende* rolle for å utvikle selvforhold. Tross for at forholdet mellom herre og trell ikke direkte belyser alle anerkjennelsesrelasjoner, er det mulig å generalisere Hegels tese til å også gjelde i andre mellommenneskelige relasjoner. For eksempel når det gjelder nære relasjoner og relasjoner på gruppenivå i ulike samfunnsdeler og institusjoner.

Kjærlighet som anerkjennelse

Før jeg nærmer meg kjærlighet som anerkjennelse er det nødvendig å trekke frem et fellestrekk ved Honneths tre former for anerkjennelse: Det å bli anerkjent styrker menneskets praktiske selvforholdet enten i form av selvtillit, selvrespekt eller selvaktelse. Og tross dette fokuset på anerkjennelsens innvirkning på individets selvforhold, så består anerkjennelsen samtidig i en desentrering og overskridelse av egenkjærlighet. For anerkjennelse ”udstyrer adressaten med den moralske autoritet til at råde over ens egen person, for så vidt som man selv anser sig som forpliktet til at utføre eller unnlade bestemte typer handlinger”, og ved å tillegge den som blir anerkjent en moralsk autoritet over seg selv, blir man ”samtidig motiveret til i fremtiden at behandle ham i overensstemmelse med hans verdi” (Honneth 2003b: 112). I Honneths anerkjennelsesteori ligger det dermed en indre tvang om forpliktelse overfor den andre. Og denne forpliktelsen tar ulik form i kjærlighet, rett og solidaritet som anerkjennelse.

For Honneth er kjærlighet den grunnleggende anerkjennelsesformen. Kjærlighet som anerkjennelse kommer til uttrykk i intimssfæren, og bærer preg av affekt og emosjonelle bånd. Det som kjennetegner kjærlighetsforhold er ”alle primære relasjoner som består av sterke følelsesmessige bindinger mellom personer etter mønster av erotiske parforhold, vennskap og relasjoner mellom barn og foreldre” (Honneth 2008a: 104). Med andre ord er ikke kjærlighet et snevert begrep som kun forstås som en erotisk og seksuell relasjon, men Honneths forståelse av kjærlighet omfatter i tillegg andre nære relasjoner i form av vennskap og familieforhold. Gjennom kjærlighet blir individets unike verdi, dets særegne behov og ønsker anerkjent. Her er omsorg og omtanke for medmennesker sentralt, og

kjærlighetsrelasjoner er forankret i affektive og emosjonelle forhold mellom individer. I *Kamp om anerkjennelse* hevder Honneth at kjærlighet som anerkjennelse først og fremst kommer til uttrykk i familien, samtidig som familien er forankret i kjærlighetsrelasjonen. Denne forståelsen av familien og kjærlighet er i stor grad i overensstemmelse med Hegels forståelse av kjærlighet, samtidig som Honneth påpeker at Hegel tilpasser kjærlighetsforholdet til å gjelde datidens kjernefamilie og ”den tidligromantiske oppvurderingen av følelsesbindinger mellom kjønnene” (Honneth 2008a: 104).

Kjernen i Honneths forståelse av Hegels kjærlighetsbegrep er påstanden om kjærlighet som ”det å være seg selv i en fremmed” (Honneth 2008a: 104).¹⁴ Denne påstanden innebærer at individets selvstendighet (å være seg selv) er avhengig av den andre. Dette synes å være en motsigelse, men avhengigheten må forstås dit at man gjennom å være seg selv i den andre, så bekreftes individets særegne behov og følelser. Negativt formulert: uten kjærlighet (det å ikke kunne være seg selv i en fremmed) så blir ikke behovene eller følelsene bekreftet. For gjennom andres bekreftelse av ens særegne behov og følelser, så blir samtidig individets selvstendighet sett og bekreftet. Kjærlighetens affektive karakter består i at ”behov og affekter kan i en viss forstand bare ’bekreftes’ gjennom å bli direkte tilfredsstilt eller gjengjeldt” (Honneth 2008a: 104). Kjærligheten må dermed sies å bestå i en direkte og affektiv forbindelse, fremfor en kognitiv karakter. Med andre ord er kjærlighet en konkret og følelsesmessig anerkjennelse av hverandre.

På grunn av kjærlighetens affektive kjennetegn, og balansen mellom selvstendighet og avhengighet av den andre, er denne formen for anerkjennelse en sårbar relasjon. Til tross for denne sårbarheten står kjærlighet, ifølge Honneth, i en særegen posisjon. Den skiller seg fra andre anerkjennelsesformer ved at kjærlighetsrelasjoner utgjør *fundamentet* for individets mulighet til å realisere seg selv. Dette grunnleggende aspektet kommer til uttrykk ved at kjærlighet både er (1) den første formen for anerkjennelse et menneske møter, gjennom relasjonen mellom mor¹⁵ og (sped)barn, og (2) kjærlighet utgjør grunnlaget for å etablere nye relasjoner. Ifølge Honneth er kjærlighetsrelasjonen spesiell nettopp fordi den danner forutsetningen for overhodet å knytte intersubjektive bånd på en selvstendig måte (Honneth

14. Se for eksempel Hegels *System of Ethical Life*: ”The nullification of their own form is mutual but not absolutely alike; each intuitively him/herself in the other, though as a stranger, and this is *love*” (1979: 110).

15. Med ”mor” siktes det til en omsorgsperson, og ikke nødvendigvis den biologiske moren fremfor for eksempel faren eller annen (primær) omsorgsperson.

2008a: 107-14).

Når det gjelder kjærlighet som den første formen for anerkjennelse som mennesket møter, så bygger Honneths forståelse på perspektiver fra objektrelasjonsteorien i utviklingspsykologien. Her er særlig Daniel Stern, Donald W. Winnicott og Jessica Benjamin sentrale for Honneths analyse av relasjonen mellom mor og spedbarn. Jeg skal ikke drøfte objektrelasjonsteorien i stor grad, men for å påpeke kjærlighetens grunnleggende rolle i Honneths teori mener jeg det er nødvendig å trekke frem et vesentlig aspekt fra Winnicott: ”evnen til å være alene”. Denne evnen til å være alene kan bidra til å klargjøre Hegels begrep om å være seg selv i en fremmed, samtidig som den viser kjærlighetens balansegang mellom avhengighet og uavhengighet. I denne sammenhengen er det i tillegg nødvendig å klargjøre hvorfor jeg i stor grad ser bort i fra Honneths problematisering og lesning av Mead. Grunnen er at Honneth påpeker i etterordet til den norske utgaven av *Kamp om anerkjennelse*, at han har fjernet seg fra Mead sosialpsykologi.¹⁶ Honneths begrunnelse er at han tviler på at Meads teori egentlig kan bidra til anerkjennelsesteorien (Honneth 2008a: 228). Denne tvilen baserer seg på at Mead har en intrasubjektiv fremfor intersubjektiv tilnærming til menneskets identitetsdannelse. I stedet drøfter og videreutvikler Honneth i større grad Winnicotts resultater fra studier med spedbarn.

Objektrelasjonsteorien forsøker å klargjøre mulighetene for positive relasjoner til andre mennesker (Honneth 2008a: 105). Kontakten mellom personer må forstås som verdifull i seg selv, og dette tydeliggjøres ved at barnets utviklingsprosess skjer i samhandlingen, eller relasjonen, mellom mor og barn. Utfordringen for objektrelasjonsteorien er å ”forklare hvordan vellykkede affektive kjærlighetsbindinger er avhengige av barnets tidlige ervervede evne til å balansere mellom symbiose og selvhevdelse” (Honneth 2008a: 106-107). Menneskelivet begynner med symbiose i den forstand at det (udifferensierte) intersubjektive forholdet mellom mor og barn utgjør en enhet bestående av morens omsorg og barnets atferd. Med andre ord er barnet i de tidlige leveår så avhengig av morsomsorgen at moren vil ”oppleve barnets hjelpeløshet som en mangel ved sin egen situasjon fordi hun har identifisert seg projektivt med barnet under svangerskapet, og ... hun lærer å tilpasse sin omsorg og pleie til barnets behov, som hun selv kan føle” (Honneth 2008a: 108). Samtidig kan ikke barnet i

16. Etterordet er oversettelse av Honneths artikkel ”Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions” i *Inquiry*, 2002, bd. 45, nr. 4, s. 499-519. Honneths artikkel er et svar til C-G. Heidegren, H. Ikäheimo, A. Laitinen og A. Kauppinen som har bidratt med egne artikler i samme tidsskrift.

det første leveår sies å være i stand til å skille mellom seg selv og den andre. Dermed utgjør barnet og moren en enhet preget av et gjensidig forhold mellom partene, i den forstand at mor og barn må forstås som en enhet som kun kan ta slutt idet begge oppnår uavhengighet.

Denne løsrivelsen mellom mor og barn spiller en betydelig rolle, for det er gjennom fraværet av moren at barnet opplever sin avhengighet av morens kjærlighet. Med andre ord blir barnet seg bevisst om at moren er en annen person som eksisterer uavhengig av seg selv, samtidig som barnet knytter affektiv kontakt med objekter i omverden ("overgangsobjektet"). Honneths måte å forstå løsrivelsesprosessen viser hvorfor objektrelasjonsteorien belyser kjærlighet som en anerkjennelsesform. For gjennom overgangen fra "symbiose" til selvstendighet utvikler barnet en evne til å være alene. Winnicott hevder at barnets evne til å være alene er avhengig av tillit til at morens kjærlighet og hengivenhet vil vedvare. Tryggheten og vissheten om morens stadige kjærlighet og omsorg muliggjør barnets evne til å være alene og knytte nye bånd (Honneth 2008a: 110-3). Honneth hevder at barnet "gjennom å være trygg på morens kjærlighet utvikler en tillit til seg selv som gjør det mulig for [barnet] å være alene med seg selv uten bekymringer" (2008a: 113).

Denne formen for selvtillit som barnet utvikler gjennom kjærlighet kan på samme måte finne sted i voksen alder. I den forstand at selvtillit oppnås gjennom opplevelsen av en uavhengig persons kjærlighet til nettopp deg. Jeg blir trygg på meg selv og omverden idet noen viser at jeg betyr noe (fordi jeg er den jeg er). Med andre ord så gjør følelsesmessige bindinger mellom mennesker, for eksempel vennskap, det mulig å "forholde seg til hverandre på en avslappet og situasjonsuavhengig måte" (Honneth 2008a: 113).

Denne tilnærmingen til kjærlighet som anerkjennelse kommer også til uttrykk i Hegels begrep om "å være seg selv i en fremmed". For gjennom å bli anerkjent som den man er, i en kjærlighetsrelasjon til en annen, så oppnår man tillit til seg selv og omverden som igjen muliggjør å knytte andre intersubjektive bånd. Med andre ord er det spenningen mellom "selvhevdelse" og avhengighet av den andre som sammen former menneskets selvtillit. Honneth forankrer dermed menneskets *mulighet* for positiv identitetsdannelse og selvtillit i kjærlighet. Denne anerkjennelsesformen kommer til uttrykk gjennom affektive og følelsesmessige handlinger som er rettet mot ett individ. Samtidig er kjærlighetsrelasjonene særegne, på den måten at individene bekrefter hverandre og dermed gir uttrykk for at akkurat du betyr noe for meg. Av den grunn kommer kjærlighet til uttrykk mellom personer som står

hverandre nær, det vil si i intimsfæren, og særlig i familierelasjoner.

Når det gjelder familien kan Honneth tolkes dit at han har foretatt en vending. Vendingen består i at Honneth i *Kamp om anerkjennelse* primært forankrer familien i kjærlighet som anerkjennelse, men i "Between Justice and affection" (2007) argumenter Honneth i tillegg for at en rettslig form for anerkjennelse må være til stede.

Oppfatningen av familien har gjennom historien endret seg: fra å være et offentlig anliggende og institusjon, har familien "frigjort" seg gjennom en "privatisering" i form av en tilbaketredelse fra offentligheten.¹⁷ Gjennom privatiseringen baserer familien i større grad på følelser, og følgelig er familiens grunnlag skjørt ("fragile") og utsatt for oppløsning (Honneth 2007d: 147-8). Familiens skjørhet kommer til uttrykk ved at følelsene er uavhengige av en "intensjonal kontroll", og dette kan statistisk bekreftes av blant annet økende antall skilsmisser og vold i nære relasjoner. Av den grunn tar Honneth til ordet for å kombinere det hegelianske følelsesaspektet i familien med en kantiansk tilnærming. Denne vendingen innebærer at familien i tillegg til å være forankret i emosjonelle bånd og kjærlighet, også bør være basert på individets rettigheter: Honneth skriver: "We can therefore infer provisionally that the family represents a social sphere in which both moral orientations continually collide: on the one hand, family members have to be able to recognize one another as legal persons, because it is only in this way that they can protect their personal integrity; on the other hand, they have to reciprocally recognize one another as unique subjects whose individual well-being deserves special attention and care" (Honneth 2007d: 155).

Selv om Honneth dermed har foretatt en vending i synet på familiens grunnlag, så utgjør kjærlighet som anerkjennelse *fundamentet* for å kunne utvikle et positivt selvforhold, selvtillit, og dermed skape nye relasjoner. Kjærlighet må forstås både som en anerkjennelse med affektiv og emosjonell karakter, og som en forutsetning for de andre formene for anerkjennelse.

Rett som anerkjennelse

Den andre formen for anerkjennelse er rettslig. Rettens anerkjennelsesform omhandler en *kognitiv* anerkjennelse av den andre som et menneske med like personsegenskaper. Det vil si

17. Familien er privat i den forstand at man ikke lenger er like avhengig av sosiale og økonomiske forventninger, samtidig som (den moderne) familien primært er grunnlagt på følelser.

at denne anerkjennelsesformen ”dreier seg om den allmenne egenskapen som overhodet gjør et menneske til en person” (Honneth 2008a: 122). Honneths begrep om person er i denne sammenheng tilknyttet rettslige egenskaper som er likeberettigede for alle medlemmer av (retts)felleskapet. Ifølge Honneth oppnår man status som person idet man forholder seg anerkjennende til andre rettssubjekter og handler i overensstemmelse med samme lov. Rett som anerkjennelse innebærer dermed at et menneske blir anerkjent som en rettsperson og tilskrevet like rettigheter og likt moralsk ansvar som ethvert annet medlem av samfunnet. Denne formen for anerkjennelse er påvirket av en kantiansk tilnærming fremfor en hegeliansk, og omhandler på den ene siden individet som rettsperson, og på den andre siden individet som moralsk autonom. Følgelig skiller rettens anerkjennelsesform seg fra kjærlighet ved at det ikke er individets unike identitet som blir anerkjent og bekreftet, men individets *status* som rettsperson.

Å bli anerkjent som en person med rettsstatus innebærer på den ene siden at det er en kognitiv og fornuftbasert form for anerkjennelse, fordi de gjeldende rettighetene er forankret i begrunnelse og en rasjonell enighet. På den andre siden er anerkjennelsen allmenn fordi den ikke er spesielt rettet mot hvem man er, men den kjennetegnes av at man nettopp er en person og tilhører et fellesskap. Dermed kan forskjellen mellom identitet og status sies å være avgjørende, i den forstand at rettens anerkjennelse skiller seg fundamentalt fra kjærlighet som anerkjennelse. Rettens anerkjennelse har dermed løsrevet seg fra kjærlighetens partikulære, emosjonelle og affektive karakter. Det er ikke det særegne ved individet som er vesentlig, men egenskaper som er felles for alle personer. For eksempel kan en rettslig anerkjennelse innebære at alle individer får lik tilgang til de samme lovmessige relasjonene. Honneth trekker frem kampen om innføring av allmenn skoleplikt som eksempel, der målet i kampen ”var å gi den fremtidige voksne personen (og ikke barnet) det omfanget av kulturell dannelse som er nødvendig for å kunne utøve de statsborgerlige rettighetene på en likeverdig måte” (Honneth 2008a: 126). Til forskjell fra kjærlighetens partikulære aspekt, har rettslig anerkjennelse et universelt aspekt fordi rettighetene skal *gjelde for alle*.

Tross for denne fundamentale ulikheten må både kjærlighet og rett forstås som to former for det samme anerkjennelsesmønsteret. Likheten består i at begge formene er forankret i den grunnleggende mekanismen for gjensidig anerkjennelse (Honneth 2008a: 177). Det vil si at anerkjennelsesformene deler samme struktur i form av gjensidighet.

Honneth belyser denne likheten ved hjelp av Meads begrep om den generaliserte andre. For det er gjennom "den 'generaliserte andres' normative perspektiv [som] lærer oss å anerkjenne de andre medlemme 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 bli sosialt oppfylt" (Honneth 2008a: 117). Den "generaliserte andres normative perspektiv" må forstås som fellesskapets normative perspektiv. Meads poeng er at individet må ta i betraktning andre individers holdninger og perspektiver, for deretter å generalisere disse individuelle perspektivene som et uttrykk for hele fellesskapets normative perspektiv. Det er gjennom å ta del i dette perspektivet at individet selv kan tilhøre og bli anerkjent av det organiserte fellesskapet (Mead 1962: 154-6). Honneth fremhever at Mead ikke tar sikte på å redegjøre for begrunnelsen eller hvilke rettigheter som tilkommer individene, men Mead viser den rettslige anerkjennelsen gjennom forholdet "hvor alter og ego anerkjenner hverandre gjensidig som rettssubjekter fordi de har en felles erkjennelse av de sosiale normene som på en legitim måte fordeler rettigheter og plikter innenfor fellesskapet" (Honneth 2008a: 118). Meads teori kan av den grunn forstås som en undersøkelse av rettens og anerkjennelsens logikk.

Det vesentlige for både Mead og Honneth er å påvise at rettsforholdet er forankret i en gjensidig anerkjennelse mellom det enkelte individ og (medlemmene av) samfunnet. Her kommer sammenhengen mellom retten og anerkjennelse til uttrykk, for det er gjennom å betrakte den generaliserte andres normative perspektiv, det vil si hvilke normative forpliktelser som ligger til grunn i et gitt samfunn, at man kan forstå seg selv som en rettsperson og deltaker i samfunnet. Dermed også selv bli erkjent og anerkjent som en person med rettsstatus. Av den grunn blir "[d]en rettslige anerkjennelsens sentrale spørsmål ... å fastlegge hvilken egenskap som konstituerer personen" og "hvilke evner subjektene respekterer gjensidig hos hverandre når de anerkjenner hverandre som rettspersoner" (Honneth 2008a: 122-3).

Det er særlig to egenskaper som synes å være gjeldende i anerkjennelsen av hverandre som rettspersoner. Den første er autonomi, og den andre er moralsk tilregnelighet. Det er på grunn av disse egenskapene at et menneske kan bli respektert og rettslig anerkjent. Disse to egenskapene ved rettspersonen synes samtidig å flyte sammen ved at rettslig anerkjennelse innebærer at personer blir anerkjent som *moralsk autonome*. Følgelig utgjør rettens begrensninger en moralsk frihet fordi den sikrer individets rettigheter og dermed også legger

til grunn individets moralske tilregnelighet. I sin teori om samfunnspakten og det borgerlige samfunn har Rousseau tilsvarende poeng: ”Utover det som er sagt om fordelene i det borgerlige samfunn, kunne vi legge til at den gir menneskene den moralske frihet” (Rousseau 2001: 21-2). Personens moralske autonomi må forstås dit at mennesket blir (moralisk) fritt i kraft av å handle i samsvar med ”en lov han har gitt seg selv” (Rousseau 2001: 22). Dette kan tolkes dit at man gjennom å anerkjenne den generaliserte andres rettsfellesskap, det vil si Rousseaus allmennvilje¹⁸, så anerkjenner og godtar man samtidig retten og dermed gir rettsfellesskapet legitimitet (og man følger en lov man har gitt seg selv). Rettsfellesskapets legitimitet er, ifølge Honneth, dermed ”avhengig av ideen om rasjonell enighet mellom likeberettigede individer, og følgelig er den basert på antagelsen om at alle dets medlemmer er moralisk tilregnelige” (Honneth 2008a: 123).

Honneth gir her svar på sin negative tilnærming til anerkjennelsens normativitet: Hvilke normative forventninger har personer til samfunnet og rettsfellesskapet? Forventningen består i å bli tilegnet de samme rettighetene og moralske forpliktelsene som alle likeverdige medlemmer av samfunnet. Det vil si: få like muligheter og forpliktelser, og bli anerkjent som moralisk tilregnelig. Det vesentlige i denne rettslige formen for anerkjennelse er at den har et universelt aspekt og ikke kan graderes, samtidig som det dreier seg om å vise *respekt* overfor mennesker som i kraft av å være en person gir opphav til ”den allmenne egenskapen”. Denne anerkjennelsen innebærer at rettspersonen respekteres både i henhold til sin ”abstrakte evne til å orientere seg ut fra moralske normer” og på grunn av ”den konkrete egenskapen at det fortjener en levestandard som er tilstrekkelig til å kunne orientere seg moralisk” (Honneth 2008a: 127). Altså handler den rettslige anerkjennelsen ikke kun om å bli respektert, men også å bli sosialt integrert i en felles moral og i et rettsfellesskap.

Jean-Philippe Deranty (2009) påpeker en betydelig forskjell mellom Meads og Hegels teorier. Denne forskjellen tar Honneth høyde for i sin egen teori om anerkjennelse, og den belyser på den ene siden et problem med Meads intrasubjektive posisjon og på den andre siden den sosiale viktigheten av å bli anerkjent rettslig. Både Mead og Hegel hevder, ifølge Honneth, at rettspersonene anerkjenner hverandre gjensidig som moralisk tilregnelige og autonome personer når de adlyder den samme loven (Honneth 2008a: 119). Forskjellen består

18. Mead henviser til Rousseaus begrep om allmennviljen (i *Samfunnspakten*), og hevder: ”The assumption there is of a society in which the individual maintains himself as a citizen only to the degree that he recognises the rights of everyone else to belong to the same community” (Mead 1962: 286).

i at den rettslige anerkjennelsen og retten (loven) hos Hegel, og ikke hos Mead, blir et medium for sosial integrasjon (Deranty 2009: 295-6). Dette sosiale medium blir hos Mead kun et indirekte resultat på grunn av at subjektene forholder seg til den samme generaliserte andre. Hegel ønsker derimot å vise at rettens anerkjennelsesform tar del i sosial integrasjon på den måten at en rettslig og gjensidig anerkjennelse er nødvendig for menneskets frihet. I forlengelsen av Rousseaus begrep om moralsk frihet hevder Hegel at "den enkeltes individuelle autonomi er basert på en bestemt modus av gjensidig anerkjennelse som er nedfelt i den positive retten" (Honneth 2008a: 117). Honneth viderefører Hegels prosjekt om frihet og rettigheter som sosial integrasjon ved å argumentere for den rettslige anerkjennelsen som nødvendig for å overhodet oppnå selvrespekt som et positivt praktisk selvforhold.¹⁹

Når det gjelder fenomenet selvrespekt hevder Honneth at det er mulig å hente empirisk belegg i form av å iakttas dens negative side. Følgelig må man innta en indirekte innstilling til fenomenet selvrespekt gjennom å iakttas konsekvensene av manglende rettslig anerkjennelse og når personer lider under mangelen på selvrespekt (Honneth 2008a: 130). Et eksempel er borgerrettsbevegelsen på 1950- og 1960-tallet i USA som språkliggjorde "den rettslige anerkjennelsens psykiske betydning for selvrespekten hos ekskluderte kollektiver" (Honneth 2008a: 130). Honneths poeng er at nektelse av rettigheter fører til sosial ekskludering og tap av selvrespekt. Manglende selvrespekt henviser til at man ikke kan tilegne seg et positivt praktisk selvforhold der man betrakter seg selv som en moralsk tilregnelig person. Det grunnleggende i rettslig anerkjennelse består dermed i retten til rettigheter.

Denne negative tilnærmingen viser at individenes moralske sosialisering og moralske integrasjon i et samfunn er avhengig av en gjensidig rettslig anerkjennelse. På den positive siden så innebærer rettighetenes offentlige karakter at man "kan utvikle selvrespekt", samtidig som "rettighetene har offentlig karakter fordi de bemyndiger rettighetsinnehaverne til å handle på en måte som interaksjonspartnerne kan oppfatte" (Honneth 2008a: 129). Idet man får muligheten til å kreve sin rett, så får den enkelte "et symbolsk uttrykksmiddel hvis sosiale virkning stadig kan forsikre subjektet om at det finner allmenn anerkjennelse som

19. Det er nødvendig å påpeke at denne tolkningen av Mead ikke er entydig. Tross for forskjellen til Hegel og ønsket om å vise den rettslige anerkjennelsens logikk, hevder Mead: "Ettersom det å besitte individuelle rettigheter betyr å kunne fremsette sosialt aksepterte krav, kan det enkelte subjektet dermed på en legitim måte bli seg bevisst at det nyter respekt fra alle andre" (Honneth 2008a: 129). Dermed kan Meads teori om den generaliserte andre også tolkes dit at den (indirekte) bidrar til en sosial integrasjon i form av å kunne yte og nyte gjensidig respekt.

moralsk tilregnelig person” (Honneth 2008a: 129). Rettslig anerkjennelse bidrar dermed til at de anerkjente kan betrakte seg som likeverdige, som moralsk autonome og at alle innehar egenskaper som er nødvendig for å delta i et rettsfellesskap. Med andre ord respektere seg selv og sin moralske autonomi i form av muligheter og moralske forplikter, og dermed bli sosialt integrert i et fellesskap som likeverdige moralske deltakere.

Solidaritet som anerkjennelse

Den tredje formen for anerkjennelse er solidaritet. Begrepet om solidaritet er flertydig, men solidaritet henviser i denne sammenhengen til en *sosial verdsettelse og aktelse*. Å bli sosialt verdsatt gjør det mulig for subjektet å ”forholde seg positivt til sine konkrete egenskaper og ferdigheter” (Honneth 2008a: 130). Følgelig må solidaritet som anerkjennelse forstås som nødvendig for subjektets selvverdsetting, fordi anseelsen fra den andre gjør det mulig å oppnå et positivt praktisk selvforhold til sine egne egenskaper. Samtidig innebærer dette at solidaritet er en anerkjennelse av subjektets *forskjeller* fra andre, fordi ”[e]n person kan nemlig bare føle seg ’verdifull’ hvis den vet at den anerkjennes for prestasjoner som den nettopp ikke deler med andre” (Honneth 2008a: 134).

Med sosial versetting sikter Honneth dermed til en anerkjennelse av subjektets spesielle egenskaper som nyttige og verdifulle for samfunnet (Honneth 2008a: 131). Solidaritet skiller seg fra rettslig anerkjennelse ved at den er partikulær, i form av å være rettet mot subjektets *spesielle* egenskaper. I tillegg skiller solidaritet seg fra kjærlighet i form av å ikke være en affektiv og ”ubetinget” anerkjennelse av individet i seg selv, men en anerkjennelse av subjektets ferdigheter og deltakelse i samfunnet. Følgelig er sosial verdsetting en evnemessig anerkjennelse, der subjektet har ”gjort seg fortjent” til anseelsen. Solidaritet må av den grunn både forstås som kognitiv og emosjonell form for anerkjennelse. Den kan forstås som emosjonell på den måten at det er subjektets særegne egenskaper som blir anerkjent, og dermed må den anerkjennende part delta følelsesmessig i den andre for å gjøre han eller hun synlig. Solidaritet er kognitiv i den grad man vurderer verdsettelsen ut ifra fra en samfunnsmessig standard og felles verdihorisont.

Solidaritets kognitive dimensjon skiller seg fra rettens ”kognitive respekt” i den forstand at man ikke blir anerkjent i forhold til rettslige standarder, men i forhold til ”en sosial livssammenheng hvor deltagerne danner et verdifellesskap i kraft av å orientere seg

mot felles mål” (Honneth 2008a: 131). Av den grunn er solidaritet som anerkjennelse avhengig av å ta utgangspunkt i en felles verdihorisont. På den måten at sosial anseelse måles opp mot i hvilken grad han eller hun bidrar til ”å realisere samfunnets abstrakte mål”. Følgelig må verdihorisonten eller verdifellesskapet forstås dit at det både er ”åpen for ulike former for selvrealisering og [tjener] som et overgripende system for verdsetting” (Honneth 2008a: 135). I likhet med rettslig anerkjennelse, fører verdihorisonten til at solidaritet er historisk variabel. For hvilke egenskaper og evner som verdsettes varier i henhold til hva som betraktes som nyttig (verdiorden) og hvilke personlighetsidealer som ligger til grunn i et gitt verdifellesskap. Med andre ord er relasjoner mellom subjekter i samfunnet forankret i en felles verdihorisont som muliggjør å verdsette, fremheve og vurdere andre samfunnsmedlemmer i forhold til en verdiorden som rangerer egenskaper og evner i overensstemmelse med fellesskapets mål. Av den grunn knytter Honneths denne anerkjennelsesformen til sosial prestisje og ære.

Det vesentlige er at denne anerkjennelsesformen gjør det mulig å uttrykke forskjeller mellom subjekter, samtidig som forskjellene blir verdsatt i en gjensidig intersubjektiv relasjon. En solidarisk anerkjennelse fører dermed også til at man kan verdsette seg selv som et likeverdig medlem av et fellesskap, men med ulike (og spesielle) egenskaper og talenter. Følgelig gir solidaritet en følelse av at man bidrar positivt til fellesskapet.

Solidaritet som anerkjennelse kan hittil fremstå som en asymmetrisk rangering, ut ifra en verdiorden, av mennesker og deres egenskaper i forhold til hverandre. Følgelig kan solidaritet som anerkjennelse tolkes dit at den (1) fremmer en anerkjennelse og sosial ære for den øvre del, men samtidig (2) fører til en nedvurdering av de som tilhører nedre del av rangeringen, og dermed frembringer en form for krenkelse. Denne tolkningen er utilfredsstillende med tanke på to forutsetninger: For det første forutsetter solidaritet at man *gjensidig* verdsetter hverandre, og følgelig tar interaksjonspartnerene del i den samme verdihorisonten og fellesskapet. Med andre ord deler man oppfatningen om hvilke evner og egenskaper som er verdifulle for å oppnå samfunnets ”abstrakte mål”. For det andre er solidaritet en *symmetrisk* verdsettelse, på den måten at solidaritet henviser til en anerkjennelse av subjektet og dets egenskaper som betydningsfulle for en felles praksis (Honneth 2003d: 151). Med andre ord tar subjektene ”del i hverandres livsbaner fordi de verdsetter hverandre symmetrisk” (Honneth 2008a: 137). Likevel er det tydelig at solidaritet

innebærer en viss form for rangering, fordi det er forskjellene som anerkjennes. For uten positivt fokus på de egenskapene og evnene som gjør han eller hun anerkjennes fra den andre, vil nettopp ikke subjektet i samme grad kunne føle seg verdifull. Med andre ord fører solidaritet til at subjektet ”i kraft af sine egne præstationer og evner [kan] se sig selv som værdifuld for samfundet”, men uten at dette fører til et lagdelt samfunn (Honneth 2003d: 151).

Solidaritet som anerkjennelse står i kontrast til misaktelse og nedverdiggelse. Der forskjellen nettopp består i at solidaritet fører til at enhver persons egne evner og deltakelse i samfunnet blir synliggjort og respektert. Mens krenkelse i form av misaktelse bryter med relasjonens gjensidighet og subjektets evner blir sett på som mindreverdige. Misaktelse står i et negativt forhold til solidaritet, og innebærer dermed en evnemessig krenkelse, og fører dermed til en asymmetrisk derangering av den krenkede. Følgene av krenkelsen er at subjektet ikke i samme grad kan utvikle et ubrutt positivt selvforhold.

Avslutningsvis er det nødvendig å kort oppsummere de tre ulike formene for anerkjennelse. Honneths hovedpoeng er at anerkjennelse er nødvendig for selvrealisering og utviklingen av et positivt, praktisk selvforhold. Anerkjennelse er dermed nødvendig for å forstå seg selv som menneske. For å oppnå et positivt selvforhold og dermed kunne realisere seg selv, må mennesket anerkjennes med (1) kjærlighet, (2) rettslig anerkjennelse, og (3) solidaritet. Gjennom kjærlighet blir individets unike verdi og særegne behov anerkjent. Denne formen er nødvendig for å sikre individets tillit til seg selv og omverden. Rettens anerkjennelsesform innebærer anerkjennelse av allmenne egenskaper som gjør mennesket til en rettsperson. Med andre ord sikre personens rettigheter og dermed moralske autonomi. Solidaritet er en evnemessig anerkjennelse, og muliggjør selvverdsetting. De tre formene for anerkjennelse er ulike i den grad at de kommer til uttrykk i ulike sfærer: intimsfæren, rettssfæren og i et verdifelleskap. Og ved at de på ulike måter sikrer menneskets selvforhold.

Oppsummering: Honneths anerkjennelsesteori

Honneths anerkjennelsesteori tar sikte på å avdekke sosiale patologier. Følgelig kan anerkjennelsesteorien forstås som en samfunnskritikk, men samtidig overskrider Honneth det kritiske aspektet ved å grunnlegge en *normativ* samfunnssteori. Den normative kraften kommer til uttrykk gjennom anerkjennelsens tre former, og i tillegg i det *formale* begrep om

det gode liv ("sedelighetskonsept") som Honneth etablerer i siste kapittel av *Kamp om anerkjennelse* (2008a: 179-187). Honneths formale begrep om det gode liv antyder at anerkjennelse som kjærlighet, rett og solidaritet må forstås som intersubjektive relasjoner og mulighetsbetingelser for å sikre selvrealisering og autonomi. Honneth knytter dette til individets identitet, og: "Begrepet 'sedelighet' betegner nå totaliteten av de intersubjektive betingelsene som kan påvises å være nødvendige forutsetninger for individuell selvrealisering" (Honneth 2008a: 181).

Begrepet om det gode liv fremstår som noe uferdig, og jeg vil nøye meg med å påpeke at tross for begrepets formale karakter så gir Honneth med dette et svakt normativt innhold som ligger til grunn for et vellykket liv. Av den grunn kan Honneths teori tolkes i retning av en *svak* teleologisk moralteori. Denne påstanden kan føre til at teoriens normative kraft forankres i selvrealisering og sedelighetsbegrepet, fremfor anerkjennelse. Hardimon retter en slik type innvending ved å reise spørsmål om det er anerkjennelse eller selvrealisering som gjør det normative arbeidet i Honneths kritiske teori (1997: 54). Hardimons problem er relevant hvis man (1) først betrakter anerkjennelse som Honneths normative innhold og utgangspunkt, og (2) så ser anerkjennelse i lys av siste kapittel og tolker anerkjennelse som kun en forutsetning for det *primære* målet om selvrealisering. En slik tolkning av Honneth gjør innvendingen rimelig, fordi det normative innholdet ser ut til på den ene siden å ligge i anerkjennelse og på den andre siden ligge i sedelighetsbegrepet. Slik jeg tolker Honneth derimot, er Hardimons spørsmål feil formulert. Innvendingen hviler på en feiltolkning av Honneths begrep om anerkjennelse. Anerkjennelse og selvrealisering kan ikke adskilles på den måten Hardimons spørsmål legger opp til. Begrepet om anerkjennelse henviser både til en mulighetsbetingelse og en forpliktelse, fordi det er *i* anerkjennelsesrelasjoner mennesket kan realisere seg selv. Følgelig må individets identitet betraktes dit at den realiseres gjennom anerkjennelse. Av den grunn er skillet mellom selvrealisering og anerkjennelse som to uavhengige kategorier urimelig. Anerkjennelsesteoriens normative innhold kan dermed primært plasseres i både anerkjennelse og selvrealisering, der formene for anerkjennelse konstituerer individets praktiske selvforhold.

Del 2: Folkemord og ondskap

Første del av oppgaven er en eksegetisk undersøkelse av Honneths teori om anerkjennelse, og jeg har lagt vekt på Honneths negative utgangspunkt i moralsk urettferdighet og krenkelser. Denne delen setter fokus på fenomenet folkemord og ondskap, og kan leses som en forlengelse av Honneths negative utgangspunkt. Men på grunn av både forskjell i metodisk tilnærming og fenomenenes ekstremitet vil de to delene fremstå uavhengige av hverandre. For det første er denne delen i større grad "case"-orientert, og jeg vil basere undersøkelsen av fenomenet folkemord på andres teorier og empiriske arbeider. For det andre viser fenomenet folkemord de absolutt mest grusomme og forferdeligste handlinger mot mennesker, og det gir en innsikt i hva mennesker er i stand til å gjøre mot hverandre.

FNs "Konvensjon om forhindring og avstraffelse av forbrytelsen folkemord" definerer folkemord som "handling som er begått i den hensikt å ødelegge helt, eller delvis, en nasjonal, etnisk, rasemessig eller religiøs gruppe som sådan" (2008: 17). Som Raphael Lemkin påpeker er ikke masse mord et treffende navn på fenomenet folkemord, nettopp fordi folkemord er en forbrytelse med hensikt om å fullstendig ødelegge en gruppe på grunn av dens nasjonale, etniske, rasemessige eller religiøse tilhørighet (Lemkin 2008: 59-60). Følgelig sier begrepet folkemord noe om motivasjonen bak forbrytelsen: ofrene drepes fordi *de er slik de er*. Et annet kjennetegn ved folkemord er at det er en aktiv og en passiv part, og ofte en klar overgriper og et tydelig definert offer.

Fenomenet folkemord er et enormt forskningsfelt, og det er uoverkommelig å vurdere og ta for seg alle aspekter. Av den grunn har jeg begrenset meg til å drøfte Holocaust og folkemordet i Rwanda 1994. Disse to folkemordene representerer på hver sin måte en brutalitet og ekstremitet i omfang og metode. Samtidig berører de samfunnets skyggeside i form av å vise hva et velfungerende og effektivt byråkrati og kartlegging av ulike grupper kan brukes til. Det er samtidig interessant å stille de to folkemordene opp mot hverandre: Holocaust kan på den ene siden forstås som en representant for et industrielt masse mord, mens folkemordet i Rwanda representerer på den andre siden et svært effektivt folkemord begått ved hjelp av macheter og våpen ansikt til ansikt med ofre som ofte var tidligere venner eller familie.

I min fremstilling vil jeg reise spørsmål om hva som kan muliggjøre folkemord. Jeg vil fokusere på ulike tolkninger av folkemordene, og særlig legge vekt på følgende faktorer: (a)

Forhistorien, henholdsvis oppgjøret etter første verdenskrig og Rwandas kolonitid; (b) Ideologi; (c) Modernitetens rolle i Holocaust, og gruppedynamikken i Rwanda; (d) Nærhet og avstand. Ved å trekke frem disse faktorene vil jeg i del 3 drøfte hvorvidt Honneths teori om anerkjennelse er relevant for forståelsen av fenomenet folkemord. Med Honneths begreper ønsker jeg dermed undersøke hvordan en slik ”anerkjennelsesglemsel” kunne finne sted.

Holocaust

I *Rethinking the holocaust* hevder Yehuda Bauer at Holocaust er uten sidestykke i menneskets historie: ”the planned total murder of people was an *unprecedented* catastrophe in human civilization” (2002: 2; min markering). Med Holocaust sto verden overfor en ny type ondskap. Grenser for langt ondskapen kan gå ble sprengt, både når det gjelder omfang og overgriperenes metningspunkt. Millioner på millioner av mennesker ble drept og sendt til konsentrasjonsleire. Primo Levi, arrestert og sendt til Auschwitz, skildrer i *Hvis dette er et menneske* livet i konsentrasjonsleiren, og han beskriver seg selv:

Vi vet hvordan vi ser ut: Vi ser hverandre, og nå og da ser vi vårt eget speilbilde i rent vindusglass. Vi er latterlige og frastøtende. Kraniene våre er glattbarberte mandag og dekket av et tynt, brunlig og mugglignende lag lørdag. Ansiktene våre er opphovnede og gule, og alltid har vi sår som ikke vil gro; halsene våre er lange og knutete, som på ribbede høns. Klærne våre er utrolig skitne, flekkete av søle, blod og fett; buksene til Kandel når ham til midt på tykkleggene og blotter de knoklete, hårete anklene hans; jakken min henger ut over skuldrene mine som på en kleshenger av tre. Vi er fulle av lus, og vi klør ofte uhemmet; vi føler oss ydmyket ved å måtte be om å få gå til latrinen så ofte som vi må. Treskoene våre lager en uutholdelig støy, og de er dekket av tykke skorper dannet av lag på lag av søle og smøreolje. (Levi 1990: 140)

Levis beretninger fra Auschwitz er ikke bare viktige for å stadfeste hva som skjedde under Holocaust, men han besvarer også et vesentlig spørsmål om hva som skjer med mennesker som lever i fangenskap og under ekstreme forhold. For det første må fangene gjennom enorme (og uvirkelige) fysiske lidelser. I konsentrasjonsleirene var de fysiske lidelsene resultater av sykdommer, mangel på mat og underernæring, sanitærforhold som var uhygieniske og bidro til betennelser i sår, og alle fangene var utsatt for luseplage. I tillegg kommer den daglige mishandlingen og drapene. Følgelig var det en høy dødelighet. Samtidig som fangene nettopp ble transportert til konsentrasjonsleirene for å bli utryddet.

For det andre førte leirene til en stor psykisk påkjenning og lidelse. Leirene var preget av en total rettsløshet, fangene viste ofte ikke hvor de var, hvor lenge de skulle være der, og deres fremtid var ofte fullstendig uvisst. I tillegg førte de ekstreme forholdene til at flere fanger etablerte nye beskyttelsesmekanismer. Det var for eksempel tilfeller av økt egoisme og gruppeegoisme. Følelser som medlidenhet, empati, sorg eller redsler ble “stengt ute”, fangene ble “ufølsomme”. Til slutt mister man selvrespekten, og enhver hadde kun krefter til å ta vare på seg selv og måtte bruke alle midler for å kunne overleve.²⁰

Det ikke nødvendig å utdype ytterligere hva som skjer med mennesker som lever under så ekstreme forhold. Poenget er å påpeke at den ekstreme situasjon reduserer radikalt ethvert menneske både kroppslig og psykisk. For ofrene er det samtidig ingen tidligere hendelser som samsvarer med nazistenes ekstreme jødeforfølgelser, konsentrasjonsleirene og planen om Den endelige løsning. Av den grunn må møtet med det ekstreme ha sprengt fangenes erfaringsrammer. I denne sammenheng skriver Levi: ”Det er gått lang tid siden jeg holdt opp å forsøke å forstå. ... Dette kan utmerket godt være min siste dag, og med dette kammeret, gasskammeret som alle snakker om, hva kan jeg egentlig gjøre? Jeg kan like så godt lene meg mot veggen, lukke øynene og bare vente” (1990: 40).

Holocaust vitner om noen av de mest forferdeligste og onde handlinger i menneskets historie. Ifølge Zygmunt Bauman i *Moderniteten og Holocaust* er det også en av historiens dårligst forståtte hendelser. Dårligst forstått på den måten at man tenderer mot å fremstille Holocaust som noe fundamentalt særegent, og dermed noe som ikke kunne ha skjedd ”her” eller skje igjen. Det er særlig to måter å fremheve det enestående og distansere seg fra Holocaust. For det første å hevde at det var en abnormal situasjon og abnormale mennesker som utførte gjerningene. For det andre å argumentere for at Holocaust var et enkeltfenomen, uten noen form for sammenligning i jødernes og antisemittismens historie.

Det var vanlige tyskere som deltok i folkemordet på de europeiske jødene, og selv om folkemordet fremstår som enestående i både brutalitet og omfang er det samtidig noe normalt ved Holocaust. Normalt på den måten at det nettopp var vanlige mennesker som deltok, og de fleste viste ingen tegn til en sadistisk eller sterk antisemittisk overbevisning. I tillegg er det en fare er å betrakte Holocaust som et lukket fenomen. Ifølge Bauman (2005: 132) består faren i

20. I sin studie av fanevoktere i ”serberleirene” i Nord-Norge beskriver Nils Christie (1972) fangenes tilstander. Konsentrasjonsleirene i Nord-Norge var i stor grad like som flere av de mest ekstreme konsentrasjonsleirene.

at de samme samfunnsmekanismene som muliggjorde Holocaust fortsatt til stede i dagens samfunn. Med andre ord: Det kan skje igjen.

For Bauman er det ikke interessant å klargjøre på nytt hvem som var overgripere eller ofre eller antall drepte. Det finnes allerede et betydelig omfang av litteratur som stadfester hva som skjedde under Holocaust.²¹ I tillegg var ikke Den endelige løsning og nazistene ønske om å utrydde jødene en fullstendig skjult hemmelighet. Både vanlige tyskere og det internasjonale samfunn visste hva som skjedde. I Tyskland "ble 'jødespørsmålet' til en offentlig hemmelighet omgitt av en aura av uhygge. Det handlet om noe man helst ikke skulle snakke om, men som likevel var tydelig til stede i den allmenne bevissthet" (Longerich 2007: 360). Det var med andre ord klarhet, men ikke full offentlig åpenhet, om hva som skjedde med jødene under andre verdenskrig. Naziregimet forsøkte ikke å nekte for forbrytelsene, og den tyske befolkningen ble dermed vitner og medvitere i folkemordet på jødene (Longerich 2007: 360).

Det interessante ved Baumans studie er at han reiser spørsmål om hva som muliggjorde Holocaust og hvorfor så mange vanlige tyskere deltok. Bauman tilbakeviser at motivasjonen kan spores tilbake til et særegent tysk hat overfor jødene, og han argumenterer for at Holocaust bare kunne gjennomføres i moderniteten. Med andre ord har Holocaust "et særegent, moderne preg", det vil si et effektivt byråkrati og økende teknologisering, og dette er, ifølge Bauman, et avgjørende trekk ved samfunnet for at Holocaust kunne finne sted.

Jeg vil, i likhet med Bauman, reise spørsmål om hva som muliggjorde Holocaust. Jeg tar ikke sikte på å gi en utfyllende forklaring, men jeg vil fokusere på fire aspekter som kan sies å ha bidratt til å muliggjøre at vanlige tyskere deltok i folkemordet: (1) Nederlaget og oppgjøret etter første verdenskrig; (2) Ideologi og propaganda; (3) Moderniteten, og særlig effektivisering og byråkratiet; (4) Nærhet og avstand.

Den første faktoren jeg vil trekke frem er Tysklands nederlag i første verdenskrig. Nederlaget og særlig oppgjøret i etterkant av krigen må tilskrives en betydelig rolle når det gjelder oppfatningen av Tyskland, tyskeres egen oppfatning av seg selv og sitt land i mellomkrigstiden. Krigsoppgjøret i form av Versaillestraktaten kan betegnes som svært brutal

21. Se for eksempel Raul Hilbergs *The Destruction of the European Jews* (1985). Bauman viderefører i stor grad Raul Hilbergs teori om Holocaust. Hilberg hevder at "den endelige løsningen" var preget av å være en administrativ prosess. I den forstand at jødeutryddelsen involverte deltakelse fra vanlige personer i byråkratiet i alle deler av de organiserte institusjonene i Tyskland. Baumans teori samsvarer med Hilberg på dette punktet, men Bauman skiller seg fra Hilberg ved at han går ett skritt lenger og reiser spørsmål om deltakerenes motivasjon.

overfor Tyskland, og nederlagsfølelsen ble forsterket i stor grad. Tyskland måtte gi fra seg kolonier og store deler av sitt eget landområde. Samtidig fikk Tyskland økonomisk straff og strenge militære restriksjoner. I tillegg ble ansvaret og skylden for krigen tildelt Tyskland.²²

Oppgjøret og særlig fordelingen i skyldspørsmålet kan ha vært en medvirkende årsak til andre verdenskrig, på den måten at det la grunnlaget for et ønske om oppreisning og revansje. I tillegg kan krigsoppgjøret sies å ha lagt grunnlaget for en sterkere nasjon- og 'Volk'-følelse, og dermed også gitt nazistpartiet (NSDAP) økende oppslutning i 1920- og 1930-årene. Begrepene om 'Volk' og 'völkisch' var før 1914 lite utbredt, men etter Tysklands nederlag i 1918 fikk denne ideen større bredde i den tyske befolkning. Særlig Hitler beskriver denne lengselen etter et rent folk i både *Mein Kampf* og i taler.²³ Både den økende nasjonalismen og folk-ideen kan forstås som en følge av behovet om å reise tyskerne og Tysklands identitet på nytt. Her kommer den nazistiske nasjonalismens maktorientering til uttrykk: "målsetningen i første verdenskrig gjaldt ikke politisk frihet for den enkelte - hvilken latterlig tanke - men Tysklands storhet" (Ofstad 1971: 22). Tyskland var ydmyket, og dermed fikk folk-følelsen en appellerende effekt i den tyske befolkning, og nazipartiet klarte å mobilisere majoriteten. Det vesentlige er at det først og fremst ikke var en direkte antisemittisme som utgjorde nazistpartiets store oppslutning i de første årene etter Versaillestraktaten, men det var ønske om et "folke-felleskap" i form av *Volksgeimenschaft* og *Volkgenossen* (Barkai 1994: 34).

Samtidig med denne Folk-følelsen oppsto det et behov for å plassere skylden et annet sted. Det er i denne sammenhengen nazistenes ideologi og antisemittisme kan ses i lys av. Og med "the Nazis in power, the notions of the *Volksgeimenschaft* versus the *Folkfeind* were effectively imparted by mass indoctrination" (Barkai 1994: 35). Med andre ord kan nederlaget og det harde krigsoppgjøret etter første verdenskrig forstås som en faktor som ledet til en økt Folk-følelse, samtidig som denne følelsen distanserte seg i forhold til en folkefiende. Jøder ble karakterisert som folkefiende, og nazistene *kanaliserte* skylden og ansvaret for Tysklands nederlag hos jødene. For å forstå dette ytterligere er det nødvendig å komme nærmere inn på den andre faktoren om ideologi og propaganda.

Når det gjelder nazistenes ideologi og propaganda er det nødvendig å klargjøre hva som menes med nazisme. Med nazisme sikter jeg til nazistenes verdensanskuelse og

22. Se Versailles-traktaten (<http://www.firstworldwar.com/source/versailles.htm> [10.05.10]).

23. Se for eksempel Avraham Barkai (1994: 34, 44) og Harald Ofstad (1971: 28-34, 38-40).

menneskesyn slik det kommer til uttrykk gjennom ideologi, propaganda og i Hitlers skrifter. Det grunnleggende i den nazistiske ideologien og i forbindelse med Den endelige løsning er raselæren. Det første som stadfestes av nazismen er at det finnes ulike (biologiske) raser. Deretter plasseres rasene hierarkisk med den tyske ariske rasen som den beste og mest verdifulle, mens jødene befinner seg i motsatt ende. Nazistenes rasehierarki må ikke forstås dit at jødene hadde så lite positiv verdi som mulig. Tvert om ble jødene tilskrevet maksimal negativ verdi. Følgelig kunne ikke jødene måle seg med den ariske rasen, men de ble betraktet som ”skadedyr som skal utryddes på samme måte som lopper, lus og virus” (Ofstad 1971: 28).

Den nazistiske ideologien kan karakteriseres som en hagekultur. På samme måte som en gartner, ønsket nazistene å skape den perfekte ”hagen”. Jødene ble betraktet som ugress, som ikke kun var i veien, men de forpestet hagen og måtte lukes bort. Bauman hevder at ”Stalins og Hitlers ofre ... ble drept fordi de av en eller annen grunn ikke passet inn i planene for det fullkomne samfunn. Å drepe dem var ikke å ødelegge men å skape noe” (Bauman 2005: 137). Dette aspektet som Bauman fremhever er vesentlig for å forstå nazistenes rettfærdiggjørelse av folkemordet på jødene. I nazistenes ideologi var ikke jødene kun ”ugress i hagen”, men de var også et hinder for å skape et bedre og annerledes samfunn. Med andre ord kan folkemordet på den ene siden forstås dit at å utrydde fienden kun var et middel til et annet høyere formål, men på andre siden var det nødvendig. Denne nødvendigheten ble begrunnet ut fra en ideologi om at jødene var en (biologisk) trussel, noe som ikke passet inn og ikke fortjente å leve i samme verden. Følgelig kan nazistenes oppfatning av jøder tolkes dit at jødene ikke bare var den andre, men at jødene var radikalt annerledes enn den ariske rasen.

Et annet vesentlig aspekt ved nazistenes ideologi er at individet og det individuelle forsvinner. Det er ingen interesse for at individet skal leve et godt liv, samtidig som drap av jøder blir sett på som å forhindre fremtidige folkefiender. Nazismens ideologi var en kollektivorientert nasjonalisme, følgelig er nasjonens og rasens overlevelse i fokus.²⁴ Individene tilskrives ikke menneskeverd, og hvis det er tale om noen verdi så tilskrives den

24. Harald Ofstad analyserer nazismens ideologi og nasjonalisme som en aggressiv og maktorientert nasjonalisme. Dette skiller seg fra en individorientert nasjonalisme, og nazistenes ideologi kan karakteriseres som en kollektivorientert nasjonalisme ved at (1) ”målsetningen ... gjaldt ... Tysklands storhet” og (2) ”[d]et er hele tiden snakk om Tysklands makt, Tyskland status og Tysklands overlegenhet” (Ofstad 1971: 20-3).

fra hvilken rase man tilhører. Denne verdien må samtidig bare forstås som verdifull fordi vedkommende kjemper rasens sak (Vetlesen 2003: 240-1). Av den grunn faller individets ansvar bort, både fordi en selv kun har instrumentell verdi i form av å handle for rasen og i tråd med et høyere formål, samtidig som offerets egenverdi ikke eksisterer. Med andre ord: ofrene blir ikke betraktet som en person eller individ, men som en del av en fiendtlig rase. Derfor fremstår ikke ofrene ”som ofre, men som potensielle gjerningsmenn” (Longerich 2007: 226).

I lys av den nazistiske ideologien forsvinner dermed all menneskeverd, ethvert individ blir en del av massen, og har kun en instrumentell verdi som er utskiftbar. Det vesentlige er at den ideologiske verdivurdering av de ulike rasene ikke kun førte til en nektelse av menneskeverd, men det snudde om på moralen. Det ble nærmest en plikt til å drepe jøder, og det moralske imperativet om å ikke drepe ble omgjort. Det moralske ansvaret blir dermed ikke kun oversett, men forbudet mot å drepe blir omgjort til et påbud. Hovedinnholdet i nazismens ideologi er denne forakten overfor jødene, og den ble begrunnet ut ifra en hierarkisk raselære. Denne dehumaniseringen av jøder kan forstås dit at den i større grad ble ”lettere” å delta i folkemordet. Overgriperne så ikke et individ, et lite barn, en mor eller far, men en jøde. Nazismen innebærer dermed ikke kun jødehat og dehumanisering, men også en avindividualisering. Individet eksisterte ikke i Hitlers ideologi. Denne avindividualiseringen gjelder ikke kun overfor ofrene, men også for nazister og tyskere: det var ikke av betydning om tyskere gikk tapt i kampen, men det vesentlige var hele tiden folkets og rasens sak. Ideologi og antisemittisme må dermed tilskrives en grunnleggende rolle i Holocaust. Det bidro til rettferdiggjørelse av hvorfor nettopp jødene ble drept, i form av en dehumaniserende raselære om jødens identitet. I tillegg innebærer nazismen en avindividualisering gjennom å betrakte individer som kun midler. Dette instrumentelle fokuset henger sammen med et fravær av pragmatisme, i den forstand at ideologien ikke åpnet for noen som helst former for kompromisser. Det ideologiske formålet var overordnet, og tillot ingen barmhjertighet, og å ofre seg selv eller sine egne kunne være nødvendig for å oppnå formålet. I forlengelse av dette aspektet er det nødvendig å komme inn på byråkratiet som bidrager til å fjerne det individuelle og moralske ansvaret.

Den tredje faktoren jeg vil fokusere på er modernitetens rolle. Bauman (og Arendt) hevder at det moderne, og særlig byråkratiet, hadde en avgjørende rolle for muliggjøringen av

Holocaust.²⁵ Ikke kun avgjørende, men nødvendig for å gjennomføre folkemordet. Bauman hevder: ”den byråkratiske funksjonsform ... inneholder alle de tekniske elementer som viste seg å være nødvendige for å utføre folkemordlignende oppgaver” (2005: 150). Sammenhengen mellom antisemittisme som motivasjon og modernitet kan dermed forstås som et negativt forhold. Negativt i den forstand at oppgaven - Den endelige løsningen - ble igangsatt av nazistenes ideologi og formål, mens det moderne byråkratiet kun utførte oppgaven det ble satt til, med nettopp tanken på å utføre en jobb. Den moderne sivilisasjon og statsapparatet muliggjorde at Tyskland kunne ”gjennomføre folkemord uten grunnleggende endringer i struktur, mekanismer og adferdsnormer” (Bauman 2005: 150).

Før jeg kommer nærmere inn på Baumans studie av Holocaust er det nødvendig å påpeke at det er to former for ondskap som kommer til uttrykk under andre verdenskrig. Den første formen er en utøvende og direkte ondskap. Med det menes handlinger som direkte rammet ofre, og der overgriper og offer sto ansikt til ansikt. For eksempel skyting og mishandling i konsentrasjonsleire. Den andre formen for ondskap er en ”teknisk-administrativ” ondskap. Denne ondskaperen kommer til uttrykk gjennom funksjonærer (”skrivebordsmordere”) i byråkratiet som organiserte transport, og bestemte når og hvem som skulle sendes i døden. Det som skiller de to formene for ondskap er den fysiske avstanden mellom overgriper og offer. Når det gjelder den første formen så er den preget av en fysisk nærhet mellom overgriper og offer. Den andre formen er preget av en fysisk avstand i den forstand at overgriper sender millioner av mennesker i døden med en pennestrek, uten å få ”blod på hendene” og uten å ha kjennskap til hvem som blir drept. Bauman fokuserer i sin studie særlig på den andre formen og det industrielle og målrasjonelle aspektet ved Holocaust.

Baumans argument går ut på at han først konstaterer sammenhengen mellom den moderne sivilisasjon og muliggjøringen av Holocaust. Baumans forståelse av den moderne sivilisasjonen er en weberiansk forståelse, og han hevder det moderne hadde en aktiv deltakelse i folkemordet i form av rasjonell planlegging, vitenskapelig orientering, teknologi

25. Jeg vil ikke legge stor vekt på Hannah Arendts forståelse av totalitære regimer og Holocaust. Men hun spiller en sentral rolle for Baumans forståelse av byråkratiets rolle under Holocaust. Særlig har Arendts velkjente begrep om ”ondskapens banalitet”, som beskrivelse av Adolf Eichmanns manglende (og banale) motiver, en betydelig rolle, og denne ”banaliteten” synes å være en tendens i Baumans beskrivelse av det moderne. Se Arendts *The Origins of Totalitarianism* (1951) og *Eichmann i Jerusalem* (2000 [1963]).

og et effektivt byråkrati. Deretter tar Bauman et skritt lenger, og hevder at Holocaust ikke kan finne sted i en annen type sivilisasjon enn den moderne: ”Det var nettopp [modernitetens sosiale normer og institusjoner] som gjorde Holocaust gjennomførlig. Uten den moderne sivilisasjon og dens mest sentrale og vesentlige frembringelser ville det ikke vært noe Holocaust” (Bauman 2005: 132).

Ifølge Bauman er dermed Holocaust et bevis på modernitetens sårbarhet og den moderne sivilisasjons muligheter. Bauman hevder at det sterke byråkratiet er en av de viktigste faktorene som muliggjorde Holocaust. Det vesentlige trekket ved byråkratiet er at det fører til en umenneskeligjøring av handlingens mål. Følgelig utgjør det ingen forskjell om det er mennesker eller gods som skal transporteres. Det eneste av betydning er de økonomiske virkningene av handlingene. Hvordan være mest mulig effektiv, hvordan løse oppgavene med minst mulig kostnad. Dette fører til at man uttrykker målene i et rent teknisk språk. Av den grunn ble menneskene som skulle transporteres til gasskamrene ”reduert til rene, kvalitetsløse størrelser” og de tapte sitt menneskelige særpreget (Bauman 2005: 148-9).

Denne umenneskeligjøringen er en tendens i alle byråkratier, og embetspråket er preget av en moralsk nøytralitet, og dermed egner det seg ikke til å uttale normative og moralske utsagn. I tillegg hevder Bauman at det skjer en avpersonifisering av aktørene i byråkratiet. I den forstand at funksjonærene, gjennom arbeidsdeling og kommandohierarki, kun har teknisk ansvar, ikke moralsk. Det innebærer at byråkratens egne handlinger kun vurderes ut ifra om den oppfyller sine arbeidsoppgaver. Man har ingen medbestemmelsesrett når det gjelder byråkratets formål. Med andre ord skapes det både en avstand til det egentlige formålet, og man reduseres til et middel som skal tjene byråkratiet (Bauman 2005: 146-7). Følgelig kan det oppstå en følelse av at det moralske ansvaret er fjernet. I den forstand at arbeidet man utfører like gjerne kunne ha vært utført av en annen, samtidig som kommandohierarkiet fører til at man kun handler etter ordre uten å ha følelsen av å kunne handle annerledes.

For Bauman ser det dermed ut til at idet man trer inn i byråkratiet så fratras man sin individualitet, og man blir kun en del av et system. Med Arendts ord er man ”et hjul i maskineriet” (2000: 298). Med Honneths begrepsapparat kan tap av individualitet og avpersonifisering forstås som en patologisk tendens. Det patologiske, i form av

avpersonifisering og umenneskeliggjøring, kan forstås som et resultat av byråkratiets fokusering på rasjonell planlegging, økt arbeidsdeling, effektivisering og formålsrasjonalitet. Av den grunn forsvinner det individuelle både når det gjelder byråkratiets formål og i rollen som funksjonær. Følgelig inneholder byråkratiets struktur ”alle de tekniske elementer som viste seg å være nødvendige for å utføre folkemordlignende oppgaver” (Bauman 2005: 150). Baumans konklusjon at byråkratiets strukturer kan tjene til å utføre folkemord, uten betydelige endringer. Dette er hans lærdom og advarsel, fordi de samme normene og institusjonene som gjorde Holocaust gjennomførlig fortsatt er til stedet i dagens samfunn (2005: 132).

Baumans advarsel reiser samtidig spørsmål om hvorfor så mange vanlige tyskere deltok i folkemordet. Det som kjennetegner byråkratiet og det moderne samfunn er, ifølge Bauman, en stor avstand til ofrene. Når det gjelder å gi en rimelig forklaring på spørsmålet, tar Bauman i bruk Milgrams eksperimenter. Bauman hevder at Milgrams resultater kan forklare hvordan det er mulig å mobilisere så mange vanlige mennesker i å delta i folkemord. Baumans konklusjon er deltakerene i folkemordet ikke viste tegn til en vilje til å begå onde handlinger, men at avstanden mellom offer og overgriper gjorde det ”lettere” å utøve ondskap og handle i overensstemmelse med autoriteter.

Milgrams eksperiment²⁶ går ut på at forsøkspersonen får ordre fra en vitenskapsmann om at hans oppgave er å gi en “elev” elektrisk sjokk når vedkommende svarer feil på et spørsmål. Styrken på sjokket øker gradvis fra et harmløst sjokk til en dødelig dose. Forsøkspersonen blir fortalt at det er en del av et læringsprogram i vitenskapens interesse. “Eleven” som mottar støtet befinner seg på ulike avstander til forsøkspersonen (Bauman 2005: 204-10). Milgrams funn er at forsøkspersonene er mer villig til å gi støt når de befinner seg på lang avstand fra offeret. Når forsøkspersonen verken ser eller hører offeret er det 65 % som er villig til å gi dødelig støt, antallet som gir støt synker når de får høre lyden av offeret, videre minsker antall villige når de kan se offeret, og når forsøkspersonene ble bedt om å holde offerets hånd ned på platen som angivelig ga elektrisk sjokk er det 30 % som fortsetter å adlyde ordre (Bauman 2005: 207-08). Milgrams eksperiment viser at det er et forhold mellom avstanden til ofrene og overgriperens tilbøyelighet til å begå grusomme handlinger.

26. Se Stanley Milgram, *Obedience to Authority* (1974).

Han konkluderer med at: “Enhver kraft eller begivenhet som blir plassert mellom forsøkspersonen og konsekvensen av å påføre offeret sjokk, vil føre til en reduksjon av påkjenningen for deltageren og derved minske ulydigheten” (sitert i Bauman 2005: 208).

Milgrams eksperiment blir problematisk idet Bauman ukritisk tar i bruk Milgrams resultater for å belyse hvordan Holocaust var mulig og hvorfor så mange vanlige tyskere deltok.²⁷ For det første skiller verken Milgram eller Bauman mellom ulike former for nærhet og avstand. Vetlesen argumenter i likhet med Bauman for at moralske evner skapes i en nærhetsrelasjon. Men til forskjell fra Baumans bruk av Milgrams eksperiment hevder Vetlesen nærhet er flertydig (Vetlesen 2003: 124). Det er særlig to former for nærhetsrelasjoner som skiller seg fra hverandre. Den første formen er en romlig eller fysisk nærhet (Vetlesen 2003: 124). Den kommer til uttrykk i Milgrams eksperimenter, der villigheten til å påføre smerte korrelerer med den fysiske og romlige avstanden mellom overgriper og offer.

Den andre formen for nærhet er en ikke-romlig nærhet, men en emosjonell nærhet. I den forstand en person kan sies å stå den andre “nær”. Med andre ord innebærer den andre formen for nærhet en psykisk dimensjon (Vetlesen 2003: 124). Denne formen for psykisk nærhet kan ikke sies å komme til uttrykk i Milgrams eksperiment. I Milgram er det en manipulering med rommet og ulike fysiske barrierer i form av å kunne se, høre og føle offeret. Milgram eksperimenterer ikke med en følelsesmessig nærhet. Ville forsøkspersonene være villig til å gi et dødelig elektrisk sjokk hvis personen på den andre siden var en i familien? Eller hvis forsøkspersonen hadde sett bilder av personens familie, eller var i samme rom som vedkommes familie? En følelsesmessig nærhet må sies å ha en minst like stor, hvis ikke større²⁸, innflytelse på moral og menneskers tilbøyelighet til å begå ondskapsfulle handlinger mot andre (Vetlesen 2003: 124).

Denne mangelen på å drøfte det emosjonelle aspektet ved nærhet og avstand blir problematisk med tanke på at en stor del av volden, mishandlingen og drapene under

27. Milgrams eksperiment er også i seg selv problematisk. C. Fred Alford har påpekt noen problemer med de konklusjonene Milgram hevder eksperimentet viser. For det første ... For det andre . (Ref: Alford ; Vetlesen 2005).

28. At følelsesmessige relasjoner kan ha større innflytelse enn romlige relasjoner kan illustreres med at vi ofte er mer bekymret for en person som står oss “nær” og som befinner seg på andre siden av jordkloden, enn den fremmede i samme blokk (Vetlesen 2003: 124).

Holocaust skjedde ansikt til ansikt. Det var på den ene siden en stor andel militærstyrker og politibataljoner²⁹ som møtte sine ofre ansikt til ansikt, og på den andre siden var konsentrasjonsleirene preget av fysisk nærhet. I form av eskortering og mishandling ansikt til ansikt med fangene. Problemet som dermed oppstår er at Bauman ikke har redskap til å forklare hvorfor så mange vanlige tyskere deltok i denne formen for ondskap. Følgelig er ikke den fysiske avstanden og autoriteten tilstrekkelig for forklare andre former for ondskap. I relasjoner der overgriper og offer står ansikt til ansikt, kan derimot ideologi og propaganda sies å ha økt den emosjonelle avstanden. I den forstand at dehumanisering fører til at ofrene står ”langt unna”, og overgriper gjenkjenner ikke det menneskelige og identifiserer seg ikke med personen som han står overfor. Vetlesens distinksjon blir enda tydeligere i folkemordet i Rwanda. For i Rwanda var ondskaper preget av en fysisk og romlig nærhet, og en sterk polarisering (emosjonell avstand) mellom gruppene. Samtidig kan den emosjonelle nærhetens positive betydning for å hindre ondskap bli svekket, fordi det ofte var tilfeller av at venner drepte tidligere venner, menn som drepte sine koner og barn.

Folkemordet i Rwanda 1994

Den 6. april 1994 ble flyet³⁰ med Rwandas president Juvenal Habyarimana skutt ned. I ukene som fulgte ble nærmere en million³¹ mennesker drept før midten av juli, da RPF³² tok kontroll over hovedstaden Kigali og hindret folkemordet i å bli fullbyrdet. Omfanget av folkemordet i Rwanda er enormt, tross for at det varte i kun få måneder. Det var nesten totalt, og det mest effektive folkemordet i historien. Det var en dødrate som var fem ganger så høy per dag enn under Holocaust. Overgriperene var hutuer, og ofrene var først og fremst tutsier, men også hutuer som nektet å delta eller viste sympati med tutsienes sak ble drept.

Før og under folkemordet var FNs tropper i Rwanda, samtidig som flere vestlige medier rapporterte om hva som skjedde, og folkemordet preget den internasjonale samfunnsdebatten. Folkemordet foregikk med andre ord åpenlyst, både befolkningen i

29. Se for eksempel Christopher Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101* (1992) og Daniel Goldhagen *Hitler's Willing Executioners* (1996).

30. Kilder sier både fly og helikopter. Hvis det var et fly som ble skutt ned, så var det antakelig et småfly.

31. Det er vanskelig å slå fast nøyaktig antall drepte. I litteraturen om folkemordet i Rwanda varierer antall drepte mellom 800 000 og en million mennesker.

32. RPF er forkortelse for Rwandas Patriotiske Front (Rwanda Patriotic Front), som er en politisk gruppering bestående tutsier og tutsifyktninger. I dag sitter Paul Kagame og RPF med den politiske makten.

Rwanda var klar over hva som skjedde, og både FN og det internasjonale samfunn visste hva som skjedde gjennom rapportering og mediedekningen.³³ Likevel grep ikke det internasjonale samfunn inn. FNstyrken ble passive tilskuere, samtidig som verden ble servert fremstillinger av hva som skjedde.³⁴

Følgelig finnes det også enorme mengder informasjon, og det kommer stadig ny litteratur om Rwandas folkemord i 1994. Av den grunn er det en uoverkommelig oppgave på den ene siden å få full oversikt, og på den andre siden vurdere alle ulike tolkninger og (mis)oppfatninger om folkemordet og Rwandas intrikate historie. I min fremstilling av folkemordet i Rwanda ligger særlig fremstillingene til Steingrímur Njálsson (2009), Jean Hatzfeld (2008)³⁵, Gérard Prunier (2008), og Philip Gourevitch (2000), til grunn. I tillegg begrenser jeg meg til å fokusere på fire faktorer som kan vurderes som muliggjørende eller årsaker til at folkemordet kunne finne sted: (i) ideologi og propaganda, (ii) gruppedynamikk, (iii) hat og misunnelse og (iv) nærhet og avstand. Det er ikke fire klare faktorer som kan adskilles uavhengig fra hverandre, men de kan belyse ulike sider ved det å foreta moralske valg, og bidra til å forklare hvordan folkemordet kunne skje.

Folkemordet i Rwanda var preget av en bred deltakelse. Michael Mann skiller i *The Dark Side of Democracy* (2005) mellom seks ulike grupper av gjerningsmenn.³⁶ De første fem nivåene er tilknyttet militæret, staten og politiske bevegelser, mens den sjette er "A large number of ordinary Hutus". Uten en stor oppslutning fra vanlige mennesker som var villige til å jakte etter tutsier, slakte de med macheter, ville ikke folkemordet blitt like omfattende og fått et så ekstremt omfang. I min fremstilling av folkemordet i Rwanda vil jeg fokusere på denne gruppen, og reise spørsmål om hvordan de nevnte faktorene kan sies å ha bidratt til å muliggjøre at en så stor andel av vanlige mennesker deltok i et folkemord på familie, venner

33. Her det nødvendig å trekke frem at massemedienes rolle var størst etter folkemordet, og ikke før eller under. Njálsson (2009) trekker frem denne kritikken av mediene.

34. Når det gjelder FNs og UANAMIRs rolle i Rwanda se Roméo Dallaire, *Shake Hands with the Devil. The Failure of Humanity in Rwanda* (2004).

35. Hatzfelds bok er intervjuer med en gruppe som er dømt og fengslet for deltakelse i folkemordet. Det er nødvendig å påpeke at det dermed er vanskelig å vurdere oppriktigheten til utsagnene, med tanke på motiver om mildere straff og en generell skepsis mot Hatzfelds "antatte" motiver. Likevel kan denne typen intervju gi en innsikt og antyde hva som ligger til grunn for deltakelsen.

36. Manns kategorisering av gjerningsmenn: "1. The Hutu MRND little house clan that seized power on April 7, 1994; 2. Other Hutu Power political factions entering the post-coup regime; 3. Cooperating Hutu officials and army and police officers; 4. Cooperating Hutu local social elites; 5. Hutu paramilitaries; 6. A large number of ordinary Hutus" (2005: 449).

og naboer. Med andre ord: Hvordan er det mulig at den tidligere anerkjennelsen av tutsiene ble ”forvandlet” til en nådeløs nedslakting, og at hutuene i denne jakten på tutsier ikke så et menneske eller person som dem selv, men noe som måtte utryddes. Som en deltaker i folkemordet uttrykker det: ”We no longer saw a human being when we turned up a Tutsi in the swamps. I mean a person like us, sharing similar thoughts and feelings. The hunt was savage, the hunters were savage, the pray was savage - savagery took over the mind” (Hatzfeld 2008: 42).

Før jeg kommer nærmere inn på folkemordet er det nødvendig å påpeke at Rwanda har en intrikat forhistorie som må ses i sammenheng med polariseringen mellom hutuer og tutsier. Samtidig må tidligere konflikter og spenningen mellom hutu og tutsier i Rwandas forhistorie tas i betraktning i en vurdering av hvordan folkemordet kunne finne sted. Rwandas historie kan ses på som en mulig opptrapping eller i det minste en bakgrunn for folkemordet. På grunn av oppgavens omfang vil jeg ikke drøfte Rwandas historie i stor grad, men kun kort redegjøre for Rwandas kolonitid som i stor grad forsterket polariseringen mellom hutu og tutsi.³⁷

Til forskjell fra mange land i Afrika var Rwanda lenge et ukjent land for europeerne og kolonimaktene. Dette skyldes blant annet Rwandas geografiske plassering. Rwanda er et lite landområde som ligger rundt 1500-200 meter over havet, terrenget er preget av fjell, åser og sumper, og klimaet er fuktig. Av den grunn var landet lenge svært avgrenset fra omverden, og lite tilgjengelig for fremmede. I tillegg skyldes kolonimaktens sene inntog i Rwanda både landets manglende naturressurser og at det aldri ble en politisk kamp om landet mellom kolonimaktene.

Noen av de første europeiske betraktningene om Rwanda stammer fra ”eventyrere” og antropologer som ville kartlegge afrikansk kultur. De slo fast at Rwandas befolkning, tross felles språk og kultur, kunne deles inn i tre grupper: hutu, tutsi og twa. Hutu og tutsi er hovedgruppene, med en tydelig hutumajoritet, mens twa utgjør bare en liten del og hadde ingen politisk påvirkningskraft. Antropologene la først og fremst vekt på fysiske forskjeller, og med grunnlag i de fysiske trekkene ble gruppene gradert i forhold til hverandre. Beskrivelsene er tydelig verdiladet, og plasserer twa nederst, deretter hutu, for så tutsi. Blant annet ble twaene beskrevet som ”small, chunky, muscular, and very hairy” og: ”With a

37. I tillegg er massakrene av tutsier i 1959, 1962 og 1973 vesentlig for å forstå folkemordet i Rwanda. På grunn av oppgavens omfang er det ikke mulighet til å nærmere drøfte denne delen av historien.

monkey-like flat face and a huge nose, he is quite similar to the apes whom he chases in the forest". Hutuene ble beskrevet som lave, med store hoder, et jovialt uttrykk og de likte å le og leve et "enkelt" liv. Tutsiene ble beskrevet som tynne og høye, mer vakre og elegante, og: "The Mututsi of good race has nothing of the negros, apart from his colour" (Prunier 2008: 6). Det vesentlige er at denne karakteristikken og den ulike verdivurderingen av twa, hutu og tutsi på den ene siden førte til en dyptsittende holdning hos europeerne om hva slags sosiale grupper som befant seg i Rwanda, samtidig som klassifiseringen satte spor i de senere kolonimaktene i Rwanda. På den andre siden forsterket kategoriseringen skillet innad i gruppene (Prunier 2008: 9). Det vil si at gruppene ikke smeltet sammen, men snarere identifiserte seg selv som en del av en bestemt gruppe som igjen var forskjellig fra den andre. Skillet mellom gruppene var til stede før europernes inntog, og den ble ytterligere forsterket av kolonimaktens inntog som la til grunn den tidligere "antropologiske" kategoriseringen.

Under kolonitiden utnyttet Tyskland og deretter Belgia skillet mellom hutuer og tutsier. Tyskland hadde ingen stor innflytelse og kontakt i Rwanda. De fikk tildelt landet (Ruanda-Burundi) under Berlinerkongressen, og måtte overgi landet til Belgia som en del av oppgjøret etter 1. verdenskrig. Tyskland førte en passiv politikk i Rwanda, og det mest avgjørende var at den tyske kolonimakten valgte side i striden om monarkiet. De styrket kongemakten og overklassen. Kongen var tutsi, og overklassen besto av tutsier. Med andre ord ble tutsimakten opprettholdt av Tyskland. Denne tyske linjen ble videreført av Belgia, som samtidig førte en mer aktiv politikk (Njålsson 2009: 44-45). Belgia gikk inn for en indirekte styring av Rwanda, i den forstand at de styrte landet gjennom et mellomledd. Dette mellomleddet var tutsiene, og Belgia skapte og førte en lagdelt politikk. Dermed ble de sosiale, materielle og økonomiske ulikhetene mellom hutuer og tutsier forsterket i enda større grad. Tutsieliten fikk mer politisk makt og høye stillinger. Med andre ord ble det etablert en hierarkisk styreform, der tutsiene satt med sentralmakten. I tillegg ble identitetskort merket med enten hutu eller tutsi innført, slik at belgierne i større grad kunne opprettholde skillet og gjøre administrasjon lettere (Njålsson 2009: 46). De samme identitetskortene og kartleggingen over hvem som tilhørte hvilken gruppe, spilte en betydelig rolle under folkemordet. Det eksisterende systemet effektiviserte folkemordet i stor grad, og gjorde det mulig å effektivt finne tutsier og moderate hutuer.

Den 6. april 1994 ble presidentens fly skutt ned. Hvem som stod bak er uklart.³⁸ Det vesentlige er at denne hendelsen kan forstås som en utløsende faktor for folkemordet. Den kan karakteriseres som utløsende i den forstand at hutumakten brukte hendelsen som et påskudd for å overta makten og sette i gang målet om et rent hutusamfunn. I løpet av de neste dagene ble den politiske eliten, intellektuelle og andre fremstående tutsier drept.³⁹ Samtidig begynte organiseringen av jakten på enhver tutsi. Ved hjelp av veisperringer, interahamwe, og en stor mobilisering av vanlige hutuer ble et stort antall tutsier drept i løpet av de første ukene. Spørsmålet som må reises er hvordan en slik ”anerkjennelsesglemsel” og ondskap er mulig? Det finnes ingen entydige svar, men jeg vil fokusere på fire faktorer som kan bidra til å forklare folkemordet i Rwanda.

Den første faktoren er *ideologi og propaganda*. I likhet med nazi-Tyskland og Holocaust var ideologi og propaganda svært fremtredende i Rwanda.⁴⁰ Både før og under folkemordet spilte det en betydelig rolle for å ”hause opp” stemingen, spre frykt og hat. Gourevitch påpeker at ”the ideology - or what Rwandans call 'the logic' - of genocide was promoted as a way not to create suffering but to alleviate it” (2000: 95). Det vil si at den ideologiske overbevisningen og propagandaen fremstilte folkemordet som nødvendig for dermed å kunne hindre og minske en fremtidig lidelse. Dette synet henger sammen med overbevisninger om at tutsiene utgjorde en reell trussel mot hutuene. På den ene siden fryktet hutuene en massakre den andre veien, og på den andre siden ble tutsiene beskrevet som ”kakkerlakker” og ”usle kryp” som måtte fjernes. Tutsiene utgjorde dermed også en ”biologisk” trussel, på den måten at de kunne ”lokke stakkars godtroende hutuer til sengs, med det resultat at hutuens gode blod ble tynnet ut og egentlig forspilt” (Njålsson 2009: 183).

Samtidig må overbevisningen om å drepe tutsier ses i lys av Rwandas historie og tradisjon for å følge ordre og vise lydighet overfor autoriteter. I denne sammenheng hevder Gourevitch at det hadde utviklet seg en ”politisk tradisjon” for hutuene å drepe tutsier, og jakten på tutsier ”brought people together” (2000: 96). Med andre ord fant hutuene tilhørighet og følelse av fellesskap gjennom å *sammen* drepe tutsier. Å hevde at det eksisterte en ”politisk tradisjon” i denne retningen, sier samtidig noe om hvor dypt ideologien og

38. Se Pruniers drøftning om hvem som kunne stå bak angrepet på presidenten (2008: 213-29).

39. Paul Rusesabagina forteller i Gourevitch (2000: 112-3) at det etter en time var satt opp veisperringer i Kigali, og at mennesker allerede ble drept.

40. Særlig radiostasjonen RTL, som talte hutumaktens sak, var fremtredende i Rwanda, og tilskrives en vesentlig rolle for spredning av propaganda og indoktrinering.

overbevisningen sitter. Selv om jakten på tutsier blir karakterisert som en ”politisk tradisjon”, må polariseringen mellom hutu og tutsi nyanseres. Motsetningen mellom de to gruppene oppsto ikke plutselig, men ideologien og oppfatningene av gruppene, sin egen og den andre, ligger dypt forankret i Rwandas historie og særlig under og etter kolonitiden. Likevel kan den politiske ideologien og propagandaen på 1990-tallet sies å ha forsterket polariseringen mellom gruppene. Tidligere eksisterte det aldri et overordnet mål om å utrydde alle tutsier, men denne ekstreme ideologien kom først til uttrykk på 1990-tallet (Njålsson 2009: 125).

Ideologien og propagandaen i Rwanda var med på å forme og skape oppfatninger av tutsiene. Og det ble ”lettere” å forsvare nødvendigheten av en total utslettelse. Deretter er det nødvendig å fremheve at oppfatningene om ofrene, var forankret i stereotyper og bestemte forestillinger om at tutsiene utgjorde en trussel. Det vil si, som Njålsson påpeker, at oppfatningene var uavhengig av ofrene faktiske atferd og identitet. Dermed hadde ofrene ”lite å si i spørsmålet om sin identitet. Eller rettere: Deres identitet var uviktig; det var deres *antatte* gruppetilhørighet som hadde betydning for deres skjebne” (Njålsson 2009: 145; min markering). Hva forteller dette?

For det første var det et preg av vilkårlighet. Det må ikke forstås dit at det ikke var et bestemt mål og offer. Det var tutsier som utgjorde en trussel, og måtte utryddes ifølge den ekstreme hutu-ideologien. Samtidig var Rwanda et autoritært regime og preget av lydighet, velorganiserte statstrukturer og et sterk hierarki. Vilkaerligheten kommer til uttrykk når det gjelder hvem som ble oppfattet som en del av gruppen, og følgelig utgjorde en trussel. Hvem som skulle drepes var avgjørelser som ofte ble tatt der og da. Med andre ord ble avgjørelser om den enkeltes identitet, tatt av de som bar geværene og machetene. For eksempel var det alltid en risiko forbundet med å være en høy person. Selv med identitetskort påskrevet ”hutu”, kunne det bli oppfattet som en forfalskning og dermed ha døden som følge (Njålsson 2009: 145). I tillegg var det tvilstilfeller når det gjaldt barn som hadde en forelder som var tutsi og den andre var hutu, såkalte hutsi. Noen av de ble reddet av hutuslektninger, mens tutsidelen av familien ble drept.

Denne vilkårligheten kan også belyses med historien til Thomas Kamilindi. Thomas Kamilindi er hutu, og arbeidet som reporter for Radio Rwanda. Som radiomann hadde Thomas nektet å snakke i forlengelsen av den ekstreme hutu-ideologien, i tillegg kom han fra Butare (sør i Rwanda) og var medlem av det sosialdemokratiske partiet som hadde

tilknytninger til RPF. Av disse grunnene ble ikke Thomas overrasket da han fant ut at hans navn sto på en liste og soldater kom for å hente han. Thomas ble tatt med, mishandlet, og bedt om å skrive sitt siste brev til sin kone. Han skrev: "Listen, Jacqueline, they're going to kill me. I don't know why. They say I'm an accomplice of the RPF. That's way I'm going to die, and here's my testament". Idet soldatene skulle gjøre seg ferdig med Thomas, kom en bil med en major som sa: "Thomas?", og Thomas, som var sikker på at han skulle bli skutt, svarte: "They're doing me in". Majoren ba soldatene om å stoppe, og ta Thomas med hjem. Majoren som kjente igjen Thomas, reddet livet hans. Thomas derimot hadde ingen anelse om hvem majoren var (Gourevtich 2000: 121-4). Thomas' historie antyder både at hutuer var utsatt for å bli drept, og at tilfeldigheter (særlig hvem som kjenner deg) kunne spille en avgjørende rolle.

For det andre sier ideologien og den antatte gruppetilhørigheten noe om hvor stor betydning nettopp gruppedynamikken har å si for muliggjøringen av folkemordet i Rwanda. Denne følelsen av fellesskap og *gruppedynamikk* er den andre faktoren jeg vil fokusere på. Njålsson legger stor vekt på gruppedynamikken som faktor for muliggjøringen og utførelsen av folkemordet i Rwanda. Njålsson hevder "at overgrepene formelt ble utført i et fellesskaps navn, og hensikten var angivelig å beskytte og bevare dette fellesskapet ved å utrydde et annet" (2009: 176). Som påpekt ble tutsiene fremstilt, gjennom ideologien og propagandaen, som en trussel og fiende. Njålsson karakteriserer dette, i likhet med nazismens bilde av jødene, som en forakt for svakhet (2009: 181-5). Dette fiendebilde kan også forstås som en misunnelse overfor tutsienes tidligere overlegenhet, og det bidro til folkemordet ble utført for å redde sin egen gruppe. Med andre ord ble det skapt en gruppedynamikk, både på grunn av felles mål og trusselen mot fellesskapet. I tillegg ble det skapt en gruppedynamikk gjennom at man jaktet og drepte sammen med andre. Følgelig oppsto det et samhold og handlinger drevet av en felles interesse.

I tillegg til en framstående gruppedynamikk lå det en instrumentell innstilling til grunn. Instrumentell i form av oppfatninger om at man utførte et arbeid. Å drepe tutsier var en jobb. I denne sammenhengen trekker Njålsson frem Hatzfelds intervjugruppe, som sammenligner jakten og nedslaktingen av tutsier med å slakte dyr (Njålsson 2009: 177; Hatzfeld 2008: 32, 42, 54-9). Pancrace uttrykker forskjellen mellom vanlig arbeid og å drepe tutsier slik: "It was a similar motion but not a similar situation, it was more hazardous. A

hectic job” (Hatzfeld 2008: 55). Situasjonen var annerledes, men like fullt en jobb, selv om den var mer ”hektisk”. Skillet mellom den instrumentelle innstillingen og gruppedynamikken må likevel nyanseres. For oppfatningen om at det kun var en jobb bidro til et samhold og fellesskapsfølelse. Med andre ord så ser det ut til at gruppedynamikken også oppsto i det instrumentelle aspektet ved å gå på ”jobb” sammen. På denne måten bidro fellesskapet til at jobben var mulig å holde ut og gjennomføre: Man støttet, oppmuntret og ga hverandre råd. Det var en kollektiv oppgave, som ikke kun gjaldt hver enkelt, men var til det beste for hele gruppen. I tillegg kan gruppedynamikken ha bidratt til gruppepress, og gjøre det vanskelig å nekte eller ”bryte ut” av gruppen. Prunier påpeker: ”When the authorities gave the orders to kill and most of the group around you complied, with greater or less enthusiasm, it took a brave man indeed to abandon solidarity with the crowd and refuse to go along” (2008: 246).

Gruppedynamikken må på den ene siden ses i sammenhengen med en instrumentell innstilling; det ble skapt et samhold gjennom en felles arbeidsoppgave som skulle løses. På den andre siden må gruppedynamikken ses i forhold til ideologi og propaganda; gjennom et felles mål om et rent hutusamfunn ble det skapt en sterk gruppeidentitet og avstand til den andre. Det var en gjennomgående indoktrinering om at tutsiene utgjorde en trussel for hutuene, og at en mobilisering var nødvendig. Et vesentlig spørsmål er om gruppedynamikk og ideologi ledet til et hat mot tutsiene, eller om motivasjonen først og fremst kunne spores til en instrumentell innstilling og en form for gruppepress. I hvor stor grad skjedde drap i affekt og eksisterte det hat og frykt overfor tutsier?

Når det gjelder den tredje faktoren, *hat og frykt*, er det nødvendig å presisere at jeg (1) ikke betrakter hatet og forakten overfor tutsiene som noe uforenlig eller motstridende med faktorene ideologi, gruppedynamikk og instrumentell innstilling. Samtidig er hat en motivasjonsfaktor som er vanskelig å vurdere. Både på grunn av det generelle problemet som oppstår når man skal vurdere *hvorfor* noen velger å drepe, og fordi overgripere sjeldent vil erkjenne at hat ligger til grunn for sine handlinger. Det er langt lettere å forklare sine handlinger ut ifra ordre, autoriteter og jobb. Likevel blir handlingene vanskelig å forstå hvis ikke en viss avsky og hat lå til grunn for handlingene. Av den grunn kan hat bidra til å forklare muliggjøringen av folkemordet. Og (2) betydningen av frykt i denne sammenhengen er en annen form for frykt enn den som allerede er beskrevet. Det vil si at det ikke er en frykt for tutsiene. Den formen for frykt jeg sikter til er en frykt for å selv bli drept hvis man velger

å ikke delta. Dermed kan den tredje faktoren forstås som motsetningsfull ved at jeg på den ene siden trekker frem hat og på den andre frykt for å selv bli drept hvis man ikke deltar.

Jeg har allerede lagt vekt på ideologi og propaganda som en faktor som kan bidra til forklare hvordan folkemordet kunne finne sted. Denne faktoren kan også bidra til å forklare hvordan et intens hat overfor tutsier kunne oppstå. Gjennom flere år med indoktrinering, propaganda og en ekstrem ideologi som fremstiller tutsier som ”usle kryp” og en trussel mot samfunnet. Med andre ord er det rimelig å anta at det ble skapt et hat overfor tutsiene. Prunier legger stor vekt på blant annet ideologi som en motivasjonsfaktor: ”[The main motivation] was belief and obedience - belief in a deeply-imbibed ideology which justified in advance what you were about to do, and obedience both to the political authority of the state and to the social authority of the group” (Prunier 2008: 248). Ideologien i Rwanda på 1990-tallet må forstås som dyptsittende og dominerende. Ideologien må ikke tolkes dit at den kun innebar et hat, men den kan også ha utgjort grunnlaget for et økende hat overfor tutsiene. Med andre ord rettfærdiggjorde ideologien både massakrene og hat overfor tutsier.

Hatet kommer enda tydeligere til uttrykk hvis man betrakter grusomheten som ble begått. Det er ikke kun antall drepte som er ekstremt, men også måten de ble drept på. Tutsier ble ikke drept på ”rene” eller ”humane” måter, men det var ofte gjennom lang pine og smerte. De ofrene som hadde råd betalte for å bli skutt og dermed unngå en pinefull død. I tillegg var det mange tilfeller av voldtekter, lemlesting av bryster og kjønnsorgan, og spedbarn ble ofte knust mot steiner eller hevet levende i latriner. Flere ble brent levende, mens familien ble tvunget til å se på. Mødre ble tvunget til å drepe sine egne barn, for så å bli drept selv (Prunier 2008: 255-7). Det er ikke nødvendig å gå nærmere inn på flere hendelser. Det vesentlige er å få frem at drapene var preget av en ekstrem ondskap, brutalitet og grusomhet. Denne ekstreme måten folkemordet ble utført på kan tyde på at hat utgjorde en mulig motivasjonsfaktor. Eller som Alphonse uttrykker det: ”To kill so many human beings without wavering, we had to hate with no second thoughts” (Hatzfeld 2008: 208).

I tillegg til ideologi og hat, kan press og frykt for selv å bli drept ha spilt en betydelig rolle for hvorfor et stort antall vanlige mennesker deltok i folkemordet. En deltaker, som ble fanget av RPF, sier: ”... what would you have done if you had been in my place? Either you took part in the massacre or else you were massacred yourself” (Prunier 2008: 247). Det var også flere hutuer som ble tvunget til å drepe sine tutsinaboer, og hvis de ikke adlød ble de

selv drept. Denne fremgangsmåten var særlig gjeldende de første dagene, og bidro til å øke deltakelsen blant vanlige hutuer. Følgelig må faktorer som tvang og frykt for selv å bli drept vurderes som en del av muliggjøringen av folkemordet. Frykten og presset ble dessuten større gjennom hutu-ideologiens dikotomi; enten er du med oss, eller så er du mot oss. Men denne tvangen og frykten for selv å bli drept må nyanseres.

Hatzfeld påpeker at, til tross for mange tusener hutuer ble drept på grunn av ”moralsk motvilje” mot folkemordet, ”no one was seriously threatened with physical harm for reluctance to use a machete on a tutsi” (2008: 210). Det var ingen fysisk straff for de som ikke ville delta i jakten på tutsiene, og ingen tilfeller av straff eller arrestasjoner ble rapportert. Dette kan skyldes at folkemordet varte over svært kort tid, og dermed ikke ga muligheten for å føre rettsaker. Likevel er det et vesentlig å trekke frem Hatzfelds poeng om at ingen ble truet med straff for å ikke delta. Dette fører samtidig til at uttalelsene om tvang ikke må betraktes som entydig. Selv om det var tilfeller av tvang, så kan det være misvisende å hevde at tvangsaspektet var en tydelig linje under Hutumakten. Følgelig må deltakerene i folkemordet hovedsaklig ha deltatt (fri)villig, uten å ha bli satt opp mot dilemmaet om å drepe eller selv bli drept. Når det gjelder eventuell straff hevder også Adalbert at tvang ikke var tilfelle, og det var mulig å ikke delta: ”In any case you weren’t forced to kill, as in the first days. As long as the main activity was progressing properly, as long as you were not protesting out loud, the authorities became more flexible” (Hatzfeld 2008: 67).

Avslutningsvis vil jeg legge vekt på en fjerde faktor: *nærhet og avstand*. Som påpekt må man skille mellom to former for nærhet og avstand. Den første er en romlig form og den andre er en emosjonell form for nærhet. Folkemordet i Rwanda var preget av fysisk nærhet. Dette skyldes blant annet den høye befolkningstettheten, og at folkemordet utelukkende ble utført ansikt til ansikt. Av den grunn kan Baumans og Milgrams fokus på romlig avstand som muliggjørende faktor for ondskap og folkemord sies å svikte.

Den emosjonelle formen for nærhet og avstand er mer kompleks når det gjelder Rwanda. På den ene siden var det en emosjonell nærhet, særlig på landsbygda der alle visste hvem alle var. Det mange som drepte sine tidligere venner og naboer, og det var tilfeller av at noen drepte sine familiemedlemmer (Zimbardo 2009: 12-13). Slike hendelser reiser spørsmål om hvordan tidligere følelser og emosjonell nærhet overfor noen kan endres til vold og onde handlinger. På den andre siden var det en sterk polarisering mellom de to ulike sosiale

gruppene som kan sies å bidra til at den emosjonelle avstanden økte. Særlig kan den ekstreme hutu-ideologien som kom til uttrykk på 1990-tallet betraktes som en årsak til en sterk polarisering, og dermed økt emosjonell avstand. I tillegg kan den instrumentelle innstillingen som flere av intervjuene til Hatzfeld antyder, bidra til å øke emosjonell avstand. Følgelig kan den emosjonelle avstanden kunne forklares med en ideologisk dehumanisering (alle menneskelige trekk fjernes) og en oppfatning om at man kun gjør "en jobb".

Det som imidlertid strider med denne tolkningen er hatet som kom til uttrykk i Rwanda. For hat forutsetter en viss form for emosjonell *nærhet*. Men denne følelsesmessige nærheten må forstås som en negativ følelse. Denne spenningen mellom emosjonell avstand (ideologi, instrumentell innstilling) og nærhet (hat) kan ytterligere nyanseres med *misunnelse*. Njålsson påpeker:

... den virkelige *konflikten* oppstod i mellomkrigstiden, ettersom fordelingen av ressurser, rettigheter og makt nå ble enda skjevare og mer urettferdig; konflikten har i så måte bunnet i en utbredt følelse av urett, og at denne er blitt gjort til et kollektiv minne og en del av en kollektiv identitet. (Njålsson 2009: 45)

Hvis vi retter fokus mot denne materielle og økonomiske skjevfordelingen, i tillegg til rangering av status mellom tutsier og hutuer, så ligger det til rette for misunnelse. Misunnelse er en psykologisk faktor, og kan forstås dit at den bidrar til å rettferdiggjøre ondskaper og folkemordet. Vetlesen forstår misunnelse ("envy") dit at det innebærer "anerkjennelse". Anerkjennelse i den forstand at man oppfatter, eller erkjenner, den andre som *noe*. Med andre ord en erfaring av den andre som "someone who is something, or has something, or does something, that I myself am not, do not have, or have not done; and since I lack this, I do not want anybody else to have it either" (Vetlesen 2005: 124). Sammenhengen mellom ondskap og misunnelse må forstås dit at overgriper handler ondt med overlegg for å ødelegge og destruere noe godt. Vetlesen siterer Alford: "Evil is the destruction of the other because the other is *good*" (Vetlesen 2005: 128; Alford 1997: 71). Denne forståelsen knytter ondskap sammen med (ønske om) fravær av godhet. Og den skiller seg fra Kants begrep om "radikal ondskap", fordi misunnelse som ondskap ikke kun er negasjon av det gode, men ondskap er en *destruksjon* av det gode *fordi det er godt* (Vetlesen 2005: 128).⁴¹

41. Se Kants begrep om ondskap i *Religionen innenfor fornuftens grenser*.

Denne misunnelsestendensen kan sies å komme til uttrykk i Rwanda. På den måten at tutsiene hadde noe som hutuene verken kunne få eller ta del i: Ikke kun økonomiske og materielle goder, men også status. Denne forståelsen av misunnelse og hutuenes situasjon kan bidra til å forklare de ekstreme ydmykelsene og ondskapen som kom til uttrykk. Det vil si at hutuene ikke kun ønsket å frarøve goder og status fra tutsiene, men de ville også ”*put badness (bad parts of itself) into the (good) object in order to spoil it, thus depriving it of its goodness and so making sure that the world is emptied of goodness altogether*” (Vetlesen 2005: 126). Å overføre sin egne mangler og usselheter (”badness”) til ofrene kommer for eksempel til uttrykk gjennom å kutte av tutsienes bein slik at de ble lavere enn hutuene, eller gjennom gruppevoldtekter av tutsikvinner. Poenget er at misunnelse som en motivasjon for ondskap kan bidra til å forklare muliggjøringen av folkemordet i Rwanda. Slik jeg ser det antyder samtidig misunnelse en økt emosjonell avstand til ofrene, i kraft av at tutsiene har og *er* noe hutuene ikke selv kan bli. Med andre ord er tutsiene radikalt annerledes, og denne oppfatningen er distanserende.

For å oppsummere så bidrar både hat og misunnelse til å kunne forklare hva som muliggjorde folkemordet i Rwanda. I tillegg må ideologi og propaganda forstås dit at hatet og misunnelsen blant ordinære hutuer ble intensivert og mer omfattende. Samtidig er ikke denne tolkningen i seg selv tilstrekkelig for å forklare den brede deltakelsen, men den må suppleres med Rwandas historie (og politiske tradisjon) og gruppedynamikken som muliggjørende aspekter.

Del 3: Anerkjennelse og kollektiv ondskap

Forholdet mellom Honneths anerkjennelsesteori (del 1) og fenomenet folkemord (del 2) fremstår hittil som to uavhengige deler. Dette henger sammen med at Honneth ikke er en folkemordsteoretiker, og skyldes min tilnærming til fenomenet folkemord. I de to delene har jeg fokusert på anerkjennelsesteorien som normativ samfunnskritikk uten å trekke inn fenomenet folkemord, og i del 2 har jeg fokusert på ulike aspekter ved Holocaust og folkemordet i Rwanda uten å trekke inn Honneths begrep om anerkjennelse. Denne delen vil utgjøre en bro mellom de to delene, og jeg vil drøfte forholdet mellom (fraværet av) anerkjennelse og kollektiv ondskap.

Jeg vil fokusere på to problemer: (1) Det første problemet er hvorvidt folkemord kan tolkes som en kamp om anerkjennelse fra overgriperenes side. Jeg vil argumentere for at Honneths negative utgangspunkt i anerkjennelsesteorien belyser hvordan fravær av anerkjennelse kan bidra til å åpne for at ekstreme ideologier kan vinne stor oppslutning fra majoriteten, samtidig vil jeg reise spørsmål om det er andre aspekter ved folkemord som i større grad kan forklare hvordan en slik kollektiv ondskap (og ”anerkjennelsesglemsel”) er mulig; (2) Det andre spørsmålet angår hvorfor det ikke blir en større motstand fra ofrene. Dette er et interessant problem fordi Honneths anerkjennelsesteori kan tolkes dit at den gir to ulike svar: (a) For det første skaper Honneths teori *en forventning om større kamp fra ofrenes side*; (b) For det andre har Honneth tilstrekkelige analytiske ressurser til å forklare og argumentere for at teorien *ikke* skaper en forventning om kamp. Disse to svarene peker i motsatt retning, der det første alternativet er basert på Honneths videreføring av Hegels kamp om anerkjennelse, og det andre alternativet er basert på Honneths sosialpsykologiske tilnærming.

Begge disse problemene, kamp om anerkjennelse fra overgriperen og manglende motstand fra ofrene, belyser anerkjennelsens vesentlige rolle både på individ- og gruppenivå. På samme tid reiser de imidlertid spørsmål om anerkjennelsens rekkevidde og betydning for forståelsen av sosiale patologier er så betydningsfull som Honneth argumenterer for. Jeg vil argumentere for at (1) anerkjennelseskamp verken kommer til uttrykk i Holocaust eller folkemordet i Rwanda, til tross for at Honneths teori kan fremheve fraværet av anerkjennelse av overgriperene før folkemordet, og (2) for at spørsmålet om manglende motstand under folkemord tydeliggjør en tosidighet i Honneths anerkjennelsesteori. Før jeg kommer inn på

spørsmålet om folkemord er en kamp om anerkjennelse (fra overgriperenes side), er det nødvendig å klargjøre to sider av folkemordets ”logikk” og begrepslige bestemmelse.

Fenomenet folkemord kjennetegnes av et *ensidig* massedrap rettet mot en bestemt gruppe. Offergruppen blir definert av overgriperen, og de blir utryddet på grunnlag av deres identitet og gruppetilhørighet. Folkemord preges av en aktiv (overgriper) og passiv (offer) part. Både i Holocaust og folkemordet i Rwanda kommer dette særpreget tydelig til uttrykk. Med ”passiv” menes det at jødene og tutsiene hovedsaklig ikke viste motstandsvilje. Denne begrepslige bestemmelsen av folkemord utelukker samtidig en (aktiv) kamp om anerkjennelse fra ofrenes side. Ifølge Honneth kjennetegnes kampen om anerkjennelse av at en negativ erfaring skaper en spenning, og dermed kan motivere til sosial endring, som utløses gjennom en *aktiv* handling (Honneth 2008a: 147). På grunnlag av folkemordets rent begrepslige avgrensning, mener jeg det dermed er problematisk å betrakte folkemord dit at det skaper en anerkjennelseskamp fra ofrenes side.

I tillegg til at fenomenet folkemord kjennetegnes av en aktiv og passiv part, så kommer det til uttrykk noe mer enn kun drap og hensikt om å utrydde en gruppe. Folkemord er ikke kun ekstremt i omfang, men det preges av brutale og grusomme fremgangsmåter. Fremgangsmåtene består i grove ydmykelser og krenkelser av ofrene i forkant av drapene. Dette aspektet kommer tydelig til uttrykk under både Holocaust og folkemordet i Rwanda, i form av en ondskapsfull degradering og dehumanisering av ofrene. Denne dehumaniseringen er forankret i overgriperens ideologi, og kan sies å komme til uttrykk på to ulike måter. For det første blir ofrene utsatt for en dehumanisering i form av å bli degradert på samme nivå som kakkerlakker, ugress, skadedyr, lopper, virus, og kreftbyller. Følgelig blir ofrene ribbet for alle menneskelige egenskaper. For det andre blir ofrene ofte redusert til en fremtidig trussel. Hitler argumenterte på den ene siden for Tysklands storhet og motstanderens svakhet, og på den andre siden for at verden sto overfor en trussel og mulig fremtid dominert av jøder, kommunister og sosialdemokrater (Ofstad 1971: 78-9). I Rwanda kommer det samme trusselbildet til uttrykk, og hutumakten advarte mot at Rwanda (igjen) kom til å bli dominert av tutsier som selv ville gjennomføre et masse mord. Dette hentyder samtidig at, tross for dehumaniseringen, ofrene ikke ble betraktet som maktesløse, men det var en erkjennelse av fiendens (antatte) makt.

Den ideologiske dehumaniseringen fører til en rettferdiggjørelse av å gjennomføre et folkemord mot den bestemte gruppen. Samtidig bidrar det til at folkemord *ikke kun* består i å drepe, men også innebærer å ydmyke og krenke ofrene frem til døden. Ydmykelsene og krenkelsene kan forstås som todelt. For det første er det en krenkelse av de enkelte ofrene. Med andre ord er det ydmykelser av ofrenes personlige verdighet. For eksempel ble ofrene i folkemordet i Rwanda tvunget til å spasere nakne gjennom nabolaget, bein ble lemlestet, det var gruppevoldtekter og andre former for grov tortur. Disse handlingene kan forstås som et ledd i en ydmykelsesprosess. Ofrene ble ikke kun skutt, de ble torturert og ydmyket på det groveste før de ble slaktet med macheter. Kroppene som lå igjen ble ikke begravet, men ble liggende for å råtne. For det andre kommer ydmykelsene til uttrykk gjennom en kollektiv form. Både nazistene og hutuene degraderte henholdsvis jødene og tutsiene til et *umenneskelig* og *uverdigg* nivå. De ble ikke tildelt noen verdighet, men tilskrevet maksimalt negativ verdi. I denne sammenhengen har ideologien en vesentlig rolle, og den former en forakt overfor ofrene.

Det avgjørende med ideologien og krenkelsene, i form av grove ydmykelser mot grupper og enkeltpersoner, er at det fungerer som et "våpen" og middel til å rettferdiggjøre folkemord. Gjennom ydmykelsene nektes ofrene all form for verdighet og respekt, og dermed også muligheten for overhodet å bli anerkjent. I denne sammenheng kan Evelin G. Lindners studier av ydmykelse ("humiliation") bidra til å belyse ydmykelsens betydelige rolle under folkemord (2006; 2009). Ifølge Lindner er ydmykelse en underliggende dynamikk i folkemord, og hun forstår folkemord dit at det dreier seg mer om å ydmyke ofrene enn å bare drepe dem.⁴² Videre kan ydmykelsen under folkemord forstås på to måter: overgriperne *ydmyker* ofrene i en frykt for selv å bli *ydmyket* (Lindner 2009: 138-9; 2006: 88f.). Det er dermed en frykt for fremtidig ydmykelse (fra ofrene) som fører til at den faktiske ydmykelsen finner sted og blir sett på som nødvendig. Lindners tese er at "[f]eelings of humiliation, and fear of humiliation, are 'the nuclear bomb of the emotions'" (2009: 139). Med andre ord kan den negative *følelsen* av (en mulig) ydmykelse forstås som en motiverende kraft til å endre samfunnet radikalt (og med et destruktivt resultat). Det er imidlertid nødvendig å påpeke at denne ydmykelsen eller frykten for å bli ydmyket må forstås som en *psykologisk* dimensjon.

42. Lindner reiser i denne sammenheng spørsmål om ydmykelsen er en del av drapet, eller om drapene er en del av ydmykelsesprosessen (Lindner 2009: 139).

Særlig i Rwanda ble ydmykelsesprosessen forsterket av propaganda om Rwandas historie og futsienes antatte planer om å gjennomføre massedrap mot hutuer.

Jeg mener Lindners tese om ydmykelse kan ses i forbindelse med Honneths anerkjennelsesteori. Der ydmykelse som krenkelse fører til en negativ moralsk erfaring, og destruerer offerets mulighet for å oppnå anerkjennelse. Dermed kan ydmykelse (og krenkelser) forstås som særpreg ved folkemord, fordi fravær av anerkjennelse blir en forutsetning for folkemord. Av den grunn kan ydmykelse som krenkelse også tolkes som en åpning eller betingelse for at folkemord kan finne sted.

Honneths teori om anerkjennelse kan dermed påpeke nektelsen og fraværet av anerkjennelsen i form av grove ydmykelser, ondskap og krenkelser av ofrene før og under folkemord. Dette aspektet, fravær av anerkjennelse, er derimot selvfølgelig og muligens et banalt poeng. I den forstand at begrepet om folkemord nødvendigvis inneholder en berøvelse og fullstendig nektelse av anerkjennelse overfor ofrene. I denne sammenheng er det interessant å reise spørsmål om fravær av anerkjennelse også gjør seg gjeldende overfor overgriperen. På den måten at overgripernes motivasjon for å gjennomføre folkemord kan være et uttrykk for en *kamp om anerkjennelse* som kan spores til en tidligere manglende anerkjennelse.

Manglende anerkjennelse av tyskere og hutuer

Lindners studier av ydmykelse og folkemord retter fokus mot et annet aspekt ved folkemord som Honneths teori i stor grad kan utdype. Dette aspektet gjelder frykten for selv å bli ydmyket i fremtiden, og samtidig kan historien og tidligere hendelser ha bidratt til å nettopp å forsterke denne frykten. Særlig gjelder dette folkemordet i Rwanda. Reiser man spørsmål om overgripernes (manglende) anerkjennelse forutfor folkemordet, kan Honneth bidra til å tydeliggjøre både anerkjennelsens viktighet og et aspekt ved Holocaust og folkemordet i Rwanda som kan forstås som muliggjørende. Muliggjørende fordi den manglende anerkjennelsen kan ha bidratt til å motivere til sosial endring med ekstremt destruktive konsekvenser.

Når det gjelder Tyskland var oppgjøret etter første verdenskrig svært brutalt. De mistet landområder, muligheten til å bygge opp et nytt militært forsvar, og ble straffet hardt økonomisk. I tillegg ble Tyskland tildelt ansvaret og skylden for første verdenskrig. Det var

med andre ord et tydelig fravær og nektelse av anerkjennelse av tyskere og Tyskland. Ser man oppgjøret etter første verdenskrig i lys av Honneths teori om anerkjennelse, så kan det rimeliggjøre en tolkning om hvordan nazistene fikk makten. Med dette menes at den manglende anerkjennelsen av tyskere og Tyskland kan ha åpnet for et behov om anerkjennelse, som igjen kan ha bidratt til at Hitlers retorikk om å bygge opp igjen Tysklands og folkets stolthet fikk bredt tilhør i befolkningen. Samtidig åpnet det seg en mulighet til å kanalisere skylden til en tredjepart: jødene.

Med andre ord kan Hitlers og nazistenes propaganda ha bidratt til å forsterke en kollektiv følelse av krenkelse hos den vanlige tysker, samtidig som den manglende anerkjennelsen av Tyskland fra de allierte etter første verdenskrig åpner for et behov for en kamp om anerkjennelse. Denne kampen fra nazistene ble ikke i første omgang ført mot den tidligere krigsmotstanderen, men den ble kanalisert mot jøder og andre "folkefiender". For eksempel ble jødediskrimineringen som begynte tidlig på 1930-tallet systematisert gjennom Nürnberglovene i 1935. Jødene kan dermed forstås som et offer for nazistenes kamp om anerkjennelse. Det er nødvendig å nyansere denne tolkningen av Honneths teori. Undersøkelsen av anerkjennelsesteorien viser at kampen om anerkjennelse er rettet fra den krenkede mot overgriper. Det er en kamp mot (tidligere) overgriper om å gjenopprette offerets manglende "ære" og anerkjennelse. Denne analysen samsvarer ikke fullt ut med min empiriske tilnærming til Tyskland og Holocaust. Det er en avgjørende nivåforskjell mellom empiri og teori. Nivåforskjellen består i på den ene siden at Tyskland kan forstås som krenket i form av manglende anerkjennelse gjennom oppgjøret etter første verdenskrig, og på den andre siden førte ikke Hitler en kamp mot tidligere krigsmotstandere, men den ble gradvis kanalisert mot jødene. Av den grunn er det et stort sprang i tolkningen av Honneths anerkjennelsesteori og Holocaust, der mellomleddet er kanalisering av kampen mot en tredjepart. Følgelig var ikke den kollektive erfaringen av moralsk urett, påført av de fremtidige ofrene. Tross for dette spranget mener jeg at Honneths teori bidrar til å utdype den manglende anerkjennelsen av Tyskland før folkemordet, og dermed også anerkjennelsens kraft i form av å kunne åpne for og motivere til kamp. Med andre ord kan Versaillestraktaten tolkes dit at den skapte en kollektiv følelse av urettferdighet ved å tilskrive Tyskland og tyskere alt ansvar. Denne moralske erfaringen kan deretter ha bidratt til å åpne for Hitlers nazisme, og øke oppslutningen til nazistpartiet.

Denne manglende anerkjennelsen av overgriperne i forkant av folkemord kan sies å være enda tydeligere i Rwanda. Rwandas polarisering mellom hutu og tutsier har preget landet gjennom hele historien. Polariseringen har ikke alltid vært like fremtredende, men den ble styrket gjennom kolonimaktens inntog. I denne sammenhengen kan hutuene forstås dit at de ikke ble anerkjent, men ble fratatt like muligheter og rettigheter som tutsiene. Med andre ord ble hutuene i stor grad undertrykt og nektet anerkjennelse fra tutsieliten. I 1959 var det maktskifte i Rwanda, og forholdet mellom hutu og tutsi ble ”snudd på hodet”. Først på 1990-tallet, i opptrappingen til folkemordet, så ble det gjennom propaganda og en ekstrem hutu-ideologi advart mot at tutsiene utgjorde en reell trussel mot alle hutuer. Denne frykten fikk fotfeste og var gjeldende under folkemordet, og den ble forsterket av hutuenes forhistorie og kolonihistorie. Med andre ord kan dette tolkes dit at det oppsto en kollektiv følelse av frykt og misunnelse hos hutuene, som deretter bidro til å rettferdiggjøre folkemordet.

I denne sammenheng kan forholdet mellom hutu og tutsier i Rwanda tolkes som en analogi til Hegels herre-trell dialektikk. I *Rwanda. Folkemord* (2009: 82-95), fremlegger Njålsson en tolkning av forholdet mellom hutuer og tutsier i denne retningen. Å karakterisere forholdet mellom hutu og tutsi som herre og trell, er særlig treffende etter kolonimaktens inntog og med maktskiftet i 1959. Selv om kategoriene som herre og trell ikke må betraktes som entydige, utgjorde herre-trell-forholdet den samfunnsmessige lagdelingen. Før kolonimaktens inntog i Rwanda besto herreposisjonen først og fremst av tutsier. Det er nødvendig å understreke at det likevel var mulig for hutuer å nå tilsvarende posisjoner. Men med kolonimakten ble tutsienes posisjon som herrer og hutuenes posisjon som trell i større grad befestet. Tross for at herrene nå egentlig var kolonimakten, henholdvis Tyskland og Belgia, så ble makten og høye lederstillinger utelukkende fordelt til tutsier. Kolonimaktens form for indirekte styre, førte til at den lokale og direkte makten lå hos tutsiene. Hutuene på sin side utgjorde trellposisjonen, på den måten at de ble kategorisert med laverestående moralsk og politisk status. Ifølge Njålsson oppstår det dialektiske forholdet (det vil si en motsigelse mellom hutu og tutsi) med huturevolusjonen og maktskiftet i 1959. Store deler av hutubefolkningen ble nå formet av hutunasjonalismen som fremmet et hat mot tutsieliten og tutsibefolkningen (Njålsson 2009: 92). Posisjonene ble byttet om, hutuene overtok som herrer og tutsiene ble degradert til trell.

Njálsson påpeker at denne analogien er en forenkling av den komplekse realiteten i Rwanda. Det som taler imot en slik analogi er for det første kolonimakten som en tredjepart. Med andre ord er det ikke snakk om en ren undertrykker-undertrykkende-forhold, verken mellom kolonimakten og kolonien, eller mellom tutsi og hutu. Det kan derimot forstås som en dialektikk i dialektikken. I tillegg må både tutsi- og hutugruppene nyanseres. Gruppene er ikke enhetlige: På den ene siden må man skille mellom tutsier i Rwanda (både tutsieliten og andre tutsier) og tutsier i Uganda som sluttet seg til RPF. Når det gjelder hutuene, så ble mange moderate hutuer drept av andre hutuer på grunn av motstridene meninger og ytringer (Njálsson 2009: 93). Følgelig er ikke sammenligningen fullstendig treffende, men det kan likevel gi mening å forstå situasjonen i Rwanda dit at det eksisterte noen sosiale grupper som passer inn i et herre-trell forhold. Der hutuene som trell under kolonitiden opplevde og erfarte en kollektiv følelse av undertrykkelse og krenkelse, og som bidro til å motivere til kamp.

En annet sentralt aspekt som gjør at analogien til Hegels herre-trell dialektikk ikke er treffende, og som Njálsson ikke direkte berører, er at hutuene (trellen) ikke kjempet en kamp om anerkjennelse under folkemordet. Njálsson knytter sin analogi til Karl Marx' videreføring av herre-trell dialektikken, og i tillegg sporer hutuenes kamp til en kamp om makt, økonomisk og materiell fordeling som kunne gjennomføres på grunn av polariseringen og gruppedynamikken. Denne forståelsen av hutuenes motivasjon styrkes på den ene siden av misunnelse som distanserer den emosjonelle avstanden i større grad, og på den andre siden av hat som omgjør den tidligere positive emosjonelle nærheten til en følelse med negativt fortegn. Med andre ord samsvarer ikke analogien fullt ut, med tanke på at konflikten mellom hutu og tutsi ikke primært kan tolkes som en kamp om anerkjennelse.

Slik jeg ser det kan Honneths lesning av Hegels forståelse av forbrytelsen og kampen som oppstår mellom det krenkede subjektet og forbryteren, i større grad belyse forholdet mellom hutu og tutsi. Hegel hevder at "det er bare det krenkede subjektet som kjemper for sin egen persons fulle integritet, mens det for forbryteren bare dreier seg om å realisere en bestemt interesse" (Honneth 2008a: 30). Forstås folkemordet i Rwanda i lys av Hegels tese om forbrytelsen, kan hutuenes kamp i 1959 forstås som en anerkjennelseskamp, mens overgrepene og ondskapen som kom til uttrykk under folkemordet var motivert av å fremme en bestemt interesse, fremfor en kamp om anerkjennelse. Denne interessen kan dreie seg både om materielle og økonomiske goder, og forhindre en eventuell trussel og fremtidig lidelse.

Denne tolkningen får ytterligere tyngde med henblikk på misunnelsens rolle i Rwanda. Fordelingen av ressurser og makt var skjevt fordelt mellom hutuer og tutsier, og skjevfordelingen førte til oppfatning om urettferdighet. Misunnelsen begrunner ytterligere kamp om interesser som en del av motivasjonsbasisen for folkemordet.

Et vesentlig poeng er likevel at både tyskere og hutuer forut for folkemordene kan sies å ha blitt krenket og nektet anerkjennelse. Samtidig ser det ut til at denne manglende anerkjennelsen, førte til en kollektiv identitet, erfaring og følelse av urettferdighet, som kan ha muliggjort at ekstreme ideologier (i form av nazisme og Hutu Power) virket overbevisende for majoriteten. Spørsmålet som må reises er om den manglende anerkjennelsen kun førte til en kollektiv følelse av urettferdighet, eller om folkemordet kan forstås som en kamp om anerkjennelse fra overgripernes side.

Først og fremst er det en ”logisk” brist i å betrakte folkemord som en kamp om anerkjennelse. Ut ifra Honneths teori vil anerkjennelseskravet til nazistene være rettet mot jødene; og hutuenes anerkjennelseskrav mot tutsiene. Fenomenet folkemord innebærer kollektiv ondskap rettet mot en gruppe med hensikten om å utrydde gruppen fullstendig. Med andre ord vil det være umulig for overgriperne å oppnå en anerkjennelse fra ofrene.

Å tolke folkemord som en kamp om anerkjennelse, motsies også av at det ligger til grunn et ideologisk hat og en oppfatning om at ofrene ikke har noen verdi. Følgelig er det vanskelig å spore et ønske eller intensjon om anerkjennelse fra ofrene, og hvis anerkjennelse oppnås vil den ikke ha verdi for overgriperen. Nettopp fordi den kommer fra noen som i utgangspunktet er definert som underdanig og uverdigg, og oppfattes som kakerlakker og kreftbyller. Dette punktet må nyanseres, for anerkjennelse kan i en forstand forstås som en motiverende faktor for hvorfor noen velger å begå onde handlinger. I forbindelse med det Vetlesen kaller ”individuell ondskap”, trekker han frem Alfords intervjuer i *What Evil Means to Us*, der overgriperens motiv er å bli sett av offeret. For eksempel uttaler en overgriper at han begikk voldtekt for at ofret skulle se han, og for at han ville være noe for en annen. En drapsmann uttaler et ønske om at foreldrene ”en eneste gang skulle legge merke til [ham]” (Vetlesen 2003: 295; Alford 1997). Slike tilfeller er derimot, som Vetlesen påpeker, eksempler på annenrangs anerkjennelse, fordi gjensidigheten i relasjonen er fraværende i kraft av overgriperens tvang overfor offeret. Det er kun ved hjelp av makt at overgriperen kan bli sett av den andre (Vetlesen 2003: 295). Følgelig er ikke dette en anerkjennelse i Honneths

betydning, men en ”anerkjennelse” som kun oppnås med tvangsmakt. I tillegg er det problematisk å betrakte Alfordts intervjuer i sammenheng med kollektiv ondskap, for de onde handlingene er rettet fra gjerningsmannen mot et annet individ. Følgelig er det uttrykk for et enkelt individs ønske om å bli sett, til forskjell fra en kollektiv motivasjon.

Denne forskjellen antyder et generelt problem med tolkningen av fenomenet folkemord i lys av teorien om anerkjennelse: Det er en nivåforskjell mellom individ og gruppe. For eksempel er det problematisk å tolke forholdet mellom hutu og tutsi som et uttrykk for Hegels herre-trell dialektikk fordi det innebærer en generalisering fra individ- til gruppenivå. Den samme generaliseringen kommer til uttrykk ved at Honneth primært setter fokus på individets anerkjennelse og mulighet for selvrealisering, mens folkemord primært uttrykker en *kollektiv* ondskap, og et ønske om å fremme sin egen gruppe eller rase. Likevel gir en generalisering mening, fordi teorien om anerkjennelse hevder ”[kollektive] følelser av urettferdighet danner ... utgangspunktet for en konfliktmodell som tilbakefører de sosiale kampenes fremvekst og forløp til de moralske erfaringene som sosiale grupper gjør seg når de nektes rettslig eller sosial anerkjennelse” (Honneth 2008a: 173; min markering). Selv om det kan påvises en nektelse av rettslig og sosial anerkjennelse av tyskere og hutuer før folkemordet, mener jeg at faktorene i del 2 gjør det vanskelig å tolke Holocaust og folkemordet i Rwanda som en anerkjennelseskamp.

Når det gjelder Holocaust, så gir faktorer som ideologi og propaganda, byråkrati og avstand (både romlig og emosjonell) mellom offer og overgriper et utfyllende svar for hvordan folkemordet var mulig. Avstand og nærhet angår først og fremst ”prosessen”, på den måten at onde handlinger blir ”lettere” å utføre idet enten den fysiske avstanden er stor (Bauman og Milgram) eller den emosjonelle avstanden er stor (Vetlesen). Ideologi og moderniteten (særlig byråkratiet) angår derimot motivasjonen bak Holocaust i større grad. Moderniteten og byråkratiet fører på sin side til et fravær av motivasjon, i form av å fremme en formålrasjonalitet (i werbersk forstand) der målet er å fremme et (hvilket som helst) formål på mest mulig effektiv måte. Legges byråkratiet til grunn for muliggjøringen av Holocaust er ikke motivasjonen først og fremst en kamp om anerkjennelse, men snarere å utføre en jobb effektivt. Her kommer samtidig Arendts og Baumans forståelse av ”hjul i maskineriet” inn, som nettopp antyder at det sentrale ikke er individets motivasjon eller mål, men å utføre byråkratiets overliggende og overindividuelle formål.

Når det gjelder ideologi og propaganda kommer det til uttrykk en fremtidsvisjon om et bedre samfunn, der jøder blir redusert og avmenneskeliggjort til skadedyr og folkefiender. Videre blir individets verdi vurdert ut ifra hvilken rase man tilhører, og hvorvidt man kjemper rasens sak. Med andre ord tenderer motivasjonen mot å ligge i et over-individuelt mål om "det perfekte samfunn", der jødene betraktes som "ugress" og må utryddes. Mitt poenget er at disse faktorene antyder at det lite som tilsier en anerkjennelseskamp. Hvis det ligger til grunn en kamp om anerkjennelse blir denne sekundær, fordi den er rettet mot å bli anerkjent som en god arbeider (byråkrati) eller bli (an)erkjent som del av en bestemt rase (ideologi).

Kamp om anerkjennelse er også fraværende i folkemordet i Rwanda. Det er først og fremst en sterk ideologi og gruppedynamikk (polarisering) som fremmet hat og misunnelse overfor tutsier som motiverte til folkemord og muliggjorde at den tidligere positive emosjonelle nærheten ble omdannet til en forakt og "anerkjennelsesglemsel". Den emosjonelle avstanden kan både forstås dit at den økte med ideologi og misunnelse, og i tillegg ble tidligere positive følelsesrelasjoner (for eksempel: naboskap) omdannet, gjennom hat, til negative følelsesrelasjoner (naboen er ikke nabo, men en tutsi - "en kakerlakk").

Ut ifra forklaringsfaktorene er det lite som tyder på at den primære motivasjonen er kamp om anerkjennelse, tross for manglende anerkjennelse av overgriperene før folkemordet. Derfor vil jeg konkludere negativ på spørsmålet om fenomenet folkemord kan tolkes som en anerkjennelseskamp. Spørsmålet er om dette er et problem for Honneths anerkjennelsesteori. For det første må Honneths teori om anerkjennelse forstås dit at den befinner seg på et abstrakt nivå, på den måten at han ikke hevder at alle sosiale endringer kan spores tilbake til en kamp om anerkjennelse. Anerkjennelsesteorien er et supplement til andre konfliktmodeller som forankrer samfunnsmessige endringer og konflikter i for eksempel interessemotsetninger. For det andre hevder Honneth nettopp at historiske hendelser må analyseres, og empirisk testes opp mot teorien. Følgelig fremstår ikke den manglende anerkjennelseskampen som et problem for Honneths teori. Men fraværet av kamp om anerkjennelse kan sies å svekke rekkevidden av teorien og betydningen av anerkjennelse som motivasjon når det gjelder folkemord og kollektiv ondskap. På den andre siden kan den manglende anerkjennelsen av tyskere og hutuer bidra til å støtte opp under Honneths negative utgangspunkt i erfaringen av krenkelse og moralsk urett, ved at fravær av anerkjennelse kan åpne opp for ekstreme ideologier. Likevel er det slående at Honneths negative utgangspunkt i erfaring av krenkelse

og moralsk urett på den ene siden er til stede før folkemordet, selv om den ikke var påført av de fremtidige ofrene. Mens på den andre siden er ikke folkemordet motivert ut fra en kamp om anerkjennelse. I forlengelsen av dette er det nødvendig å drøfte Baumans innvending om at Honneths anerkjennelsesteori fremmer en ukritisk toleranse som i siste instans kan føre til folkemord.

Anerkjennelse som ukritisk toleranse

En fare med forståelsen av den manglende anerkjennelsen av Tyskland og hutuer som et muligjørende aspekt ved folkemord, er at Honneths teori om anerkjennelse kan misforstås dit at den legitimerer fremveksten av ekstreme ideologier og dermed muliggjør folkemord. I "The Great War of Recognition" (2001) argumenterer Bauman for et skille mellom negativ og positiv anerkjennelse, der den negative formen for anerkjennelse, slik Bauman forstår den, kan ha katastrofale konsekvenser. Bauman argumenterer for at Honneths teori ikke setter anerkjennelse i forbindelse med sosial rettferdighet, men kun i sammenheng med individets (rett til) selvrealisering, og dermed hevder Bauman at Honneths teori kan kategoriseres som en negativ form for anerkjennelse. Slik jeg ser det er Baumans forståelse av de negative anerkjennelsesteoriene en feillesning og misforståelse av blant annet Honneths teori, og Baumans innvending fremstår som nærmest absurd i sammenheng med Honneths prosjekt og teori. Når jeg likevel velger å drøfte Baumans innvending er det for å fremheve et sentralt poeng i Honneths teori om anerkjennelse: Anerkjennelsesbegrepet er problematisk, men teorien fremmer ikke en ukritisk normativ toleranse.

Bauman hevder at man på samme måte som Isaiah Berlins skille mellom negativ og positiv frihet, kan skille mellom negativ og positiv anerkjennelse (Bauman 2001a: 143). Positiv anerkjennelse innebærer en form for "positiv" diskriminering og differensiering, som kommer til uttrykk gjennom en "bekreftende handling". Ifølge Bauman er positiv anerkjennelse "an entitlement to preferential treatment and to the award of extra points on the ground of being different from the rest" (2001a: 145). Bauman forstår dermed positiv anerkjennelse dit at det blir mulig å rangere og foretrekke kulturelle og politiske forskjeller og identiteter. I tillegg knytter Bauman denne forståelsen til Nancy Frasers prinsipp om "deltakelse på like vilkår" ("parity of participation"), som skal sikre og tillate at alle medlemmer av et samfunn har lik rett og status til å delta i sosial integrasjon og gjensidig

påvirke hverandre som likeverdige (Fraser 2003: 36-7; Bauman 2001a: 145). Fordelen med den positive anerkjennelsen er at man gjennom like rettigheter til å delta og mulighet for positiv differensiering, kan unngå former for moralsk relativisme. Dette innebærer mulighet for å vurdere ulike levestilletter opp mot hverandre, og avgjøre hvilke som er moralsk prisverdige og ikke.

Samtidig hevder Bauman at den negative anerkjennelsens store problem er at den ikke kan unngå denne relativismen. Ifølge Bauman bidrar den negative anerkjennelsen i stedet til å bygge opp under en relativisme som kan ha fatale konsekvenser. For ved å knytte anerkjennelsen til selvrealisering (Honneth og Taylor) til forskjell fra sosial rettferdighet (Bauman og Fraser), mener Bauman at man ikke lenger har noen mulighet til å avgjøre hva som er moralsk rettferdig eller urettferdig. Bauman hevder med den grunn at negativ anerkjennelse ikke kan fremme en kritisk samfunnsanalyse, og han ”beskylder Honneths teori for at føre til folkemord, da fascistene på like fod med den undertrykte kan se sin rett til å kjempe for den anerkendelse, han finder bedst” (Willig 2007: 123).

For å forstå Baumans innvending mot Honneth er det nødvendig å redegjøre for Baumans forståelse av negativ anerkjennelse. Det sentrale i Baumans forståelse er at negativ anerkjennelse innebærer en ukritisk toleranse. Anerkjennelsen består i en ”let it be”-holdning som er resultat av ”the right to be what you are and under no obligation to be someone else, as there will be no pressure to ’acculturate’ or ’assimilate’” (Bauman 2001a: 144). Bauman tolker dette dit at negativ anerkjennelse i siste instans innebærer en passiv toleranse, der man lar den andre være som han er uten å bry seg. Denne passive toleransen følger, ifølge Bauman, av å definere anerkjennelse innenfor rammene av selvrealisering, fordi det innebærer en allmenn og lik rett til sosial anseelse. Individets krav om selvrealisering i kombinasjon med en negativ anerkjennelse, fører til en ”anerkjennelseskrig” som bærer med seg et potensial ”for rivalisering (og i siste instans for folkemord, noe de siste årenes erfaringer har vist til overmål)” (Bauman 2001b: 117-8). Bauman forstår dermed Honneths anerkjennelse som en ukritisk toleranse som åpner for (i verste fall) folkemord. Jeg mener denne lesningen av Honneth er svært problematisk.

For det første er det nødvendig å påpeke at Honneth ikke mener at begrepet om anerkjennelse er uproblematisk. Honneth hevder at ”if you speak of recognition you can’t be so naive as not see the negative side of it” (Critchley 1998: 37). Honneth trekker i tillegg

frem erfaringer fra nynazistiske grupperinger der deltakerne som henvendte seg til gruppen i utgangspunktet var frustrert, men som i det nye fellesskapet utviklet et sterkt samhold, bekreftelse og følelse av selvverdi (Honneth 2007b: 77). Dette viser, ifølge Honneth, hva slags politiske og ideologiske konsekvenser negative følelser og erfaring av krenkelse og ydmykelse kan føre til. Men dette innebærer verken at Honneths *normative* anerkjennelsesteori åpner for at nazistiske og andre fundamentale grupper bør bli anerkjent, eller at teorien fremmer en ”let it be”-holdning. Honneth vil i stedet kunne analysere utgangspunktet (fravær og krav om anerkjennelse) som et uttrykk for en sosial patologi.⁴³ I tillegg hevder ikke Honneth at det ligger et normativt krav om anerkjennelse kun ut ifra erfaringen av krenkelse. Tvert imot argumenterer Honneth for at begrepet om kamp om anerkjennelse kan avdekke og avmystifisere sosiale og samfunnsmessige endringer. Uten at det innebærer en påstand om at enhver form anerkjennelseskamp er normativt riktig.

Følgelig evner ikke Bauman å skille Honneths samfunnsanalyse fra hans *normative* samfunnskritikk. Selv om anerkjennelsesteorien implisitt avviser et strengt skille mellom ”bør” og ”er” (fra Hume), og snarere finner ”bør” i deskriptive analyser, så innebærer ikke dette at ethvert krav om anerkjennelse *må* betraktes som moralsk riktig. Anerkjennelsesteoriens normative dimensjon kommer først til uttrykk med Honneths tre former for anerkjennelse (familie, rett og solidaritet) og hans formale begrep om det gode liv, der kjernen i motivasjonsbasisen består i brudd med *gjensidige* anerkjennelsesnormer.

For det andre er Baumans innvending uholdbar med tanke på rett og solidaritet som anerkjennelse. Kjernen i rettslig anerkjennelse er nettopp at personens rettslige egenskaper blir anerkjent, samtidig som disse egenskapene er likeberettigede for alle medlemmer av samfunnet. Med andre ord sikter Honneth til rettigheter som skal gjelde for *alle*, og som fører til at personene anerkjennes som *moralsk tilregnelige*. Honneths vektlegging av det universelle og kravet om moralsk tilregnelighet svekker Baumans innvending, på den måten at ekstreme og fundamentale grupperinger nettopp ikke kjemper om en rettslig anerkjennelse for alle, samtidig som overgriperene i folkemord fraskriver ofrene enhver moralsk og rettslig status overhodet. Følgelig kan Honneth hevde at den rettslige anerkjennelsen ikke fører til en

43. For eksempel vil Honneth kunne reise spørsmål om hva i samfunnet eller hvilke institusjoner som (indirekte eller direkte) fører til at mange unge menn ikke finner anerkjennelse andre steder enn i ekstreme og fundamentale grupperinger.

åpning for ekstreme og fundamentale grupper, men at disse gruppene ikke kan anerkjennes nettopp fordi den andre krenkes.

Det er mulig at Bauman med sin innvending sikter mot Honneths tredje form for anerkjennelse og begrepet om solidaritet. Men solidaritet som anerkjennelse, i likhet med rettslig, kan umulig bidra til muliggjøre folkemord eller åpne for fundamentale grupper. For solidaritet innebærer at man *gjensidig* verdsetter hverandre, og gjensidigheten forutsetter ”at man deler bestemte verdier med hinanden, fordi det kun i lyset af dem kan vises, hvorfor den til enhver tid værende andens evner eller egenskaber er af positiv betydning for den fælles livspraksis”, samtidig som solidaritet innebærer ”at man intersubjektivt deler en fælles værdihorison” (Honneth 2003d: 144-5). Det sentrale i denne sammenhengen er at solidaritet ikke er en ukritisk og passiv toleranse, men denne anerkjennelsesformen innebærer en gjensidig og symmetrisk verdsettelse av den andre. Med symmetrisk henviser Honneth til anerkjennelse av verdier ”som lader den til enhver tid værende andens evner og egenskaber fremstå som betydningsfulle for den fælles praksis” (Honneth 2003d: 151). Honneths poeng er todelt: For det første er solidaritet som anerkjennelse, det vil si symmetrisk verdsettelse, nødvendig for å kunne verdsette seg selv, samtidig som det symmetriske aspektet innebærer at subjektet ”i kraft af sine egne præstationer og evner [kan] se sig selv som værdifuld for samfundet” uten at samfunnet er preget av en lagdeling (Honneth 2003d: 151). For det andre innebærer solidaritet et kritisk aspekt fordi den krever at partene emosjonelt deltar i den andre, slik at subjektets egenskaper blir bekreftet og et *felles* formål kan oppnås.

Av disse grunner er Baumans innvending mot Honneths anerkjennelsesteori uholdbar og ikke treffende. Først og fremst på grunn av anerkjennelsesrelasjonens innebygde gjensidighetstvang. I tillegg vil ikke den rettslige formen for anerkjennelse, med sitt krav om allmennhet, åpne for fundamentale grupperinger som degrader bestemte (sosiale) grupper. Rett som anerkjennelse må tilskrives en vesentlig rolle i Honneths teori, fordi den i en viss grad overskrider de andre formene for anerkjennelse. Ifølge Honneth trenger retten inn i både intimssfæren og solidaritetsfæren. I primærrelasjoner er rettslig anerkjennelse nødvendig for å beskytte individer mot fysisk vold, og i solidaritetsbetingelsene må rettens normative begrensinger ligge til grunn for etableringen av et felles formål og verdihorison (Honneth 2008a: 185). Ekstreme og fundamentale grupperinger vil bryte med rettens anerkjennelsesmønster, og følgelig vil ikke Honneths teori om anerkjennelse åpne for en

ukritisk passiv toleranse. Honneth vil tvert imot kunne argumentere for at en slik toleransekultur kan kategoriseres som en krenkelse, i den forstand at en "let it be"-holdning vil både føre til (1) at man åpner for krenkelser av andre, og dermed (2) blir ikke subjektet sett, men usynliggjort. Honneths teori kan med andre ord, med utgangspunkt i anerkjennelseskategoriene, fremsette grunner for at fundamentale og ekstreme grupperinger ikke kan anerkjennes. Hovedgrunnen er at slike grupperinger åpenbart vil bryte med innholdet i anerkjennelsesprinsippene. Av den grunn kan anerkjennelse av nynazistiske grupperinger sies å være en krenkelse eller mislykket anerkjennelse; fordi personen A gjennom å anerkjenne en nynazistisk gruppe B, samtidig bidrar til å rettferdiggjøre Bs krenkelse av jøder i den samme handlingen. Følgelig kan Honneth hevde at det er moralsk urett å anerkjenne fundamentale og ekstreme grupperinger, med begrunnelse i gruppe Bs krenkelse av andres menneskeverd og fratakelse av andres moralske autoritet og autonomi. Det vil ikke kun si at Baumans innvending ikke er treffende, men også at Honneths teori om anerkjennelse både vil kunne avdekke fundamentale grupperinger og ikke må tolkes som en ukritisk toleranse.

Ifølge Honneth kan dermed fundamentale grupperinger og ekstreme ideologier betraktes som moralsk urett i den grad de krenker den andre. Denne begrunnelsen henger sammen med at den grunnleggende gjensidigheten i anerkjennelsesrelasjoner blir brutt og fører til følelser av urettferdighet. Det neste problemet jeg vil rette fokus mot er tilfeller der en moralsk urett er eksisterende, uten at det motiverer til anerkjennelseskamp. Et eksempel er manglende motstand fra ofre før og under folkemord.

Manglende kamp om anerkjennelse

Honneths teori om anerkjennelse kan fremheve det fullstendige fraværet og nektelsen av anerkjennelse i form av ondskap og ydmykelser rettet mot ofrene før og under folkemordet. Denne "egenskapen" kan forstås som et immanent betingelse i begrepet folkemord. For kollektiv ondskap innebærer nødvendigvis et fullstendig fravær av anerkjennelse.

I denne sammenhengen er det interessant å reise spørsmål om hvorfor ofrene ikke i større grad gjorde opprør og viste motstandsvilje. Dette er et pressende spørsmål som må nyanseres. For det første eksisterte det motstandsgrupper og motstand fra individer både

under Holocaust og folkemordet i Rwanda.⁴⁴ Samtidig ble folkemordet i Rwanda hindret av RPF. For det andre ble ofrene utsatt for en ekstrem voldsmakt og undertrykkelse som skulle hindre kamp og motstand. Det var med andre ord ”rått parti”. Likevel er det påfallende at nazistene ikke møtte *større* motstand fra jødene, og hutuene *større* motstand fra tutsiene. En avgjørende forskjell mellom folkemordet i Rwanda og Holocaust er tidsaspektet. Den 5. april 1994 kunne ingen i Rwanda forutsi at det i løpet av få måneder kom til å bli drept nærmere en million mennesker. Mens det tok ni år fra Hitlers maktovertakelse i Tyskland til Wannsee-konferansen. Denne ”plutseligheten” i Rwanda gjør det betraktelig vanskeligere å mobilisere motstand, samtidig som det i større grad var ”rått parti” mot tutsiminoriteten.

Det er nødvendig å ha tids- og ”rått parti”-faktoren i bakgrunnen når jeg reiser spørsmålet om hvorfor den moralske erfaringen av ekstrem urett og ondskap ikke i større grad utgjorde en kollektiv følelse hos ofrene som motiverte til en kamp (om anerkjennelse). Hvis Honneths teori om *kamp* om anerkjennelse skal kunne bidra til å avdekke sosiale patologier, samtidig som han ønsker å ytterligere forstå samfunnsmessige endringer ved å spore motivasjonsbasisen til kollektive følelser av moralsk urett, bør han kunne gi et svar på hvorfor det ikke i større grad ble en kamp om anerkjennelse fra ofrene. Honneths utfordring henger sammen med to faktorer: For det første synes Honneth programforpliktet til å forstå fenomenet folkemord som en form for sosial patologi. På den måten at folkemord rammer en bestemt gruppe og fellesskap i et samfunn, og kan kategoriseres som en av de groveste og mest forferdelige handlinger. Med andre ord vil det bryte med et hvert ”helse”-begrep⁴⁵.

44. Når det gjelder motstand fra jøder under Holocaust, hevder Hilberg: ”The reaction pattern of the Jews is characterized by almost complete lack of resistance” (1985: 293). Jødene hadde ingen organisert form for motstandsgrupper eller motstandshandlinger. Tvert imot kom nazistenes overgrep som en ”overraskelse”, samtidig som det var tilfeller av at lederskapet i gettoene ofte hjalp tyskerne. Denne oppfatningen av (manglende) jødisk motstand nyanseres av Bauers studier som retter større fokus på at det faktisk var tilfeller av jødisk motstand, både fra grupper og individer. Bauers begrep om motstand er omfattende og innebærer både væpnet motstand og makt, og ubevæpnet motstand. Bauer forstår blant annet smugling av mat, økonomisk motstand, nektelse av å følge ordre og så videre som motstand. I tillegg legger Bauer vekt på handlinger som opprettholder moralen og kulturen blant jødene (Bauer 2002: 119-142). Forstås motstand i denne brede betydningen, så var det opplagt en form for motstand fra jødene side. Når det gjelder Rwanda er hotelldirektøren Paul Rusesabagina et eksempel på motstand. I sitt hotell skjulte og reddet han over 1200 tutsier og moderate hutuer (se for eksempel Paul Rusesabaginas *En ganske alminnelig mann* (2007)). Til tross for denne nyanseringen av motstand (fra ofrenes side), er det likevel iøynefallende at motstanden ikke var større i både kraft og omfang.

45. I denne sammenheng er det nødvendig å påpeke at helse-begrepet henviser til et begrep om hvordan et velfungerende samfunn bør være. Samtidig er dette begrepet avhengig av et universelt krav, og dermed gjelder for alle. Man kan betrakte nazistenes ideologi dit at det fremmer en bestemt oppfatning om samfunnets ”helse”,

For det andre synes Honneths hovedtese å hvile på at krenkelser i intimsfæren, rettssfæren eller solidaritetsfæren kan motivere til kamp om anerkjennelse ”hvis subjektet kan artikulere dem innenfor en intersubjektiv fortolkningsramme som fremstiller dem som typiske for en hel gruppe” (Honneth 2008a: 171-2). Slik jeg tolker Honneth, kan dermed krenkelse motivere til motstand hvis den negative moralske erfaring kan artikuleres gjennom en *kollektiv* semantikk, og en hel gruppe finner krenkelsene som typiske for deres situasjon. Tilsvarende forutsetning mener jeg eksisterer under Holocaust. På den måten at den moralske uretten begås mot en bestemt gruppe og fellesskap, og uretten rammer nettopp meg fordi jeg er en del av gruppen. Følgelig eksisterer det en *kollektiv* følelse og erfaring av urettferdighet. Samtidig opplever fellesskapet de samme handlingene i form av krenkelser og ondskap, og dette muliggjør at de krenkede subjektene kan generalisere sine egne følelser til typiske for hele gruppens sosiale situasjon. Dermed ligger det til rette for en moralsk grammatikk og kollektiv semantikk.

Det som imidlertid taler imot en felles moralsk grammatikk og kollektiv semantikk er at folkemord overskrider ofrenes tidligere erfaringer. Dermed har ikke den ekstreme og radikalt annerledes erfaringen et sammenligningsgrunnlag. Med andre ord så korresponderer nødvendigvis ikke den følelsesmessige reaksjonen til handlingenes grovhet og ondskap. Dette problemet angår hovedsakelig følelser som moralens gyldighetsgrunnlag, og svekker ikke spørsmålet om fravær av motstand betydelig. For selv om følelsene ikke nødvendigvis korresponderer med uretten som er begått, så eksisterer det en kollektiv erfaring av urettferdighet. Av den grunn mener jeg fravær av motstandsvilje kan bli et pressende problem for Honneths anerkjennelsesteori. For Honneths prosjekt er nettopp å fremheve anerkjennelsens betydning for motstand og sosiale endringer. Der kampen tolkes som motivert ut ifra moralske krav om anerkjennelse, og er et resultat av en moralsk grammatikk og kollektiv erfaring av krenkelser som er typiske for hele gruppen.

Jeg tolker Honneths anerkjennelsesteori dit at den gir to ulike svaralternativ på spørsmålet om hvorfor det ikke i større grad ble vist motstand fra ofrene: (a) For det første skaper Honneths teori en forventning om større kamp fra ofrenes side; (b) For det andre har Honneth tilstrekkelige analytiske ressurser til å forklare og argumentere for at teorien ikke skaper en forventning om kamp. De to tolkningene av Honneths teori peker i ulik retning: (a) men dette vil stride mot et ”universelt” helse-begrep der også jøder er deltakere. Her spiller særlig Honneths rett som anerkjennelse en vesentlig rolle for forståelsen av hva som kan utgjøre et legitimt helse-begrep.

er knyttet til Honneths videreføring av en hegeliansk posisjon, og skaper en forventning om større kampvilje fra ofrenes side, og dermed blir manglende motstand fra ofrene et mulig problem for Honneths teori; (b) er knyttet til Honneths sosialpsykologiske posisjon og videreføringen av Winnicotts (og Benjamins) begrep om kjærlighet, som på sin side gir grunner for å forvente det motsatte.

Når det gjelder Honneths første svaralternativ (a), så er det to grunner til å forvente en kamp om anerkjennelse fra ofrenes side. For det første innebærer fenomenet folkemord en kollektiv ondskap rettet mot en gruppe, og med det legger til rette for kollektiv semantikk og felles erfaring av urettferdighet. Dette synes å være tilstrekkelige faktorer, ut ifra Honneths teori, til å kunne motivere til motstand. For det andre gjør Honneths videreføring av Hegels begrep om anerkjennelse det rimelig å forvente en større kampvilje fra ofrene. Det sentrale i Hegels begrep om anerkjennelse, både i Jena-skriftene og *Åndens fenomenologi*, er at individene er villig til å *sette livet på spill* i kampen om anerkjennelse. Å bli anerkjent har så stor betydning for individet at man er villig til å ofre alt og gå i en kamp på liv og død. Ved at Honneth utelukkende anvender Hegels Jena-skrifter, så tilføyer han anerkjennelsesbegrepet en enda større betydning. Det kommer til uttrykk ved at Honneth distanserer seg fra den politisk filosofiske tradisjonen etter Hobbes, og fremhever Hegels indirekte kritikk av atomistiske tilnærminger: Det vesentlige ved moralsk urett er at den bryter med en moralsk forventning, og den krenkede reagerer mot overgriperen med helt andre motiver enn hos Hobbes. I sosiale konflikter og kamper går individet i kamp for å gjøre den andre oppmerksom på seg selv. Formålet er ”å gjenopprette den andres oppmerksomhet” og motstanden er rettet mot ”den andres viten om seg selv” (Honneth 2008a: 53). Denne kampen om anerkjennelse tar nettopp utgangspunkt i en negativ moralsk erfaring. I kontrast til den hobbessianske tradisjonen og utilitaristiske modeller, spores motivene for motstand til ”moralske erfaringer som går tilbake til krenkelser av dyptliggende forventninger om anerkjennelse” (Honneth 2008a: 171).

Forventningen om større motstand fra ofrene blir betydelig forsterket ved at Honneth hevder at ”[h]vis samfunnet ikke innfrir disse normative forventningene, så utløser det nettopp den typen moralsk erfaring som kommer til uttrykk i følelsen av ringeakt” (2008a: 171). Honneth anvender i tillegg Barrington Moores teori om motstand, som hevder at når en uutalt konsensus (implisitt samfunnskontrakt) mellom grupper innenfor et felleskap blir

ødelagt så ”fører det nærmest *tvangsmessig* til sosial ringeakt for enkelte delgruppers tradisjonelle identitet, og det er denne trusselen mot muligheten for kollektiv selvrespekt som ifølge Moore skaper politisk motstand og sosiale revolter på bred basis” (Honneth 2008a: 175-6; min markering). Ut ifra dette, og på grunn av at folkemord både truer en hel gruppes identitet og individer utrykkes på grunnlag av gruppeidentitet, så mener jeg Honneths teori skaper en forventning om større motstand og kampvilje fra ofrenes side. Tolkes Honneth i denne retningen kan fravær av kampvilje i folkemord bli et problem for å rimeliggjøre Honneths tese om kamp om anerkjennelse.

Denne påstanden må nyanseres, fordi normative forventningsbrudd kan komme til uttrykk både som: (1) forventning om å bli anerkjent på en måte som man ikke har blitt før, og (2) ikke lenger bli anerkjent, men bli fratatt rettslig og sosial status. I den første formen er kamp om anerkjennelse uttrykk for et ønske om fremskritt. Det er denne progressive forståelsen Honneth synes å legge til grunn i sin teori. Den andre formen er derimot regressiv, og den kommer til uttrykk under nazi-Tyskland. For eksempel ved nazistenes ”resosialisering” av jødene gjennom Nürnberglovene som, paragraf for paragraf, fratok og reverserte jødene rettigheter. I lys av denne distinksjonen er det problematisk å ta i bruk Moores undersøkelse av motstand for å belyse en forventning om større kampvilje fra ofre under folkemord, fordi han nettopp knytter an til den første forståelsen av normative forventningsbrudd.

Når det gjelder Honneths alternativ (b), så skaper anerkjennelsesteoriens sosialpsykologiske tilnærming en forventning om passivitet fra ofrene, snarere enn større motstand og kamp. Her står særlig Honneths forståelse av Winnicott og Benjamin sentralt. Honneths sosialpsykologiske tilnærming kommer først og fremst til uttrykk i kjærlighet som anerkjennelse. Objektrelasjonsteorien hevder at kjærlighetsrelasjonen mellom mor og barn er avgjørende for å kunne utvikle selvtillit (gjennom ”evnen til å være alene”), og dermed kunne ha tilstrekkelig tro på seg selv og omverden. Selvtillit er fundamentalt for at individet skal kunne være alene og sammen med andre på en avslappet og behagelig måte. Samtidig er selvtillit nødvendig for å knytte nye intersubjektive bånd, og for å reise andre krav om anerkjennelse. Uteblir kjærlighet som anerkjennelse, enten i form av mangel på anerkjennelse eller krenkelse i intimsfæren, så fører det til at individet ikke er i stand til å utvikle tillit til seg

selv eller den andre. Følgelig har ikke individet den samme forutsetningen og muligheten, i form av trygghet på seg selv, til å inngå i nye relasjoner.

Denne forståelsen av kjærlighet som en grunnleggende form for selvrelasjon både for individet, og for dannelsen av nye relasjoner fører til at anerkjennelse i intimsfæren må forstås som en mulighetsbetingelse for (1) å oppnå et grunnleggende praktisk selvforhold til seg selv som individ, og (2) skape nye relasjoner. Forstås kjærlighet som en mulighetsbetingelse i denne sammenhengen skaper Honneths teori en forventning om at det ikke blir en kamp fra ofrenes side. For fravær av anerkjennelse og nærværet av fysisk vold bryter ned offerets positive selvforhold, og hindrer muligheten for å inngå nye relasjoner. Å delta i en kamp krever at man har tilstrekkelig tillit til seg selv og til å inngå i nye relasjoner. Hvis *all* form for anerkjennelse er fraværende og alle menneskelige egenskaper er revet bort, som under Holocaust og folkemordet i Rwanda, så fører det dermed både til at individet ikke kan utvikle et positivt praktisk selvforhold og til at individets negative erfaring ikke kan motivere til motstandskamp. Med andre ord så kan man ut ifra Honneths sosialpsykologiske posisjon, hevde at *kamp* om anerkjennelse krever at det eksisterer noe anerkjennelse av individene som kjemper. For hvis situasjonen er så ekstrem at individet er fullstendig ødelagt og dehumanisert, så har individet verken nok tiltro til seg selv eller omgivelse, og evner følgelig ikke å se kamp som et mulig alternativ.

Slik jeg ser det kan forskjellen i ekstremitet mellom krenkelse og ondskap forsterke Honneths sosialpsykologiske posisjon i større grad. For krenkelser (i form av overgrep, voldtekt, stigmatisering og nedverdiggelse) oppleves ofte, men ikke alltid, som midlertidig. Mens ondskaper som uttrykkes gjennom folkemord oppleves som en permanent, eller endelig, tilstand (med få unntak). Ofrene i folkemord blir ikke kun fullstendig ødelagt og dehumanisert, men de sitter igjen med en ondskap som vedvarer.

Honneths tosidige anerkjennelsesteori

Honneths sosialpsykologiske tilnærming fører til at anerkjennelsesteorien ikke skaper en forventning om motstand fra ofrene. Den manglende kampen henger sammen med brutaliteten og ondskaper ofrene blir utsatt for, og som resulterer i at ofrenes selvforhold fullstendig blir ødelagt. Ut ifra Honneths sosialpsykologiske tilnærming skapes det en forventning om

passivitet, fordi det ikke eksisterer noe grunnlag i individene for motstand. Honneths analytiske ressurser kan i tillegg fremheve en vesentlig side ved propaganda og ideologi.

Propaganda og ideologi kan på den ene siden skape økt oppslutning og virke rettfærdiggjørende og muliggjørende for overgriperen, mens på den andre siden kan indoktrineringen gjennom propaganda og ideologi føre til at ofrene selv tilpasser seg forholdene. Med andre ord kan nedbrytningen av ofrene føre til en form for "forsoning" og innordning blant ofrene selv. Det vil si at krenkelsene og ondskapen fullstendig undertrykker ofrenes selvforhold og river bort grunnlaget for å skape nye relasjoner, samtidig som propaganda og ideologi påvirker ofrene til å innordne seg etter den rådende forståelsen av dem selv. Denne "forsonelsen" fra ofrenes side kan videre forstås ut ifra Hegels aristoteliske begrep om individualitet, der "folket kommer før individet". Individualisering skjer gjennom sosialisering, og eksisterer det ingen intersubjektive relasjoner som muliggjør økt individualisering i form av autonomi og identitet, så formes ofrenes selvforståelse og identitet etter de allerede eksisterende relasjoner, for eksempel gjennom propaganda og ideologi.

Honneths teori kan dermed forstås dit at den, gjennom en sosialpsykologisk tilnærming, har tilstrekkelig analytiske ressurser til å forklare den manglende motstandsviljen fra ofrene under folkemord. Det er imidlertid to problemer med denne tolkningen av Honneth: Det første gjelder generaliseringen av objektrelasjonsteoriens undersøkelse av forholdet mellom barn og mor. I intimsfæren og nære relasjoner angår anerkjennelsen og krenkelsen først og fremst møtet mellom individ og individ. Når det gjelder folkemord derimot, er en stor del av ondskapen og krenkelsene rettet fra og mot en *gruppe*. Det er dermed nødvendig å skille mellom individ- og gruppenivå. Dette skillet er vesentlig, fordi anerkjennelse vil kunne finne sted på individnivå til tross for en ekstrem ondskap rettet mot en hel gruppe. Disse individuelle anerkjennelsesrelasjonene kan forstås som relasjoner innenfor familie eller vennegrupper. I tillegg er objektrelasjonsteoriens fokus på tidlige relasjoner mellom mor og småbarn. Dermed er det tenkelig at ofrene i utgangspunkt hadde vokst opp med en vellykket anerkjennelsesrelasjon. Med andre ord er det urimelig å avvise at det ikke eksisterte noen former for anerkjennelsesrelasjoner. Dette aspektet ser derimot ut til å ikke ha stor betydning for verken Honneths sosialpsykologiske posisjon eller forståelsen av fravær av motstand i fenomenet folkemord. Fordi tidligere anerkjennelse eller nære relasjoner gjør ingen forskjell målt opp mot den ekstreme ondskapen ofrene utsettes for i folkemord.

Ifølge Honneth har anerkjennelse og individets selvforhold i tillegg en dynamisk karakter. Anerkjennelsesrelasjoner må opprettholdes og skapes på nytt, og en tidligere anerkjennelse har ingen betydelig virkning på individets mulighet for selvrealisering hvis det blir møtt med overgrep, rettslig ekskludering eller misaktelse. Dessuten blir ofrene i folkemord møtt med vedvarende ondskap og de absolutt verste handlingene. Av den grunn kan ikke tidligere relasjoner utgjøre noen betydelig forskjell for spørsmålet om (manglende) motstandsvilje.

Det andre problemet angår anerkjennelsesteoriens utgangspunkt og videreføring av Hegels begrep om anerkjennelse. Dette er et mer pressende problem for Honneths teori, fordi de to alternativene (Honneths Hegel og Honneths sosialpsykologi) kan føre til at Honneth befinner seg i en *spenning* mellom en hegeliansk posisjon som innebærer at anerkjennelsens betydning ligger i villigheten til å ofre alt i en anerkjennelseskamp, og en sosialpsykologisk posisjon som hevder at (noe) anerkjennelse må være til stede for i det hele tatt kunne inngå i en kamp og reise nye anerkjennelseskrav. Dermed fører de to alternativene til at anerkjennelse forstås som både (a) mulighetsbetingelse (sosialpsykologisk tilnærming), og (b) motiverende faktor (hegeliansk tilnærming). Slik jeg ser det konkretiserer Honneth ikke spenningen i denne distinksjonen, men det er rimelig å tolke Honneth dit at han hevder at begge tilnærmingene er viktig for å belyse anerkjennelsens rolle.

Spørsmålet er om begrepet om anerkjennelse, gjennom denne "helgarderingen", inneholder en *motsigelse* og presser Honneth til å ta et valg mellom, eller rangere de to tilnærmingene opp mot hverandre. Motsigelsen består i at Honneths to ulike tilnærminger tilsynelatende utelukker hverandre: På den ene siden blir manglende motstand og kampvilje under Holocaust problematisk fordi anerkjennelse, ifølge Honneth (Hegel), er av den betydning og verdi at individet villig setter livet på spill i en anerkjennelseskamp. I lys av denne forståelsen av folkemord og Honneths hegelianske begrep om anerkjennelse, svekker fraværet av motstand rekkevidden til Honneths teori. Anerkjennelsens betydning for individet svekkes i møtet med kollektiv ondskap. Denne tolkningen blir imidlertid problematisk i lys av samme teori, fordi det manglende forsøket på motstand kan forstås ut ifra det totale fraværet av anerkjennelse og en ondskap som bryter ned individet fullstendig, og dermed også grunnlaget for eventuell motstand og kampvilje. Poenget jeg vil frem til er at Honneths to tilnærminger peker i motsatt retning, og begge tenderer mot å skulle kunne forklare samme fenomen (anerkjennelseskamp). Denne tolkningen av anerkjennelsesteorien fører til en

motsigelse som svekker teoriens analytiske evner når det gjelder (den manglende) anerkjennelsens grunnleggende rolle i forhold til (a) å kunne motivere til motstand, eller (b) utgjøre individets praktiske selvforhold.

En tredje tolkning er å forstå Honneths to alternativer som en *rikdom* ved anerkjennelsesteorien. I den forstand at Honneth har analytiske ressurser til å forklare situasjoner og hendelser som både motiverer til kamp om anerkjennelse, og der kampen er fraværende. På den ene siden kan Honneths teori forklare motstand og konflikt som uttrykk for et behov for anerkjennelse. Der kampen må forstås som motivert av krav om og fravær av anerkjennelse. Anerkjennelse har i denne sammenheng en fundamental rolle for forståelsen av sosiale konflikter og samfunnsmessige omveltninger. På den andre siden kan Honneths teori forklare manglende kamp ved å henvise til anerkjennelsens grunnleggende rolle for å utvikle et positivt praktisk selvforhold. Fravær av all form for anerkjennelse og nærvær av krenkelser og ondskap, vil hindre muligheten for å inngå i en anerkjennelseskamp. Honneths tosidige teori om anerkjennelse fører dermed til at teorien har tilstrekkelige analytiske ressurser for å forklare hvorfor det ikke i større grad ble motstand fra ofrene under Holocaust, samtidig som Honneth vil kunne forklare en eventuell kamp ut ifra en hegeliansk tilnærming.

Jeg vil konkludere med at fenomenet folkemord kaster lys over en tosidighet i Honneths anerkjennelsesteori. Tosidigheten består i (1) Honneths hegelianske videreføring, og (2) Honneths sosialpsykologiske posisjon. Det er tre mulige alternativer å tolke tosidigheten i retning av: (a) som en spenning, (b) som en motsigelse, eller (3) som en rikdom i Honneths anerkjennelsesteori. Til sammen antyder Honneths tosidighet og de tre svaralternativene et uklart punkt i Honneths anerkjennelsesbegrep. Uklarheten består i hvor anerkjennelsens betydning primært ligger: som mulighetsbetingelse for selvrealisering eller som motivasjonsfaktor for anerkjennelseskamp. Honneth står dermed overfor en utfordring om å klargjøre anerkjennelsens betydning og omfang for mennesket og sosiale omveltninger.

Konklusjon

Mitt anliggende i oppgaven er (i) å forstå Honneths prosjekt og teori om anerkjennelse, og (ii) drøfte anerkjennelsesteoriens rekkevidde og mulighet til å gi en forklaring på hvordan ”anerkjennelsesglemselen” som kommer til uttrykk i fenomenet folkemord er mulig.

Min eksegetiske undersøkelse av anerkjennelsesteorien, viser at Honneths teori kan karakteriseres som (1) deskriptiv, (2) kritisk, og (3) normativ. Det deskriptive kommer til uttrykk i Honneths negative utgangspunkt, ved at moralske erfaringer av krenkelser og urettferdighet åpner for å beskrive samfunnsmessige relasjoner og mennesket som moralsk sårbart og krenkbar. Honneths fokus er å fremheve over-individuelle faktorer som preger menneskets (manglende) mulighet til selvrealisering. Anerkjennelsesteoriens grunnleggende deskriptive trekk fører til at teorien både kan betegnes som en samfunnsanalyse, og det utgjør en før-teoretisk begrunnelse av anerkjennelsens betydning.

Samfunnsanalysen danner så grunnlag for Honneths kritiske dimensjon, for det deskriptive muliggjør å påpeke sosiale patologier. Av den grunn kan teorien om anerkjennelse karakteriseres som en samfunnskritikk. Som en kritisk teori er Honneths primære oppgave å avdekke sosiale patologier som hemmer individets mulighet for selvrealisering, og Honneth betegner sosialfilosofer som samfunnsleger (”the doctors of society”). Slik jeg tolker teorien om anerkjennelse, så innebærer dette at Honneth er programforpliktet til å betrakte fenomenet folkemord som en sosial patologi, og dermed rettferdiggjør undersøkelsen av teoriens relevans for kollektiv ondskap. Denne begrunnelsen suppleres med at Honneths negative utgangspunktet gjør det nærliggende å undersøke teoriens rekkevidde når det gjelder mer ekstreme overgrep og kollektiv ondskap.

Anerkjennelsesteoriens normative kraft kommer til uttrykk ved at Honneths tre former for anerkjennelse (kjærlighet, rett og solidaritet) er mulighetsbetingelser (og forpliktelser) for individets selvrealisering og sosiale integritet. Samtidig er Honneths anliggende å utvide tidligere konfliktteorier, ved å argumentere for at mangelen på anerkjennelse kan motivere til en kamp om anerkjennelse som resulterer i sosial og samfunnsmessig endring.

Min kritiske undersøkelse av rekkevidden til Honneths teori og dens relevans til fenomenet folkemord, kan oppsummeres i fire hovedkonklusjoner: (1) For det første kan teorien om anerkjennelse tydeliggjøre fravær av anerkjennelse for ofrene. Dette aspektet ved

folkemord er imidlertid et selvfølgelig og muligens et banalt poeng. Fenomenet folkemord inneholder nødvendigvis, ut ifra dets begreplige bestemmelse, en fullstendig nektelse av anerkjennelse overfor ofrene. Dette blir enda tydeligere i lys av de ekstreme overgrepene, nedverdigsene og den ideologiske dehumaniseringen som ofrene ble utsatt for.

(2) For det andre kan Honneths anerkjennelsesteori gjøre oppmerksom på den manglende anerkjennelsen av overgriperne før Holocaust og folkemordet i Rwanda. Både tyskere og hutuer kan forut for folkemordene sies å ha blitt krenket og nektet anerkjennelse. I denne sammenheng kan Honneths teori rette fokus mot betydningen av fravær av anerkjennelse, som på den ene siden førte til en kollektiv identitet, erfaring og følelse av urettferdighet, og på den andre siden kunne muliggjøre at ekstreme ideologier (i form av nazisme og Hutu Power) virker overbevisende for majoriteten.

(3) For det tredje vil jeg konkludere negativt med at verken Holocaust eller folkemordet i Rwanda uttrykker en anerkjennelseskamp fra overgriperne. Både fordi: (a) Fenomenet folkemord er kollektiv ondskap begått i den hensikt å ødelegge en gruppe fullstendig. Denne begrensningen antyder nettopp at anerkjennelse (i Honneths forstand) ikke kan ligge til grunn som motivasjon, for hvis gruppen blir utryddet er det ikke mulig å oppnå anerkjennelse; Og (b) del 2 retter fokus mot faktorer som i større grad bidrar til å forklare hvordan Holocaust og folkemord i Rwanda er mulig. Slik jeg ser det kan faktorer som ideologi, modernitet, hat, misunnelse og polarisering bidra til forståelsen av hvordan den ekstreme ondskapen var mulig. Det innebærer samtidig at anerkjennelse ikke kan forstås som en primær motivasjon for folkemordene. Hvis det eksisterer anerkjennelseskrav fra overgriperne så må disse forstås som sekundære, på den måten at overgriperen ønsker å bli anerkjent som del av en gruppe (rase) eller som en god (pliktoppfyllende) arbeider.

(4) For det fjerde tydeliggjør fraværet av motstand og kampvilje fra ofrene i folkemord, en tosidighet i Honneths anerkjennelsesteori. På den måten at Honneths teori kan tolkes dit at den både skaper en forventning om kamp fra ofrene, og en forventning om passivitet. Tosidigheten består i: (a) Honneths hegeliansk-inspirerte anerkjennelsesbegrep, der anerkjennelse tilskrives så betydningsfull rolle at individet er villig til å sette livet på spill i en kamp om anerkjennelse; Og (b) en sosialpsykologisk tilnærming til anerkjennelse, der fravær av anerkjennelse og nærvær av overgrep ødelegger menneskets selvforhold i så stor grad at

offeret ribbes fullstendig for all menneskelighet og ikke kan inngå i nye relasjoner. Med andre ord destruerer den kollektive ondskapen muligheten for kamp om anerkjennelse.

Honneths tosidighet viser betydningen av anerkjennelse som (a) motivasjonsfaktor for kamp, og (b) mulighetsbetingelse for positivt selvforhold. Jeg mener det er tre mulige alternativer å tolke tosidigheten i retning av: (i) som en spenning, (ii) motsetning eller (iii) rikdom ved Honneths teori. De to første alternativene svekker Honneths teori i den forstand at Honneth må rangere anerkjennelsens betydning som motivasjon eller mulighetsbetingelse, mens det tredje alternativet styrker Honneths teori på den måten at anerkjennelsesteorien har analytiske ressurser til både å forstå situasjoner som motiverer til kamp, og der kampviljen er fraværende.

Det er vanskelig å bedømme hvilke følger og ringvirkninger mine konklusjoner får for Honneths teori om anerkjennelse. Det henger sammen med at Honneth i utgangspunktet ikke er en folkemordsteoretiker, og kun ved ett tilfelle henviser til fenomenet folkemord som en "anerkjennelsesglemsel". Mine slutninger antyder derimot at Honneths utfordring består i å ytterligere redegjøre for anerkjennelsens betydning som mulighetsbetingelse for selvrealisering, og motivasjonsbasis for kamp og motstand.

Litteratur

Alford, C. F. 1997. *What Evil Means to Us*. Ithaca: Cornell University Press.

Arendt, H. 2000. *Eichmann i Jerusalem. En rapport om ondskapens banalitet*. Norge: De norske bokklubbene.

Barkai, A. 1994. "Volksgemeinschaft, 'Aryanization' and the Holocaust", i David Cesarani (red.) *The Final Solution. Origins and implementation*. London: Routledge.

Baudrillard, J. 1993. *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*. London: Verso.

Bauer, Y. 2002. *Rethinking the holocaust*. USA: Yale University Press.

Bauman, Z. 2001a. "The Great War of Recognition", i *Theory, Culture & Society*, vol. 18, no. 2-3, s. 137-150.

Bauman, Z. 2001b. *Savnet fellesskap*. Oslo: Cappelen akademisk forlag.

Bauman, Z. 2005. *Moderniteten og Holocaust*. Oslo: Vidarforlaget.

Christie, N. 1972. *Fangevoktere i konsentrasjonsleire: en sosiologisk undersøkelse av norske fangevoktere i "serberleirene" i Nord-Norge i 1942-43*, Pax Forlag.

Critchley, S. 1998. "Philosophy in Germany" i *Radical Philosophy*, vol. 89, no. May/June, s. 27-39.

Critchley, S. 2008. *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London: Verso.

Dallaire, R. 2004. *Shake Hands With the Devil*. London: Arrow Books

Deranty, J-P. 2009. *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden: Brill.

FNs "Konvensjon om forhindring og avstraffelse av forbrytelsen folkemord", i Bernt Hagtvat (red.), 2008, *Folkemordenes svarte bok: Politisk massevold og systematiske menneskerettighetsbrudd i det 20. århundret*. Oslo: Universitetsforlaget.

Fraser, N. 2003 "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation", i Nancy Fraser & Axel Honneth *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso.

Goldhagen, D. 1996. *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Alfred A. Knopf.

Gourevitch, P. 2000. *We wish to inform you that tomorrow we will be killed with our families: Stories from Rwanda*. London: Picador.

Hardimon, M. O. 1997. "Book Review: The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts", i *The Journal of Philosophy*, vol. 94, no. 1, s. 46-54.

Hatzfeld, J. 2008. *A Time for Machetes. The Rwandan Genocide: The Killers Speak*. London: Serpent's Tail.

Hegel, G. W. F. 1979 [1802/3-1803/4]. *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, oversettelse av H. S. Harris og T. M. Knox (red.). Albany: State University of New York Press.

Hegel, G. W. F. 2009 [1807]. *Åndens Fenomenologi*. Oslo: Pax Forlag.

Hilberg, R. 1985. *The Destruction of the European Jews. Student Edition*. New York: Holmes & Meier Publishers.

Hobbes, T. 1996 [1651]. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Honneth, A. 2003a. "Mellem Aristoteles og Kant: En skitse til anerkendelsens moral", i *Behovet for anderkendelse*. København: Hans Reitzels Forlag.

Honneth, A. 2003b. "Usynlighed: Om 'anerkendelsens' erkendelsesteori" i *Behovet for anderkendelse*. København: Hans Reitzels Forlag.

Honneth, A. 2003c. "Den individuelle friheds patologier: Hegels samtidsdiagnose og nutiden" i *Behovet for anderkendelse*. København: Hans Reitzels Forlag.

Honneth, A. 2003d. "Posttraditionelle fællesskaber: Et forslag til et minimalbegreb" i *Behovet for anderkendelse*. København: Hans Reitzels Forlag.

Honneth, A. 2003e. "The Point of Recognition: A Rejoinder to the Rejoinder" i Nancy Fraser & Axel Honneth *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso.

Honneth, A. 2007a. "Pathologies of the Social: The past and Present of Social Philosophy", i *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.

Honneth, A. 2007b. "The Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today", i *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.

- Honneth, A. 2007c. "Between Aristotle and Kant: Recognition and Moral Obligation", i *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. 2007d. "Between Justice and Affection: The Family as a Field of Moral Disputes", i *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. 2008a. *Kamp om anerkjennelse: Om de sosiale konfliktenes moralske grammatikk*. Oslo: Pax Forlag.
- Honneth, A. 2008b. *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- Honneth, A. 2010. *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Kojève, A. 1996. *Introduksjon til Hegel*. Oslo: Pax Forlag.
- Lemkin, R. 2008. "En ny type forbrytelse: Genocidet", i Bernt Hagtvat (red.) *Folkemordenes svarte bok: Politisk massevold og systematiske menneskerettighetsbrudd i det 20. århundret*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Levi, P. 1990. *Hvis dette er et menneske*. Oslo: Document.
- Lindner, E. 2006. *Making Enemies: Humiliation and International Conflict*. Westport: Praeger Publishers.
- Lindner, E. 2009. "Genocide, Humiliation, and Inferiority: An interdisciplinary Perspective", i Nicholas A. Robins og Adam Jones (red.) *Genocides by the Oppressed: Subaltern Genocide in Theory and Practice*. Bloomington: Indiana University Press.
- Longerich, P. 2007. «*Dette visste vi ikke noe om!*» *Tyskerne og jødeforfølgelsene 1993-1945*. Oslo: Forlaget Historie & Kultur.
- Mann, M. 2005. *The Dark Side of Democracy. Explaining Ethnic Cleansing*. New York: Cambridge University Press.
- Mead, G. H. 1962 [1934]. *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Njålsson, S. 2009. *Rwanda. Folkemord*. Oslo: Vidarforlaget.
- Ofstad, H. 1971. *Vår forakt for svakhet. En analyse av nazismens normer og vurderinger*. Oslo: Pax Forlag.
- Prunier, G. 2008. *The Rwanda Crisis. History of a Genocide*. London: Hurst & Company.

- Ricoeur, P. 2005. *The Course of Recognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rousseau, J-J. 2001. *Om samfunnspakten, eller Statens grunnsetninger*. Norge: De norske bokklubbene.
- Taylor, C. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- van den Brink, B, og Owen, D. 2007. "Introduction", i van den Brink, B, og Owen, D. (red.) *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vetlesen, A. J. 2003. *Menneskeverd og ondskap. Essays og artikler 1991-2002*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Vetlesen, A. J. 2005. *Evil and Human Agency. Understanding Collective Evildoing*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Williams, R. R. 1992. *Recognition: Fichte and Hegel in the Other*. Albany: State University of New York Press.
- Williams, R. R. 1997. *Hegel's Ethics of Recognition*. London: University of California Press.
- Willig, R. 2003. "Indledning", i Axel Honneth *Behovet for anerkendelse. En tekstsamling*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Willig, R. 2007. *Til forsvar for kritikken*. København: Hanz Reitzels Forlag.
- Wood, A. W. 1990. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zimbardo, P. 2009. *The Lucifer Effect: How Good People Turn Evil*. London: Rider.