

Utsyn med fridom

Margit Ims



Masteroppgåve i filosofi ved IFIKK
Det humanistiske fakultet

Rettleiar: Arne Johan Vetlesen

UNIVERSITETET I OSLO

Mai 2011

Utsyn med fridom

© Margit Ims 2011

Utsyn med fridom

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Et bilde heldt oss fanget. Og vi slapp ikke ut av det, for det lå i språket vårt, og det virket som språket bare gjentok det for oss, ubønhørlig.

*En hovedkilde til vår manglende forståelse er at vi ikke har oversikt over bruken av ordene våre. (...) – Den oversiktlige fremstillingen formidler den forståelsen som nettopp består i å 'se sammenhengene'. (...) Begrepet oversiktig fremstilling er av grunnleggende betydning for oss. Det betegner vår fremstillingform, den måten vi ser tingene på.
(Er det en 'verdensanskuelse'?)*

Ludwig Wittgenstein, Filosofiske undersøkelser

Samandrag

I denne oppgåva diskuterer eg utslag av moderne fridomsforståingar, negative utslag som innanfor ein sosialfilosofisk teoritradisjon er rekna som sosiale lidingar. Eg diskuterer den sosialfilosofiske verksemda å stille samfunnsdiagnosar og ser på korleis rådande fridomsforståingar kan få negative verknader for sjølvforståing og mellommenneskeleg samhandling. Fridomssjuka er samlenemninga for ulike fridomslidningar med val og sjølvrealisering som problempunkt. Omgrepet viser også til orienteringsproblemet som oppstår når ei fridomsforståing overskrider ei kognitiv grense og tar opp plassen for andre fridomsforståingar eller andre verdiar og ideal. Sosialfilosofane Axel Honneth og Arne Johan Vetlesen gir to ulike framstillingar av samanhengen mellom fridomsforståingar og fridomssjuka. Eg vurderer korleis vendinga Honneth gjer mot kommunikativ fridom og fokuset Vetlesen har på ufråvikelege grunnvilkår fangar opp samanhengen mellom fridomsforståingar og dei negative verknadene eg kallar fridomssjuka.

Summary

In this thesis, I discuss effects of modern concepts of freedom, effects that within the theoretical tradition of social philosophy are considered social pathologies. I discuss the social-philosophical activity of diagnosing the community and look at how prevalent concepts of freedom can have negative effects on self-understanding and interpersonal interaction. Pathology of freedom is a collective term for different freedom disorders associated with choice and self fulfillment. The term also points to the orientation problem emerging when a concept of freedom exceeds a cognitive threshold and replaces other concepts of freedom, or other values and ideals. Social philosophers Axel Honneth and Arne Johan Vetlesen give two different presentations of the connection between concepts of freedom and pathologies of freedom. I consider how Honneth's turn towards communicative freedom, and Vetlesen's focus on absolute universal basic conditions catches the connection between concepts of freedom and the negative effects I term pathology of freedom sickness.

Forord

Denne masteravhandlinga er ei førebels avslutning på tankeprosessar kring moderne fridomsforståingar og deira mangfaldige utslag. Eg vil rette takk til Arne Johan Vetlesen for å ha gitt gode fagvurderingar av arbeidet mitt og for at du gjer meg klokare. Du fortener også takk for å ha medverka til å setja i gang heile prosessen i eit kurs om politisk filosofi frå antikken og fram til notid der eg blei introdusert for Axel Honneths teori om anerkjenning første gong. Eg vil særleg takke for at du lét undervisningsplanen vera, og lét Hegel få dobbelt så mange undervisningstimar som først planlagt; det var her det starta. Vidare gjekk turen til Johann Wolfgang Goethe-universitetet i Frankfurt am Main for å studere kritisk teori og bidra frå frankfurtarskulen på kloss hald. Forelesingane til Axel Honneth, Rahel Jaeggi, Martin Hartmann og Mattias Iser gav meg verdifull innsikt og inspirasjon som ligg til grunn for arbeidet med denne oppgåva.

Takk til Sigbjørn, den vaksne forskaren i heimen, som lét meg reise og som lét meg oppleve kor godt det er å koma heim att. Uavhengig av stad – heime er der du er. Takk også til den vesle forskaren for gleda du spreier rundt deg i di begeistring for omverda.

Det er fleire som fortener takk: Jon Furholt, Lars Gauden-Kolbeinstveit, Sjur Hevrøy og Odin Lysaker for konstruktive tilbakemeldingar undervegs. Elles takk til andre medstudentar og fagleg tilsette som har gjort åra ved IFIKK trivelege og dannande. Eg ønskjer særleg å takke for økonomisk støtte frå instituttet til å vitje sosiologikonferansen *Unsichere Zeiten* i Jena 2008. Takk til Tommy Langseth ved Høgskolen i Telemark som såg bort frå administrative grenser og lét meg få delta på masterseminar med likesinna i Bø og få tilbakemelding på arbeidet mitt. Den siste tida har vori travel, og eg vil takke kollegaene mine ved Kvitsund gymnas som har synt meg at på min arbeidsplass er det mange rom – i meir enn ei tyding: De er rause medmenneske som har møtt meg med velvilje og hjelpt meg til å skapa tid og rom for å fullføre dette prosjektet. Sist vil eg takke søskna mine, Daniel, Ingunn og Gunvald, som har gått foran som gode føredøme og som har ytt verdifull støtte. Daniel fortener ein særleg takk for å ha pynta på språket, Ingunn for uvurderleg ros og skjerpa blick, Gunvald for å stille dei rette spørsmåla.

Mai 2011

Margit Ims

Innhald

Samandrag.....	vi
Forord.....	vii
Innhald.....	viii
1 Innleiing	2
1.1 Premiss og utgangsposisjon	2
1.2 Oversyn over drøftinga	5
2 Sosialfilosofisk ramme.....	10
2.1 Historisk skisse og oppgåva til sosialfilosofien	10
2.2 Å stille patologidiagnose.....	12
2.3 Sosial liding som normativt fyrtårn	18
2.4 Filosofisk terapi	19
3 Liding under uvisse	24
3.1 Ugrei fridom.....	24
3.2 <i>Rettsfilosofien</i> og Hegels patologidiagnose	25
3.3 Kritikk av individuell fridom	29
3.4 Kritikk av sjølvrealisering.....	31
3.5 Honneths lesenøklar og diagnosesupplement	35
4 Moderne fridomssjuka.....	42
4.1 Sjølvskaping og flytande identitet	42
4.2 Forbrukar- og shoppingkultur	45
4.3 Alt er mogleg	49
4.4 Grenselaus liding	50
5 Frigjerande fridomsterminologi	54
5.1 Kommunikativ fridom	54
5.2 Ny fridomsterminologi – sikt nok?.....	60
6 Grunnvilkår	64
6.1 Teoretisk bakgrunn	64
6.2 Innramming av livet.....	65
6.3 Sterke kontrastar	68
6.4 Hybris.....	69
7 Utsyn med fridom.....	72

7.1	Grenser for anerkjenning	73
7.2	Grenser for fridom	76
	Litteraturliste	82

1 Innleiing

1.1 Premiss og utgangsposisjon

Fordi fridom ikkje er eit eintydig omgrep, og fordi visse fridomsforståingar kan ha negative verknader for sjølvforståing og mellommenneskeleg samhandling, er det avgjerande å sjå rådande fridomsforståingar i eit utvida perspektiv som fangar opp samanhengen mellom fridomsforståing og fridomssjuka.

I drøftinga av fridomsforståingar blir fridom forstått som *individuell valfridom* og *sjølvrealisering* sett i samheng med negative utslag som innanfor ein sosialfilosofisk tradisjon blir kalla *sosiale patologiar*. Ein sosial patologi, eller sosial liding, er ei samfunnsmessig feilutvikling som på ulike måtar hindrar eller til og med direkte skadar det som er *godt* for menneska det gjeld (Vetlesen, 2009, s. 25).¹ Problemet med ei fridomsforståing som fokuserer på individualisering og sjølvrealisering, er at denne fridommen ikkje er fridom til noko bestemt, noko visst innhald. Ein kan seia at det er ein retningslaus fridom, det retningslause fører med seg ein tilstand av *uviss* der ein stilt overfor ei rekkje alternativ ikkje kjem av flekken, fordi ein ikkje veit *kva* ein vil. I staden blir ein ståande stille – som roboten som krinsar rundt problempunktet på grunn av motstridande programordrar. Uvissa blir forsterka av det vedvarande i situasjonen, du skal velja på nytt og på nytt, og også stå for det du valte i går. At individet sjølv må stå til ansvar for å velja feil, forsterkar vanskanane med å kunne orientere seg. Det er mykje som står på spel og skapar grobotn for uro og bekymring. Som eg vil argumentere for, er fridom eit ideal som treng andre verdiar og ideal å støtte seg til. Når fridom sjølv blir den høgste moralverdi, blir det ein retningslaus fridom.

Koplinga mellom fridom og liding er ikkje opplagt. Kontrasten mellom det å nyte godt av fridom og det å ha grenselaus fridom og li under dette må fram. Gjennom individualiseringsprosessar er individet i dag fristilt frå kollektive normer og tradisjonar på ein annan måte enn før; det er ei utvikling som har gjort oss meir frie på eit plan vi kan observere. Moderne samfunnsinstitusjonar har skapt større moglegheiter som er eit utvilsamt gode. Som følgje av endra arbeidsmarknad og velstandsauke, kan ein i éin forstand oppleve å

¹ Med *godt* meiner Vetlesen godt i både moralsk og klinisk forstand (Vetlesen, 2009, s. 25), og same dobbeltyding er vidareført her.

vera friare samanlikna med tidlegare. Men det som denne framstillinga vil fokusere på, er at mange òg opplever moglegheitene som tyngjande og som krav. Fridom forstått som maksimering av val, gjer at fridommen slår om og blir sin eigen motpol og gjer ein ufri. Nemningane våre blir viktige; det vi kallar fridom kan arte seg som det stikk motsette: «som valgtvang og rovdrift på en selv og hele ens reportoar som menneskelig subjekt» (Vetlesen, 2009, s.10) *Fridomssjuka* er samlenemninga for ulike *fridomslidingar* med val og sjølvrealisering som problempunkt, og omgrepet viser også til *orienteringsproblemet* når ei fridomsforståing overskrid ei kognitiv grense og tar opp plassen for andre fridomsforståingar eller andre verdiar og ideal.

Teoritradisjonen som vurderer utviklingstendensar i samfunnet i eit kritisk perspektiv, har opphav i samfunnsanalysen til Rousseau, og blir vidareført med samfunnsteorien og patologidiagnosen til Hegel. I gjennomgangen av ulike fridomsforståingar i *Rettsfilosofien* viser Hegel korleis det oppstår patologiske verknader ved at utilstrekkelege fridomsforståingar overskrid grensa for sitt rettmessige område og blir rekna som totalforståinga av *fridom*. Dei patologiske verknadene er uttrykk for *liding under uvisse* (Leiden an Unbestimmtheit), samtidsdiagnosen han set på si eiga samtid. Hegel peiker på lidningar som einsemd, tomheit, mismot og kjensla av å vera ufullstendig som tidsdiagnostiske uttrykk for liding under uvisse (Hegel, 2006, s. 178–207). Dei har til felles å vera patologiske trekk som kjem til uttrykk ved å freiste å leva opp til krav som byggjer på utilstrekkelege fridomsforståingar.

Det har gått om lag 190 år sidan *Rettsfilosofien* kom ut, og livsvilkår og samfunnsforhold har endra seg dramatisk i løpet av denne tida, men dei utviklingstendensane Hegel ser vekse fram med moderne fridomssyn, har endra seg på ein slik måte at samtidsdiagnosen hans gjer seg stadig meir gjeldande. Dette er utgangspunktet for Honneth i *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, der han syner korleis samtidsdiagnosen og løysingsforslaget Hegel presenterer er høgst aktuelle og gir eit utvida perspektiv å sjå rådande fridomsforståingar i dag ut frå. Drøftinga Hegel gjer av fridom, ser Honneth som *filosofisk terapi* ved at det nye perspektivet fungerer frigjerande på to plan. På den eine sida presenterer Hegel ei *frigjering frå* feilaktige fridomsforståingar, og på den andre sida er det samtidig ei *frigjering til* ei anna fridomsforståing. Terapien er ei opning mot allereie eksisterande fridomspraksisar og ei kommunikatív fridomsforståing bygd på anerkjenning. Honneth kjem ut med ein ny *fridomsterminologi*.

Eit spørsmål som melder seg, er om Honneth med ein ny fridomsterminologi ser *vidt nok* til å fange inn det patologiske i situasjonen i dag. Tendensen til meir marknad og marknadstenking på stadig fleire område vil seia fleire val som skal gjerast på individnivå. Fleire peiker på at høvet til å ikkje vera med på valfarten heller framstår som valtvang enn valfridom. Det handlar ikkje lenger bare om «feil fridom», men at krav om fridom tildekkjer røyndomsforståing og andre verdiar og ideal. Det er eit kategorimistak og ei grenseoverskriding å etterspørja fridom på område der fridomsterminologien er inntrengjar.² I denne situasjonen står vi overfor nye utfordringar, der eg meiner Honneths perspektivskifte og løysing ikkje er tilstrekkeleg, fordi han ikkje går bakom fridomstematikken.

Vetlesen, som har same kritiske haldning som Honneth til fridomskrava og opsjonskulturen i dag, set fokus på *ufråvikelege grunnvilkår* ved menneskelivet. Med eit slikt *ontologisk perspektiv* får han rådande fridomsforståingar til å framstå som tydelege kontrastar til grunnleggjande sider ved den menneskelege eksistensen, og han utfordrar såleis òg statusen fridom har som høgste ideal, ved at grunnvilkåra markerer grenser for fridom.

Det overordna spørsmålet utgreiinga vil svara meir utfyllande på, er: Korleis fungerer vendinga Honneth gjer mot kommunikativ fridom og fokuset Vetlesen har på ufråvikelege grunnvilkår som filosofisk terapi for fridomssjuka? Sagt annleis, gir desse perspektiva eit betre *utsyn med fridom*? Det er her turvande å påpeike at tittelen på avhandlinga, *Utsyn med fridom*, er fleirtydig. *Utsyn* er det ein ser ut frå («ha godt utsyn») og det ein ser («det kjedelege utsynet»), *utsyn* har òg tydinga *utveg* eller *råd*. Då tilsvarar det å ha *utsyn med noko* til *utvegen frå* eller det å *rå med noko*. Slik viser *Utsyn med fridom* både til eit utsyn, eit perspektiv, å sjå i og frå som fangar inn fridommen med positivt forteikn, og til utsyn for å fri seg frå fridom med negativt forteikn.

² Kategorimistak er dommen ein fell over påstandar som «talet 7 er grønt» i logikken. Her handlar det ikkje om påstandar, men om feilvurdering av kategoriar der mistaket går ut på å nytte feil tenkjemåte og handlemåte på feil stad og til feil tid. Eit døme er slik Henriksen og Vetlesen formulerer det som eit mistak å spørre etter i kva grad noko lønner seg til ei kvar tid i *Moralens sjanser imarkedets tidsalder* (2003).

1.2 Oversyn over drøftinga

Oppgåva som no ligg føre, er å svara på i kva ramme vi lyt sjå fridomsforståingar for å sjå samanhengen mellom fridomsforståing og fridomssjuka og korleis ein fridomsterminologi med eit anna perspektiv og eit fokus på den ontologiske innramminga av mennesketilværet gir ein bakgrunn å sjå fridomslidingar mot som lokaliserer det patologiske. Oversynet som følgjer, viser korleis svaret vil ta form.

Kapittel 2: Kapitlet startar med ei innføring i sosialfilosofien og teoritradisjonen som har sett fram samfunnsdiagnosar. Denne innføringa tener i hovudsak to formål: Det er ei klargjering av det teoretiske utgangspunktet i avhandlinga, og det er ei avgrensing som syner kva perspektiv eg ser ut frå og gir ytterlegare retning for drøftinga. Etter å ha inntatt ein plass i ein fagtradisjon med eit kritisk og normativt siktemål, går eg først vidare med Honneths vurdering av kva som skal vera hovudoppgåva til sosialfilosofien, deretter kjem ei utdjuing av kva det vil seia å stille ein samfunnsdiagnose og ei drøfting av sentrale spørsmål som melder seg andsynes denne verksemda. Dinest følgjer ein presentasjon av den negative dialektikken som etisk og normativt teorigrunnlag og ei forklaring på korleis sosiale lidingar som påvising av det negative kan fungere som eit normativt fyrtårn. Det siste delkapitlet forklarar funksjonen til filosofisk terapi.

Kapittel 3: I starten av kapitlet ser vi kvifor det er naudsynt med ei omgrepsmessig avklaring omkring *fridom* og *sjølvrealisering*. Det neste steget klargjer, via drøftinga Hegel gjer av ulike sider ved fridommen i *Rettsfilosofien*, kva som er utilstrekkeleg ved fridom forstått som individuell fridom og sjølvrealisering, og kva dei patologiske verknadene av for einsidig og massiv merksemd på ei side av fridommen kan vera. Hegel ser ei slik grenseoverskriding i si samtid, og dette kapitlet utdjuar samtidsdiagnosen hans og nemner dei patologiske trekka han fokuserer på, som får nemninga *lidning under uvisse*. Gjennom utlegginga av Hegels samtidsdiagnose og kritikk av individuell fridom og sjølvrealisering knyter eg problemstillingane han reiser, til vår tid. Denne koplinga tar utgangspunkt i Honneths reaktualisering av Hegel, og til sist i kapitlet følgjer ein gjennomgang av sentrale lesenøklar Honneth har nytta i tolkinga av *Rettsfilosofien*, og supplementet han legg til diagnosen som syner at Hegels kritikk er svært aktuell. Diagnosesupplementet fokuserer på den store auka av depresjonar og ser dette omfattande samfunnsproblemet i samheng med å skulle skapa sin eigen identitet.

Kapittel 4: Korleis fridomssjuka artar seg i dag, er tema i dette kapitlet. Her ser vi på kva for patologiske verknader dei fridomsidealane vi omgir oss med, kan ha. Fleire får koma til orde med deira blikk på rådande krav og tendensar i vår tid. Gjennomgangen fokuserer på skaping av eigen identitet, forbrukar- og shoppingkultur og det grensesprengjande ved opsjonskulturen, som tar form av ein illusjon om at alt er mogleg. Kapitlet sluttar av med å sjå på grenselause lidingar som relaterer seg til dei nemnte tendensane, og gir eit oversyn over aktuelle depresjonsforståingar. Kapitlet viser ei fleirstemt oppmoding om å endre fridomsidealane slik Hegel rår til.

Kapittel 5: Dette kapitlet viser tilbake til dei to føregåande kapitla. I kapittel 4 har vi fått auge på skjer i sjøen, det kapitlet fungerer såleis som eit normativt fyrstårn. For å navigere bort frå utilstrekkelege fridomsforståingar og dei negative verknadene prøver eg å finne leia for frigjering ved å vende tilbake til Hegel og drøftinga om fridom i kapittel 2. Her tar vi følge med Honneth og vurderinga han gjer av eit kommunikativt fridomsomgrep og sedskapslæra til Hegel som ein filosofisk terapi for liding under uvisse. Sett opp mot det førre kapitlet, vurderer eg om vendinga Honneth gjer mot kommunikativ fridom og anerkjenning har eit vidt nok syn på den aktuelle stoda. Kapitlet avsluttar med grunnar til å sjå vidare.

Kapittel 6: Eit vidare perspektiv på fridomskulturen finn eg i fokuset Vetlesen har på ufråvikelege grunnvilkår. Først i kapitlet gjer eg greie for den teoretiske bakgrunnen til grunnvilkåra og kva plass dei har i det filosofisk-teoretiske landskapet. Vidare følgjer ein gjennomgang av korleis grunnvilkåra avhengigheit, sårbarheit, dødelegheit og skjøre relasjonar rammar inn menneskelivet, dinest av korleis desse grunnvilkåra står i eit kontrært tilhøve til dei rådande idealane i den omtalte sjølvrealiserings- og opsjonskulturen. Til slutt i dette kapitlet peiker eg på kategorimistaket ein kan kalle hybris, eller overmote, som viser seg som freistnad i å overvinne grunnvilkåra.

Kapittel 7: Det siste kapitlet svarar på korleis perspektiva i kapittel 5 og 6 fangar opp samanhengen mellom fridomsforståing og fridomssjuka, og korleis vendinga mot kommunikativ fridom og ein ontologisk bakgrunn gir eit perspektiv på fridom som gjer det mogleg å sjå blindgatene og gi retning ut av dei. Grunnane som blei nemnt i kapittel 5 for at ein treng eit vidare perspektiv enn løysinga Honneth presenterer, for å fange opp det som står på spel, blir henta fram og vurderte i lys av det ontologiske nivået vi har fått inn i synsfeltet. Det som kjem fram, er at grunnvilkåra markerer grenser for fridom, òg for den intersubjektive

fridommen vi har fått auge på med hjelp av Honneth og Hegel. Det siste spørsmålet eg svarar kort på, er kva moglegheiter desse grensene kan gi.

Heilt til sist rundar eg av med nokre framlegg til vidare arbeid med denne tematikken ut frå problemstillingar som har dukka opp undervegs.

Kort om tekstutval

Rettsfilosofien av Hegel og *Leiden an Unbestimmtheit* av Honneth, utgjorde portalen som førte meg inn i denne diskursen om moderne fridomspatologiar i utgangspunktet, og dei utgjer framleis hovudtyngdepunktet for arbeidet i drøftinga kring ulike fridomsforståingar. Til grunn for framstillinga og drøftinga av ontologiske grunnvilkår, ligg først og fremst *Fra hermeneutikk til psykoanalyse*, eit møte mellom filosofi og psykoanalyse forfatta av Erik Stänicke og Arne Johan Vetlesen, og *Frihetens forvandling* av Vetlesen. I tillegg nyttar eg tilleggslitteratur som anten supplerer lesinga mi av Hegel (1), supplerer drøftinga av lidning under uvisse som ei aktuell sosial lidning (2) eller som drøftar grunnleggjande spørsmål om rolla til sosialfilosofien og samanhengen mellom politikk, vitskap og psykiske og sosiale lidingar (3).

Kort om skrivemåte

Over har eg gjort greie for dei mest sentrale verka og røystene som får tala i dette ordskiftet. Fleire vil ta del utan nokon grundig omtale og forklaring. Det fleirstemmige ser eg som særleg viktig i filosofisk refleksjon for å få betre oversyn over større samanhengar. Skrivemåten er essayistisk, det vil seia at det er rom for assosiasjon og digresjon og at spørsmålet som leier fram til forståing og ny kunnskap er sentralt. Det er ei form for kunnskapssøking som har røter tilbake til sokratiske dialog og Platons iscenesetjing av samtalepartnarar i filosofisk drøfting. Det kan vera ein føremon med essayistisk framstilling når ein skriv om «ugreie emne» og prøver å avklare kva dei ulike føresetnadene, det som bestemmer saka eigentleg kan seiast å vera.

Fordi det gjerne er slik at desse føresetnadene er tenkjemåtar som vi tenkjer ut ifrå utan å tenkje over det, vil avklaringane krevje ein refleksjon der vi sjølve blir trekte inn, som erkjennande person som er feilbarleg og forstår stykkevis og som derfor treng hjelp av dei andre for å komme inn i læringsprosessar som formar oss slik at vi kan lære å sjå klarare kva det dreier seg om. (Skirbekk 2002, 8)

I og med at målet i denne avhandlinga er å få utvida forståing om samanhengen mellom fridomsforståing og negative følgjer, får andre koma til orde i ei fleirstemmig og elliptisk framstilling. At det er elliptisk, vil seia at det nettopp ikkje er uttøymande og seier alt (Johannessen, 1999). Emnet fridomspatologiar er, etter mi meining, eit «ugreitt» emne, slik Skirbekk omtalar det over, så sjølv om ikkje *alt* kan seiast om temaet eg har valt for denne masteroppgåva og *alle* ikkje får koma til orde, lar eg det elliptiske vera ei opning for utvida forståing. Difor styrer eg av og til ordet til enkelte eg har lånt øyret til og fått særleg hjelp av i min eigen læreprosess, til enkelte som undervegs har vori til hjelp for å sjå klarare kva føresetnader for fridom handlar om. Avgjerslene om kven som kjem til orde er difor gjort med skjønnsmessig vurdering ut frå kven som gir gode svar på spørsmåla mine og gjer det enklare å sjå klarare kva fridom dreier seg om og kva det ikkje dreier seg om.

2 Sosialfilosofisk ramme

2.1 Historisk skisse og oppgåva til sosialfilosofien

Denne delen gir ei klargjering av det teoretiske utgangspunktet gjennom ei innføring i den sosialfilosofiske teoritradisjonen og er ei metodisk klargjering. Men metode i denne samanhengen er då ikkje å rekne for ei oppskrift, men ei utgreiing om perspektivet.³ I utlegginga som følgjer, byggjer eg mykje på *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie* (Honneth 1994) – og særleg på innleiingskapitlet der Honneth gjer greie for både den sosialfilosofiske tradisjonen og aktualiteten fagtradisjonen har i dag.⁴

Rolla til sosialfilosofien er av *etisk art*; den primære oppgåva er å påvise utviklingstendensar som innskrenkar moglegheiter for *gode liv* for samfunnsmedlemmene og å drøfte standardar for vellykka former for sosialt liv (Honneth 1994, 11). Og den historiske utviklingslinja til sosialfilosofien har utgangspunkt i framveksten av det nye sosiale livet og det offentlege rommet som følgje av den kapitalistiske moderniseringsprosessen, og teoretiseringa av dette sosiale feltet skjer først i møtepunktet mellom Hobbes og Rousseau (Honneth, 2008).

Rousseau flyttar interessa bort frå spørsmål om vilkår for ei rett samfunnsordning, og det sosialfilosofiske interessefeltet blir teikna opp i kontrast til spørsmål innanfor politisk filosofi. Det som interesser Rousseau, er først og fremst praktiske føresetnader for mennesket til å leva eit godt og vellykka liv. Han er med dette perspektivet den første til å peike på korleis dei nye livsformene innskrenkar høvet for sjølvverkeleggjing som sosialt individ (Honneth, 1994, s. 12; Myrup, 2006, s. 130). Han framhevar kontrasten mellom naturleg og patologisk, og kritiserer ei livsform som gjer individet framandt for naturen, eller grunnvilkåra, som set premiss for å leva godt. Rousseau sprengte ramma for undersøkingar av samfunnsforhold; undersøkinga trong ikkje lenger vera legitimert ut frå politiske-moralske aspekt, men kunne granske strukturelle hindringar for menneskeleg *sjølvverkeleggjing*. Ei slik gransking var legitimert ut frå ein målestokk som avgjer kva ein kan rekne som hindringar og dinest som

³ Det er naudsynt med ein slik gjennomgang òg fordi grensene mellom sosialfilosofi og nærliggande disiplinær ikkje er eintydige. Detlef Horster har identifisert sju ulike forståingar av sosialfilosofi. Jørgen Pedersen har skrivi meir om dette i artikkelen "Sosialfilosofi: en rekonstruktiv eller dekonstruktiv disiplin?" i *Agora* nummer 4, 2009.

⁴ Kjennskap til nøkkeltexstar innanfor den kritiske teoritradisjonen utgjer òg bakteppe for utlegginga mi her, og eg trekker særleg veksle på førelesingsrekkene "Schlüsseltexte der Kritischen Theorie" ved Martin Hartmann og "Kritische Theorie bei Jürgen Habermas" ved Mattias Iser, gitt ved Johann Wolfgang Goethe-universitetet Frankfurt am Main, sommarsemesteret 2008.

feilutviklingar (Honneth, 1994, s. 12–19). Her er det lett å få auge på likskapar mellom Rousseau og det Honneth set fram som hovudoppgåva til sosialfilosofien også i dag. Dette trass i at målestokken for godt liv hos Rousseau har utgangspunkt i ei opphavleg og idealisert eksistensform, som er langt ifrå Honneths sosialfilosofi, som går *vegen om det negative* (sjå 2.3). Det var måten Rousseau stilte spørsmål på, og den metodiske forma han gav svara, som skapte ei ny form for filosofisk undersøking, og han blei såleis grunnleggjar av den sosialfilosofiske tradisjonen, jamvel om tradisjonen ikkje har utgangspunkt i den diagnosen han sette fram (Honneth, 1994, s. 19).

Grunnlaget Rousseau la for sosialfilosofien, byggjer på ein filosofisk idé om *framandgjerung* der ei oppfatning av den positive tilstanden utgjer føresetnaden for å snakke om framandgjerung som unntakstilstanden ein vil vekk ifrå. Frå denne antropologisk funderte kritikken, skjer det ein overgang til eit meir sparsamt og mindre idealisert utgangspunkt for kritikk gjennom Marx og kategorien *tingleggjering* (Honneth, 1994, s. 24). Teorien om tingleggjering fokuserer vekk frå det antropologiske utgangspunktet, men kan like sterkt påvise sosiale patologiar ved å forklare korleis subjektet er tvinga til å gjera eit *kategorimistak* i forståinga av seg sjølv og verda på grunn av kapitalutnyttingsprosessar, hevdar Honneth (1994, s. 24–25).

Med utgangspunkt i Rousseau og Marx har sosialfilosofien to ulike kritikkmodellar for å diagnostisere sosiale patologiar. I diskusjonen om fridomsforståingar er denne bakgrunnen viktig å ha med. Kritikkmodellen til Marx er opptatt av *naudsynte vilkår* for fullbyrding av sjølvverkeleggjering framfor mål og forsett, og kan fråseia seg substansielle syn på menneskenaturen (1994, s. 25). Honneth vidarefører den marxistiske modellen med sparsam bruk av antropologiske hypoteser, medan Vetlesen med dei ontologiske grunnvilkåra representerer eit meir grunnleggjande nivå, som igjen gir kritikken ein *positiv* dimensjon ved å vise til innramminga av mennesketilværet.

Ein annan sentral tenkjar det er verd å plassere i denne skissa er Nietzsche. Han samlar innanfor eit og same teoretiske perspektiv negative utviklingstrekk som andre har tatt for seg og koplpar dei til ei og same krise med årsak i den moderne nihilismen (Honneth, 1994, s. 26–28; Nietzsche, 2010). Samtidsdiagnosen hans blir ein sentral byggekloss i utviklinga av den

moderne sosialfilosofien, og brotet med historismens framstegsidé har prega teoretikarane som tilhøyrrer *frankfurtarskulen*.⁵

I det siste hundreåret har sosialfilosofien hatt hovudsete i frankfurtarskulen ved *Institut für Sozialforschung*, som blei skipa i 1923 med Horkheimer og Adorno som førande teoretikarar. Dei som i dag blir kalla førstegenerasjonen ved frankfurtarskulen var ved oppstarten orientert mot og prega av historiskfilosofisk framstegstru, men det endrar seg etter 2.verdskrigen.⁶ Det skjer eit brot med historismens framstegsidé, som endrar innstillinga til ei revolusjonær samfunnsomvelting. I staden uttrykkjer sosialfilosofane ein kulturkritisk pessimisme som følgjer Rousseau og Nietzsche i å framstille kulturelt forfall, og patologidiagnosen blir sentral i den kritiske teoritradisjonen.

Diskusjonen kring fridomsforståingar i denne framstillinga tar utgangspunkt i samfunnsdiagnosen til Hegel. Han deler utgangspunkt med Rousseau i at historiske feilutviklingar påverkar vilkår for eit godt liv, og at den historiske utviklinga framstiller hindringar. Hegel deler såleis felles etiske grunnproblematikk som Rousseau og moderne sosialfilosofisk tenking, men han føresett ei sosial eining å måle det patologiske ut frå. Punkta som er sett opp i denne skissa av den sosialfilosofiske tradisjonen, vil vera referansepunkt for den vidare drøftinga.

2.2 Å stille patologidiagnose

Skissa over syner at å peike på negative utviklingstrekk og stille patologidiagnose står sentralt i den sosialfilosofiske teoritradisjonen. I framstillinga til Honneth er teorifeltet definert ut frå kva han ser som den avgjerande oppgåva til disiplinen. Han trekkjer den historiske linja tilbake til den første teoretikaren som har som program å påvise feilutviklingar som gir dårlege vilkår for god livsutfalding og sjølvverkeleggjing, og han held fast ved at å stille patologidiagnose er hovudoppgåva også i dag – det er med den verksemda han identifiserer og legitimerer sosialfilosofien. Det handlar først og fremst om å påvise og drøfte utviklingstendensar i samfunnet som må reknast som feilutviklingar eller sosiale patologiar (Honneth 1994, 10). *Sosiale patologiar*, eller *sosiale lidingar*, utgjer med andre ord

⁵ Nemninga *frankfurtarskulen* viser til teoretikarar frå den kritiske teoritradisjonen med tilknytning til Institut für Sozialforschung med første oppstart i 1923 under leiing av Horkheimer. Blant desse er Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas og Honneth av dei mest sentrale.

⁶ *Dialektik der Aufklärung* (1947) markerer tydeleg dette skiftet hos Adorno og Horkheimer.

undersøkingsfeltet til sosialfilosofien. Kort sagt er ein *sosial patologi* utviklingstendensar som reduserer moglegheitene for å leva vellykka sosiale liv. Ifølgje Willig og Østergaard i antologien *Sociale patologier* (2005), viser nemninga til sjukdomsforhold i samfunnet som ikkje lar seg redusere til individuelle patologiar, jamvel om dei alltid vil ha konsekvensar på individnivå.

Sosialfilosofiske diagnosar og andre diagnosar

I tradisjonen av kritisk samfunnsdiagnostikk handlar det å stille ein samfunnsdiagnose om å bestemme utviklingsprosessar i samfunnet og vurdere i kva grad dei bør motarbeidast som feilutviklingar eller patologiske trekk. Formålet med å stille samfunnsdiagnose er difor å felle ein normativ dom over kor vi står og teikne eit omriss av kor vi er på veg hen. Det normative er avgjerande, det handlar ikkje bare om å peike på visse utviklingstrekk, men også om å vurdere desse kritisk og freiste å skilja patologiske og ikkje-patologiske utviklingstrekk frå einannan. Diagnosen blir sett med utgangspunkt i krav som gjeld i samtida, og ved å undersøkje om det oppstår uønskete verknader i det menneskelege sjølv- og sosialforholdet når individa prøver å leva etter oppmodinga:

Typisch für diese Art von Zeitdiagnose, also für den Versuch einer Kritik sozialer Pathologien, ist ihr begrifflich wesentlich anspruchsvollerer Aufbau: Sie setzt kategorial an normativen Ansprüchen einer bestimmten Epoche an, um sich dann zu fragen, ob im Prozeß der Verwirklichung dieser Ansprüche nicht bedrohliche Verwerfungen im menschlichen Selbst- und Sozialverhältnis entstanden sind, für die so unterschiedliche Begriffe wie "Entfremdung", "Verdinglichung", "Anomie" oder eben "Pathologie" verwendet werden. (Honneth, 2000, s. 216)

Ifølgje Honneth, har intensjonen med samfunnsdiagnosar alltid vori knytt til vilkår for menneskeleg sjølvverkeleggjering og framstiller det som eit krav for å kunne gi ein samfunnsdiagnose. Å gi ein samfunnsdiagnose har aldri vori bare ei gransking av utviklingstendensar og ei framstilling av stoda i lys av desse. Samfunnsdiagnosen er kritisk og normativ, det handlar om å peike på samfunnsforhold som framstår som framandgjerande, meiningslause eller rett og slett sjuke (Honneth, 1994, 49).

Von einer "Pathologie" des gesellschaftlichen Lebens kann sinngemäß nur dann gesprochen werden, wenn bestimmte Annahmen darüber vorliegen, wie die Bedingungen der menschlichen Selbstverwirklichung beschaffen sein sollen. (Honneth 1994, 49)

Ut frå dette kritiserer Honneth trenden med å setja diagnose på samtida – «å fange tidsånda». Honneth kritiserer denne tendensen med at samfunnet stadig får nye diagnoser og merkelappar, og han ser fleire problem med å setja fram samtidsdiagnoser som ikkje vurderer kva det samfunnet ein har skildra, gjer med livsvilkåra for menneske, og høva dei har for å leva gode liv med seg sjølv og med andre. Slike diagnoser peiker ikkje ut noka endring i sosial praksis, og dei fell difor ikkje inn under det Honneth ser på som ei *sosialfilosofisk patologidiagnose*. Det er ikkje om å gjera å stille flest mogleg diagnoser, det er ein fare for inflasjon og innhaldsløyse. Målet med å stille samfunnsdiagnose må vera å få bukt med årsaka. Ein annan fare Honneth ser, er at eitt utviklingstrekk kan samle for mykje fokus slik at ein overser andre, kanskje til og med viktigare og alvorlegare, utviklingstrekk (Honneth, 2000, s. 215 –217).⁷

Metaforbruk

For å gi samfunnet ein diagnose, bør vi vera klar over kva slags metafor vi nyttar. Det er eit bilete på sjukdom, og det blir straks alvorleg. Ein gamal mann presenterte meg for sin versjon av «alt var betre før»: «Det er mange fleire sjukdommar no enn før. Før døde ein anten i krigen eller så var det sotteseng. No er det så mange diagnoser.» Er vi sjukare for det? Nei, og diagnose er innanfor legevitskapen eit verktøy for å finne den rette medisinen eller behandlinga. Det er ikkje til hjelp stadig å stille nye diagnoser utan å også tilby lækjehjelp. Men når eg tar opp metaforbruk her, er det sjølv sagt at lidingane det er snakk om, ikkje først og fremst er språkleg biletbuk. Depresjonens framvekst i det 20.hundreåret og meldingar frå WHO om at depresjon i den vestelge befolkninga ventast å utgjera det største helseproblemet i samfunnet i løpet av 2030 («Depression looms as global crisis», BBC, 2009), er reelle nok.⁸ Men nemningane våre er likevel viktige. Ein diagnose blir sett for å bestemme ein sjukdom og har ei klinisk førestilling om *sunnheit* som målestokk. Den *anormale* stoda får nemninga *patologisk*.

⁷ Internt i den kritiske teoritradisjonen er det difor diskusjonar om kva for sosiale utfordringar som er gjeldande og sentrale i dag og korleis vitskapen kan bidra. Desse ordskifta er spørsmål om korleis samfunnet skal analyserast, kor dei sosiale kampane føregår i dag, kva idealet er, korleis kritisk teori skal utførast, og spørsmåla reiser då både akademiske, politiske, normative og praktiske problemstillingar. Debatten *Redistribution or Recognition* mellom Axel Honneth og Nancy Fraser er ei god drøfting av slike problemstillingar. For meir sjå Fraser og Honneth, 2003, eller for ein kortare gjennomgang av Frasers kritikk av Honneth, sjå «Nancy Frasers kritikk av Axel Honneths anerkjennelsesteori» (Fjørtoft, 2009).

⁸ Gode framstillingar og refleksjonar over utviklinga til depresjonen i *The weariness of the self* (Ehrenberg, 2010), *Det indre mørke* (Hammer, 2004) og *Uro: En reise i det moderne selvet* (Skårderud, 2003).

Normalt og patologisk

Det er visse vanskar både med å overføre det medisinske feltet til eit sjeleleg/psykisk og med å seia at eit samfunn er sunt eller usunt, og ikkje bare individ. For kva kan vi rekne som eit plausibelt uttrykk for det å vera sjeleleg sunn? Eg er ikkje her på jakt etter definisjonar på mentale lidningar, men eg vil få fram at det er vanskeleg å teikne opp grensa til det patologiske. Kor sjukt er sjukt? Kor mange deprimerte? Kor mange sjølv-mord? Kor mange huff og uff, eg kjenner meg ikkje heilt bra? Når Hegel snakkar om fridoms-lidingar er det både som *individuell tilstand* og som *kollektiv stemning* (Honneth, 2001b, s. 7). Nemninga *stemning* syner at det kan vera vanskeleg å setja ord på kva som plagar oss. Uvisse som er den fellesnemnaren han gir desse lidningane er også ei særleg atterhaldande stemning som det er vanskeleg å gripe, det er ei undefinerbar lidning. Ei slik framstilling er vag og treffande presis på same tid. Udefinerbar på grunn av mangel av positivt innhald som definerer saka sjølv. Dette gjer kategorien stor nok til å spenne over eit gradert meiningstap med alt frå lett plage til alvorleg tap av all meining. Honneths veg, som vi skal sjå nærare på (2.3), har utgangspunkt i ei røynsle; ein merkar når det er noko i vegen. Og det er ikkje like alvorleg kvar gong. Når vi omtalar sosiale lidningar og definerer visse utviklingstrekk som patologiske, må normalidealet vi måler opp mot, ha dei same føresetnadene som det vi ser på som normalt og sunt i andre samanhengar – som i ein frisk kropp som er sjuk av og til. Det er då heilt normalt! Målet kan ikkje vera eit stramt oppsett med mål om å skilja ut alt patologisk. Det patologiske har ein tvetydig karakter, og kan vera både negativt og positivt.

Det er negativt ved at være destruktivt og selvudsluttende, og positivt i det omfang det patologiske spiller en konstitutiv rolle for det gode, det sunde og det normale. Det kan altså markere en særlig iagttagelsesposition, et uden for normaliteten, der kan fungere som en kritisk diagnostisk position. Det vil også sige, at verken individet eller samfundet kan opnå det gode, det sunde eller det normale uden at omgås lidelse. (Østergaard, 2005, s. 9)

Å vilja fjerne alt som er ubehageleg, er ikkje mogleg, freistnaden på det, kan bare vera uttrykk for overmot. Eit for *sunt* normalideal kan difor vera patologisk.⁹ Men kor går grensa? Og kven skal svara?

Til desse spørsmål er drøftinga Skjervheim gjer i «Det filosofiske grunnlaget til psykoterapien», verd å hente fram. Han klargjer kvifor ein ikkje bare kan overføre

⁹Per Fugelli kritiserer visjonar om å fjerne all lidning – å tru ein kan det, er ein farleg illusjon – i *0-visjonen* (2005). Madsen viser også til farar ved ein kultur som dyrkar det sunne i *Den terapeutiske kultur* (2010).

fysiologiske normalitets- og patologiomgrep til det psykiske, og kvifor det er turvande at filosofien svarar på slike spørsmål jamvel om andre fagdisiplinar har sine definisjonar.

I lækjevitskapen er normalitet og patologi bestemt ut frå fysiologi og biokjemi. I fysiologien tenkjer ein funksjonelt. Ut frå den funksjonelle tenkjemåten er det patologiske det som verkar forstyrrande i det totale livshushaldet (Skjervheim, 1996, s. 252). Verditeoretiske problem hamnar utanfor denne horisonten, og det er nettopp den type problem, skriv Skjervheim, som blir akutte i samanheng med eit psykisk normalitetsomgrep. Det funksjonalistiske normalitetsomgrepet er difor for snevert – i den forstand er det ikkje funksjonelt til føremålet. Problema som viser seg ved psykiske lidingar, sprenger ramma for den naturvitskaplege tenkjemåten. Om ein då ukritisk generaliserer den funksjonelle tenkjemåten, slik at det psykiske normalitetsomgrepet skal kunne vera analogt med det fysiologiske normalitetsomgrepet, ender det kliniske normalitetsomgrepet opp som ideologi og endrar seg til eit argument i politisk-filosofisk samanheng (Skjervheim, 1996, s. 252). Og det betyr ikkje at det har hamna på feil plass. Det som er viktig, er at ein drøftar normalitetsomgrepet som nettopp det og med det, vedkjenner at det er noko å diskutere. Honneth seier noko av det same:

Weil in sozialen Zusammenhängen das, was als Entwicklungsziel oder als Normalität gilt, stets kultureller definiert ist, lassen sich auch Funktionen oder ihre entsprechenden Störungen allein unter hermeneutischen Bezug auf das interne Selbstverständnis von Gesellschaften bestimmen. (Honneth 1994, s. 50)

Bestemminga av normalt og patologisk høyrer heime i ein viss kulturell diskurs og er med det òg knytt til spørsmål om rasjonalitet og irrasjonalitet. Difor er det avgjerande, seier Skjervheim, å skilja mellom eit fysiologisk og psykologisk normalitetsomgrep, det siste lar seg nemleg ikkje eksplisitere utan å ta opp til drøfting rasjonalitetsproblemet og spørsmålet om kriterium for rasjonalitet og irrasjonalitet (Skjervheim, 1996, s. 254) Ein kan ikkje då setja opp eit psykologisk normalitetsomgrep isolert frå den filosofiske problematikken. Det vil seia å hoppe bukk over eit grunnproblem i filosofien, og ved å gjera det stiller ein seg ikkje utanfor filosofien, men hamnar i filosofisk dogmatisme, der det oppsette normalitetsomgrepet fungerer som ideologi (Skjervheim, 1996, s. 254).

Er det då ei politisk handling å definere noko som sinnsjukt? spør Skjervheim. Svaret han gir, er at det er ei viktig side av problematikken, men at det på den andre sida samtidig er tenleg å bruke det funksjonalistiske normalitetsomgrepet i psykiatri og den kliniske psykologien. Det

det gjeld om, er å kunne tala om psykiske funksjonsforstyringar på ein slik måte som ikkje impliserer ein total funksjonalisme. Det handlar om å ikkje la ein *isolert tenkjemåte* dekkje over meir enn det denne tenkjemåten kan gjera greie for, og få inn i synsfeltet dei forholda som vedkjem problemet. Og det er her filosofien har ei oppgåve som vaktpost. Skjervheims drøfting leier fram til ein dialektikk mellom *isolerande* og *totaliserande tenkjemåte*:

Det viktige er her at den isolerande tenkjemåten ikkje er ein tenkjemåte ved sida av den totaliserande tenkjemåten. Ei slik sidestilling fører til ein dualisme mellom det somatiske og det psykiske, mellom naturvitskap og åndsvitskap. Men nettopp i psykiatrien og psykoterapien er ein slik dualisme problematisk, eller meir enn problematisk, den er ei blindgate. Oppløysinga av dualismen er først mogleg dersom ein ser at den totaliserande tenkjemåten inkorporerer metaproblematikken til den isolerande tenkjemåten. Den isolerande tenkjemåten har sin relative rett, men når han har det, og når han ikkje har det, kan berre avgjerast frå eit overordna standpunkt, som går ut over den isolerande tenkjemåten, og som nettopp gjennom det kan visa til at tenkjemåten er isolerande og partikulær. Den totaliserande tenkjemåten er ikkje eit alternativ til den isolerande tenkjemåten, den totaliserande tenkjemåten konstituerer seg gjennom ei kritisk oppheving av den isolerande tenkjemåten, der kritisk oppheving tyder både at ein kritisk avgrensar det område der den isolerande tenkjemåten er gyldig, men på den måten opphever totalpretesjonen i den isolerande tenkjemåten, på same tid som ein tek vare på den isolerande tenkjemåten som eit moment i det heile.¹⁰

Her går diskusjonen om eit psykologisk normalitetsomgrep på individnivå, men det kjem fram at dette ikkje bare handlar om individet. Det handlar om den totalsituasjonen individet står i som nettopp ikkje lar seg fange opp av observasjon og funksjonell tilnærming. Det gjeld å kunne orientere seg ut av uføra òg når det er tale om dei sosiale lidingane. Og vegen ut av blindgata tar form av ein tilsvarande dialektisk prosess, der det gjeld å kunne skjilja isolerte sider frå totalsituasjonen. Det er bare ut frå forståing av vår eigen kultur og gjennom kommunikasjon vi kan bestemme det normale. Diagnosar på individnivå er ein del av totaliteten, omtalar av psykiske lidingar som samfunnsproblem med fokus på demografiske og økonomiske tap, jamfør WWH («Depression looms as global crisis», BBC, 2009) er også bare éi side av saka. Det normale i denne samanhengen kan ikkje vera ein kvantitativ, målbar normalitet, der normal svarar til folk flest. «Depresjon er svært vanleg», slår folkehelseinstituttet fast med bakgrunn i ODIN-studien (Outcome of Depression in Europe Network) («Depresjon», Folkehelseinstituttet, 2003), og ifølgje verdas helseorganisasjon er 121 millionar ramma av depresjon verda over («Depression», WHO, 2011).

¹⁰ Denne refleksjonsrekkja var tenleg å gi att i heilskap og eg vil trekkje vekslel på forholdet mellom isolerande og totaliserande tenkjemåte i den vidare drøftinga.

Sjølv om «idealet om selvrealisering er slået om i et tvangsforhold, og har nået den historiske tærskel, hvor oplevelsen af denne tomhed er blevet til en erfaring hos en voksende del af befolkningen» (Honneth, 2005, s. 58), er det ikkje normalt forstått som det sunne og ønskelege. Det seier Honneth som sjølv definerer sjølvrealisering som standard for definisjonen av det normale gode:

Als Inbegriff der Normalität einer Gesellschaft müssen dann kulturabhängig die Bedingungen gelten, die ihren Mitgliedern eine unverzerrte Form der Selbstverwirklichung erlauben. (Honneth 1994, s. 51)

Det er snakk om her at ei form for *sjølvrealisering* kan dekkje over ei anna form *sjølvrealisering*, og når det er snakk om det eine, og når det er snakk om det andre, kan bare avgjerast frå ein synsstad med betre innsikt. Når denne tomheita er identifisert som resultat av aktuelle sjølvrealiseringskrav, handlar det om noko vedvarande med mindre ein endrar praksis og krava blir omformulerte. Det handlar då om etikk og kva slags samfunn vi vil ha. Kan vi no skila mellom det sjuke og det sunne?

2.3 Sosial liding som normativt fyrstårn

Vi har sett på kvifor Honneth meiner oppgåva til sosialfilosofien er å diagnostisere patologiske utviklingsprosessar i samfunnet og at det er utgangspunkt for ein normativ kritikk. Dette kan vi definere som ein *veg om det negative* og er gjennomgåande i arbeidet til Honneth.¹¹ I hovudverket *Kampf um Anerkennung* går han vegen om krenking og vanvørtnad for å bestemme anerkjenning og vørtnad. Opplevinga av at noko ikkje er som det skal vera, peiker utover; det negative, det som ikkje er tilstades, overskrid situasjonen og dannar førestillinga om korleis det skulle ha vori. Vi kan her trekke parallell frå vanvørtnad til uvisse. Uvisse er mangelen av meining og retning. Uvisse som sosial liding peiker utover og dannar ei førestilling om meining. Å peike på negative verknader av notidige fridomsforståingar av fridom, er ei kritisk innstilling og er uttrykk for ein normativ samfunnskritikk. Likevel er ikkje ei påvising av det negative avhengig av eit positivt normativt innhald. Det negative har ei meining i seg sjølv. Om vi kan vera einige om korleis vi ikkje vil ha det, er det meiningsfullt i seg sjølv, og det har også eit normativt innhald. Eit kjernepunkt i Honneths anerkjenningsteori er at vi ikkje treng å vita kva rettferd er for å seia

¹¹ *Negativ* må her og i det følgjande lesast tvetydig: Der det er snakk om noko uønska, har negativ same tyding som i daglegtalet, men på eit anna nivå i ein abstrakt filosofisk dialektikk svarar *negativ* til mangelen av det positive innhaldet, der positiv er ei mengd av noko.

at noko er urett. Dette, at vi kan vera einige om urett utan å måtte bli einige om kva som er rett, er ei av dei sterkaste sidene til Honneths teoriar samanlikna med andre normative samfunnsteoriar, som ofte har blitt skulda for å vera utopiske og såleis lite dugande til å overføre til praksis. Honneths veg om det negative er eit utgangspunkt for dialog der vegen inn i etikken går frå det ein kan einast om er urett eller feil. Difor kan tilvising til det negative fungere som eit normativt fyrstårn; det negative syner retning bort frå det uønskte ved å plassere fareplassar på kartet.

2.4 Filosofisk terapi

Terapi og kritikk

Honneths syn på filosofisk terapi handlar om å sjå det alternativet som er tildekt, men som på eit etisk grunnlag er viktig at blir synleggjort. Han er inspirert av Wittgensteins filosofiske terapi med utgangspunkt i *Filosofiske undersøkelser* (1997): «Et bilde holdt oss fanget. Og vi slapp ikke ut av det, for det lå i språket vårt, og det virket som språket bare gjentok det for oss ubønhørlig.» (Aforisme 115). Filosofisk terapi er altså frigjering frå idear vi har vori fanga i. Å fri seg frå bilete som ein har vori fanga av og i, talar for kritikken som aktivitet. Det er då ein kritikk som ser nye perspektiv. Honneth omtalar Wittgenstein som inspirasjonskjelda for filosofisk terapi, men som vi såg i den historiske skissa over, har heile den sosialfilosofiske teoritradisjonen vori opptatt med å avdekkje falske bilete som hindrar vilkår for livsutfalding og stenger for sjølvforståing og politisk samhandling.

Det å peike på farar for at eit medvit eller eit språk skal få dominere røyndommen menneske forstår seg sjølv ut frå, har vori sentralt i frankfurtartradisjonen Honneth tilhøyrer. Frå Horkheimers artikkel «Traditionelle und kritische Theorie» (1937) har kritisk teori fokusert på vilkår for å kunne endre negative utviklingar i samfunnet, og både Adornos kritikk av massekultur og Habermas kolonialiseringstese uttrykkjer kampen mot togn og konformiteten. Habermas stiller det opp som ein sjukdomsdiagnose idet marknaden breier om seg på fleire og fleire område der økonomiske lover og ideal ikkje tidlegare hadde innpass. Inntrenginga dempar andre røyster. Om marknaden kolonialisere heile røyndommen, vil det bare vera ei røyst att, og idet det skjer, finst det ingen kritiske verktøy å slå seg laus med. Den kritiske aktiviteten synleggjer alternative tankesett og hevar den alternative røysta. Det i seg sjølv har ein verdi som ikkje naudsynleg treng målast etter om det ein kritiserer blir fjerna

eller ikkje, men kritikken, mild som fundamental, opnar for å ha med tanken og skapa eit medvit om praksisane ein inngår i, og er ein del av. Og kritikken gir ei breiare forståing av kva det dreier seg om, ved å setja livspraksisar i eit breiare perspektiv der ein ser større samanhengar.

Ein terapeutisk kultur?

I *Den terapeutiske kultur* (2010) har Ole Jacob Madsen etterlyst ein breiare debatt om i kva grad utbreiinga av psykiske lidingar heng saman med ei sjukdomsfremjande samfunnsutvikling, og han spør etter meir systemiske perspektiv på psykologprofesjonen og koplinga mellom terapeutisk praksis og ytterlegare psykologisering (s. 155–159). Madsen peiker på at psykologifaget og psykologar manglar samfunnsmessig vidsyn. Han kritiserer individualiserings- og psykologiseringsprosessar og oppmodar psykologistanden til å vera medvitne om samfunnsansvaret sitt. Han påstår at den terapeutiske kulturen gjennom psykologisering og individualisering fremjar veksten av psykiske lidingar snarare enn å verke mot dei, slik som siktemålet var.

Og denne kulturen er òg sosialfilosofien og samfunnskritikken ein del av, så sjølv om deira blikk allereie er på det sosiale, på samfunnsnivå, lyt ein sjå etter i eigne rekker korleis tenkjemåten som er representativ i samtida, er bygd opp og gir seg til kjenne – og ikkje minst vera obs på kva som fell ut av synsfeltet gjennom eit psykologisert perspektiv. «Er ikke de kritiske innvendingene mot psykologien selv «psykologiske»?», spør Madsen, og lar psykologiseringskritikken òg kaste lys over samfunnskritikken (s. 172). Det er verdt å sjå på praksisen med å stille samfunnsdiagnosar og Honneths terapeutiske løysing ut frå dette perspektivet. Råkar kritikken av den terapeutiske kultur òg sosialfilosofien? Er den terapeutiske terminologien og sjukdomsmetaforane, som vi såg på over, eit symptom på at det kritiske perspektivet òg er ramma inn av ein terapeutisk kultur og at sosialfilosofane òg treng å få auge på dei terapeutiske brillene dei ser gjennom når dei diagnostiserer samfunnet?

Etter mi meining bør desse spørsmåla få vera med vidare som spørsmål for å skapa medvit for dei som set diagnosar på både individ- og samfunnsnivå. Eg har ikkje plass til ei grundig drøfting av desse problemstillingane, men vil peike på vesentlege skilnader på psykologprofesjonen Madsen kritiserer og samfunnsdiagnostisering i sosialfilosofien innanfor den ramma eg har sett i denne oppgåva. Ein opplagt skilnad er at samfunnsdiagnosen allereie er på eit nivå høgare enn individet, noko som truleg gjer det greiare å sjå fleire individuelle

skjebner i ein samanheng.¹² Ein annan vesentleg skilnad er at sosialfilosofien sjølv problematiserer desse spørsmåla – dei ser altså ut til å bera dei terapeutiske brillene medvite – jamfør diskusjonen innleiingsvis i dette delkapitlet; Honneth meiner det er avgjerande at samfunnsdiagnosar vurderer patologiske trekk og samstundes stakar ut ein normativ kurs bort frå årsaka som fører til lidning. Honneths kritikk av samfunnsdiagnosar som ikkje peiker ut noka endring i sosial praksis, har mykje til felles med kritikken Madsen fører mot psykologisering av samfunnet der løysinga frå psykologstanden er fleire psykologar, og i «Organiseret selvrealisering – individualiseringens paradokser» (2005) er desse problemstillingane tatt opp. Noko av problemet Madsen peiker på, er at psykologane ikkje bidrar til å løyse årsakene til problemet gjennom praksisen deira som hjelper individet til å ta ansvar sjølv. Sjølv om årsakene ligg på samfunnsnivå, er det individet som skal ta ansvar for si eiga lidning, sin eigen suksess eller eige fall.¹³ Ein siste skilnad eg vil trekkje fram som gjer Honneth mindre sårbar for kritikken av den terapeutiske kultur, er det spesifikke semantiske innhaldet i *filosofisk terapi*, slik Honneth nyttar det. Når Honneth meiner at ei vending mot Hegel og sedskapslæra er ei terapeutisk vending, handlar det om terapi i ein annan forstand og ikkje om filosofisk hjelp-til-sjølvhjelp. Det handlar om å frigjera seg frå feilførestillingar eller misvisande filosofiske bilete. Hos Honneth er det dei individualistiske førestillingane om fridom som er slike misvisande filosofiske bilete som heldt oss fanga. For å avsløre det feilaktige i framstillinga må eit skifte av perspektiv til, og gjennom dette perspektivskiftet opnar det seg ein utvida horisont der ein ser omgrepet i praktisk bruk. Hos Wittgenstein er det i språkspela omgrepa får meining. Hegels lære om sedskap skal, ifølgje Honneth, såleis fungere som terapi på to plan; På den eine sida presenterer Hegel ei frigjering frå feilaktige fridomsforståingar, og på den andre sida, som følgje av denne frigjeringa, utgjer det terapeutiske framlegget ei opning mot allereie eksisterande fridomspraksisar: kommunikativ fridom. Med dette er Honneth tørr på beina, men som eg nemnte over, meiner eg desse spørsmåla er viktige å ha med vidare i drøftingar kring rolla til sosialfilosofien. Jamvel om sosialfilosofane ber dei terapeutiske brillene medvite, kan det vera aktuelt med både ein brillepuss og kanskje til og med brillebyte. Det er noko uavklart med krafta i metaforbruken med å stille diagnosar, utan at eg kan gå nærare inn på det. Og med alle *tenkjebriller* er det noko som kjem ut av fokus, og/eller kjem ut av syne. Ein kan ikkje vera alle stader og sjå alt

¹² Her er det verd å nemne at Madsen kritiserer delar av psykologprofesjonen, sosialpsykologar, samfunnspsykologar vil til dømes heller ikkje bli råka på same måte av denne kritikken.

¹³ Denne kritikken har mykje sams med Bauman i *Flytende modernitet* (2006) og Sennett i *The corrosion of character* (1998).

på ein gong. Skjervheim framhevar i «Psykologien og mennesket si sjølvfortolking» at tyngda kjenn-deg-sjølv-imperativet har, kan føre ut i ein blindveg (Skjervheim, 1996). I den psykologiske tenkjemåten er det å kjenne seg sjølv å kjenne seg sjølv som eit psykologisk objekt. Men dette er eit mistak, hevdar Skjervheim. Og det vedkjem samfunnskritikken og sosialfilosofien å vurdere denne tenkjemåten ved å ta Peer Gynt-testen og spørre om dette sjølvforholdet er tilstrekkeleg. Det er ikkje likegyldig kva tankar ein har om sjølv og sjølvforståinga til sjølv når kravet i samfunnet oppmodar om sjølvrealisering og sosialfilosofien ser som oppgåva si å avdekkje forhold som gjer sjølv framandt for seg sjølv. Sjølvrealiseringsomgrepet er ikkje eintydig, kva som skal realiserast kjem an på kva *sjølv* det er snakk om.

Orienteringsproblem

Et filosofisk problem har formen: «Jeg kan ikke orientere meg». (Wittgenstein, 1997, s. 81)

Filosofisk terapi er vegen ut av eit orienteringsproblem av omgrepsmessig art. Vanskane med å orientere seg, botnar i ei omgrepsmessig og konseptuell feilplassering der ein prøver å gripe tak i og freista nå forståing om eit emne ut frå ein isolert synsstad. Av di ein ikkje ser tinga i den rette samanhengen, ser ein ikkje om det er ei blindgate ein står i.

Liding under uvisse er òg eit orienteringsproblem, det er ikkje bare eit filosofisk orienteringsproblem. Men det er mange filosofiske flokar i form av omgrepsmessig fleirtydigheit i vid forstand det gjeld å ta tak i for å betre sjå samanhengen fridomssjuka står i.

Ein måte å tenkje seg ut av *doxa*, det ein tar for gitt som gjengs meining, på, er å nytte paradoks som skrur opp ned på oppfatningar som framstår som sjølvtsagte, som *bare meining* og noko ein ikkje heftar spørsmål ved. Når folk kviler sløvt i ein sjølvtilfreds konsens innanfor ei ramme av «trygge og faste» verdiar, kulturelt «sjølvtsagde tankemønster» og «naturlege» ordningar, kan eit paradoks vera det beste argumentet ved å provosere fram kritisk tanke (Hellesnes, 2007, s. 155). Ein definisjon på paradoks kan vera Ludvig Holbergs: «Ved paradoxer forstaar jeg paastande, der med virkningsfulde eller i det mindste sandsynlige grunde angriber almindelig anerkendte forestillinger, der ligesom haver faaet borgerret.» (Sitert hos Hellesnes, 2007, s. 155–156) Det aktuelle programmet for Institut für Sozialforschung er å granske det paradoksale i kapitalismen («Programm», Institut für Sozialforschung, 2011), og Honneth har sett saman ei tverrfagleg forskargruppe som skal

samarbeide om å saumfara feltet. Med paradoks er det då meint ein bestemt motsetningsstruktur; ein motsetning er paradoksal, viss det er sånn at nettopp gjennom freistnaden på å nå eit visst mål, synk sannsynet for å nå målet samstundes (Hartmann, Honneth, 2004).

3 Liding under uvisse

3.1 Ugrei fridom

Fridomssjuka sa eg innleiingsvis er ei samlenemning for ulike *fridomslidingar* med typiske trekk som kjensle av tomheit og meiningsløyse. Eg sa òg at omgrepet *fridomssjuka* viser til *orienteringsproblemet* når ei fridomsforståing overskrider ei kognitiv grense og tar opp plassen for andre fridomsforståingar eller andre verdiar og ideal.

Liding under uvisse er ei fridomssjuka som omfattar negative verknader av fridomskrav som er til hinder for å leva gode liv, og det er eit samansett problem. Som del av same utviklingsstrukturar som har gitt oss gode og rettar vi utvilsamt ikkje vil vera forutan, teiknar dei negative verknadene opp baksida av medaljen. Korleis skal vi handtere dette? Dette er ikkje eit spørsmål som lar seg avgjera ved å setja opp fordelar og ulemper, for så å summere opp slik at vi finn ein balanse alle er nøgde med. Det er ikkje bare eit praktisk spørsmål om kor høg pris vi vil betala for det vi ser på som prisverdig, men er eit normativt spørsmål om korleis vi skal styre utviklinga for å nå betre liv og samtidig styre unna negative verknader (Taylor, 2000, s. 27). Noko av det samansette heng òg saman med at omgrepa vi nyttar ikkje er eintydige. Korleis kan det ha seg at mange i jakta på fridom heller opplever å vera ufrie? Kallar vi det som er å vera ufri for det motsette? Nemningane våre blir viktige, det ser vi ikkje minst tydeleg i ei klargjering om *sjølvrealiseringsomgrepet*, og i dette kapitlet ser eg nærare på innhaldet i moderne fridomsforståingar for å tydeleggjera korleis for mykje fridom kan slå om i eit tvangsforhold, og kvifor det er naudsynt å sjå rådande fridomsforståingar som er knytt til valfridom og sjølvrealisering, i ein større samanheng. Eg vil sjå på negative verknader av eit grenselaust og individualistisk fridomsideal. Når individuell valfridom og fridom til sjølv å definere eigen identitet, har blitt eit krav som opplevast tyngande og som snarare ser ut til å skapa liding enn trivsel, er det eit stort paradoks, og det er snakk om fridomssjuka både som liding og orienteringsproblem.

Grenseoverskridinga ved at ei utilstrekkeleg forståing av fridom blir einerådande, er problematisk. For det første er utilstrekkelege forståingar av fridom i seg sjølv eit problem, og for det andre blir det dobbelt ille når nettopp ei slik mangelfull forståing av fridom får hegemoni og blir lik fridom per se. Løysinga på det første problemet er ei klargjering av kva som er utilstrekkeleg med fridomsforståingane ein kritiserer, løysinga på det andre problemet

er å utfordre hegemoniet med andre verdier og ideal. Når friedom får hegemoni som fremste verdi, er ikkje lenger problemet at dette fridomsidealet er ugunstig i seg sjølv, men eit omfattande tredje problem er at det også skuvar vekk andre verdier. Dei to første problema skal vi gå laus på no, det tredje skal vi koma tilbake til.

3.2 *Rettsfilosofien* og Hegels patologidiagnose

Hegel og *Rettsfilosofien*¹⁴ skal stå i fokus i klargjerings- og drøftinga av ulike fridomsforståingar. Eg går tilbake til Hegel, og ser på dei ulike forståingane han legg fram i *Rettsfilosofien*, og nyttar kritikken hans av at ei utilstrekkeleg form for friedom har fått hegemoni til å sjå på notida. I *Rettsfilosofien* viser Hegel til farar både ved sjølvstendigjering av moralitet bygd på subjektivt samvit og ved negative verknader av innskrenking til bare rettsleg fastsett friedom.¹⁵ Fridomsidealet som er utgangspunktet for den sosiale lidinga Hegel kallar *Leiden an Unbestimmtheit* karakteriserer han som tomt. «Einsemd» (Einsamkeit) (§ 136), «tomheit» (Leerheit) (§ 141) og «mismot» (Gedrücktheit) (§ 149) er patologiske trekk Hegel viser til som følge av ei grenseoverskriding av at ei utilstrekkeleg fridomsforståing blir sjølvstendiggjort og får hegemoni. Patologidiagnosen Hegel set fram, peiker på eit kategorimistak der feil type friedom har blitt einerådande. Denne fridommen kallar eg individuell friedom. Individuell friedom er knytt til andre verdier som til dømes autonomi, autensitet, sjølvrealisering, fleksibilitet, så i påvisinga av friedomssjuka i neste kapittel, kritiserer eg òg desse verdiane. Men først Hegel.

Hegel har i det seinare fått meir merksemd, men Honneth meiner at trass i aukande interesse for Hegel har ikkje *Rettsfilosofien* fått den merksemda ho fortener. Sjølv meiner han samfunnsanalysen i *Rettsfilosofien* er aktuell som utgangspunkt for å drøfte problem i det moderne samfunnet. Ei side Honneth vil trekkje fram, er kritikken av det formalistiske og

¹⁴ Boka inneheld paragrafar, merknader og tillegg. Tillegga byggjer på førelesingsnotat av to studentar som følgte førelesingsrekka Hegel gav om *Rettsfilosofien*, som dei samla kort tid etter Hegel døydde. I andre samanhengar kan det vera avgjerande å skilja distinkt mellom dei tre nivåa i teksten. I denne gjennomgangen spelar det mindre rolle og eit sterkt fokus på hierarkiet er ikkje tenleg i denne drøftinga. Tillegga i teksten har ofte gjort det enklare for meg å forstå kva føresetnader for friedom dreier seg om, eg ser dei difor ikkje som annanrangs. Det er filosofien og tankane som er presenterte i den overleverte teksten i heilskap, eg er opptatt av, ikkje filosofen Hegel. Eg ser då dei tre nivåa saman når eg nyttar formuleringar som *Rettsfilosofien* seier, syner e.l. Eg presiserer av og til om det er snakk om ein paragraf og Hegels eige uttrykk. Då kan lesaren ha i mente at det er filosofen Hegel det er snakk om, men for utførlege diskusjonar om forholdet mellom *Rettsfilosofien* og filosofen Hegel viser eg vidare til andre tekstar.

¹⁵ Også *Åndens fenomenologi* lar seg lesa som kritikk av innskrenka og utilstrekkelege fridomsmodellar og dei medfølgande negative verknadene som ein tidsdiagnose. Det hevdar Paul Franco i *Hegel's ethics of freedom* (1999). Eg har likevel ikkje rom til i denne oppgåva å sjå nærare på dette verket.

kantianske moral- og fridomsparadigmet som Hegel vil erstatte med eit breiare fundert fridomsparadigme basert på kommunikativ fridom (Honneth 2001a, s. 48). Honneth meiner at *Rettsfilosofien* har blitt gjort meir utilgjengeleg gjennom tolkingstradisjonen og at verket såleis uheldigvis har enda opp som ein stum klassikar utan kraft (2001a, s. 10).

I etterordet i den norske omsetjinga av *Rettsfilosofien* er og Thomas Krogh inne på at Hegel har blitt misforstått og klistra til politiske merkelappar utan eigentleg hald i kva han faktisk sa og skreiv. Karl Popper, ein markant kritikar av Hegel, framstilte Hegel som ein av dei verste fiendane av demokratiet. Krogh hevdar dette synet ikkje lenger gjer seg gjeldande, på grunnlag av grundig, profesjonelt filosofihistorisk arbeid med å avklare Hegels kopling til samfunnsutvikling og historiske hendingar ut frå det han faktisk skreiv og ikkje minst kunne ha kjennskap til. Han meiner òg at det er avgjerande å lesa *Rettsfilosofien* ut frå det som er Hegels utgangspunkt for rettslæra (Krogh, 2006, s. 401–402). Dette utgangspunktet er innleiinga, og her seier Hegel i § 4 at «rettens grunn» har plass og utgangspunkt i viljen. Rettferd målast ut frå vilkår for fridom. I gjennomgangen av viljen kjem formålet tydeleg fram: få bort mest mogleg urettferd, meiningsløyse og uformuft. Og både urettferda, meiningsløysa og uformuften Hegel ser i si eiga samtid er ikkje ukjente i dag.

Honneths nylesing og reaktualisering av *Rettsfilosofien* i *Leiden an Unbestimmtheit* tar utgangspunkt i det Honneth meiner er formålet ved heile verket: å grunngi eit normativt rettferdsprinsipp i moderne samfunn som består av alle naudsynte føresetnader for individuell sjølvverkeleggjing. *Rettsfilosofien* er då hovudsakleg å rekne for ein normativ teori om vilkår for individuell autonomi innanfor sosiale sfærar i moderne samfunn:

Die zentrale Absicht seiner Rechtsphilosophie lautet nun, allgemeine Prinzipien der Gerechtigkeit in Form einer Rechtfertigung derjenigen sozialen Bedingungen zu entwickeln, unter denen "die Subjekte wechselseitig in der Freiheit des anderen eine Voraussetzung der eigenen Selbstverwirklichung erblicken können. (Honneth 2001a, s. 34–35)

Honneth funderer tolkinga si av *Rettsfilosofien* i det han ser som grunnideen i boka:

Es soll um nichts Geringeres als einen Versuch gehen, die normative Bedingungen zu umreißen, unter denen moderne Gesellschaften mit guten Gründen als «gerecht» bezeichnet werden können – kurz, es geht auch Hegel, nicht anders als seinen Zeitgenossen Kant und Fichte, um die gerechte, gute Verfassung moderner Gesellschaften. (Honneth, 2000, s. 217)

Rettferdskriteriet for Hegel, skriv Honneth, må vera tilpassa prinsippet om individuell fridom eller autonomi. Om eit samfunn er rettferdig skal difor målast etter om det lykkast i å sikre

like vilkår for å verkeleggjera fridom for alle samfunnsmedlemmene (Honneth, 2000, s. 218). Gjennom ein diskusjon av fridom i *Rettsfilosofien* får Hegel fram samanhengen mellom patologidiagnose og rettferdsteori. I motsetning til Rousseau føreset Hegel ei sosial eining som målestokk å måle det patologiske ut ifrå. Eit rettferdig samfunn sikrar fridom for borgarane sine. Som andre i samtida, er Hegel opptatt av kva ein rettferdig stat er – og det er utgangspunktet for diskusjonen om fridom, men ein kan sjå diskusjonen som meir grunnleggjande og såleis ikkje som innestengd i ei statslære. Det urettferdige eller patologiske samfunnet gir seg ved at ufullstendige og utilstrekkelege fridomsforståingar blir rekna som fullverdige, og nettopp ikkje blir oppdaga som ufullstendige og utilstrekkelege, dobbelt ille blir det om dei i tillegg får hegemoni. Hegel syner med dette at ein grundig gjennomgang og omgrepsavklaring er naudsynt:

Når det sies at friheten generelt sett skulle bestå i at en kan gjøre det en vil, så kan en slik forestilling ikke ses på som annet enn en total mangel på tankens dannelse; den viser at den er helt uten anelse om hva en fri vilje i og for seg, rett, samfunnsmoral og så videre er. (Hegel, 2006, s. 61, § 15)

Denne klargjeringa er ikkje mindre naudsynt i våre dagar. Thomas Hylland Eriksen og Arne Johan Vetlesen er blant dei som etterlyser ei meir nyansert forståing av fridom i dag i antologien *Frihet* frå 2007. I forordet der heiter det at «frihet kan rent faktisk være et annet ord for utrygghet eller usikkerhet» (Eriksen, Vetlesen, s. 6). Som vi skal sjå, er Hegels diskusjon av fridom i *Rettsfilosofien* tenleg for ei meir nyansert forståing av fridom og er eit godt utgangspunkt for å forstå og forklare fridomsparadoks i vår tid med. Hegel presenterer dei tre fridomsforståingane han diskuterer i innleiinga, og Honneth ser dei tre delane av verket, som handlar om abstrakt rett, moral og sedskap/samfunnsmoral, som parallellar til desse tre fridomsforståingane (2001a, s. 48): *negativ fridom* eller *ubestemt vilje* (§ 5), *opsjonal fridom* eller *bestemt vilje* (§ 6) og *kommunikativ fridom* eller *eigentleg vilje* (§ 7) (Hegel 2006). Ubestemt vilje er den opne delen av viljen og er ein peikar utover mot endring og syner retning. Det er å forstå som essensen av omgrepet vilje. I *Rettsfilosofien* er denne eine sida av viljen omtalt som absolutt: «den *absolutte muligheten* for å kunne *abstrahere* fra enhver bestemmelse eller situasjon som jeg kan befinne meg i eller har satt meg i» (Hegel, 2006, s. 50). Det er vilje som er utan grenser og er omtalt som tom fridom. Det er ei side av viljen og kva det vil seia å vera fri og kan ikkje gjera krav på å vera verkeleg fridom (der verkeleg samsvarar med slik vi forstår ein *verkeleg* filosof eller ein *verkeleg* student, til skilnad frå andre måtar å nytte orda på).

Viljen, som bare er vilje ut fra begrepet, er fri i seg selv, men samtidig ufri, for virkelig fri blir den først når den får et sant og bestemt innhold. Da er den fri for seg selv, har den friheten til gjenstand og er friheten. Det som bare er til ifølge sitt begrep, det som bare er i seg selv, er bare umiddelbart, bare naturlig. (Hegel, 2006, s. 57)

Rettsfilosofien peiker på at verkeleg fridom er avhengig av innhald og omtalar farane ved å sjå bort frå det: Tom og ubestemt fridom kan føre til kontemplativ fanatisme og ”å realisere den kan bare være ødeleggelsens furie” (Hegel, 2006, s. 50 –51). Ei slik endeleg øydelegging av alle hinder, ei absolutt frigjering eller abstrahering frå alt, er mogleg for mennesket ved å gjera slutt på livet. *Rettsfilosofien* syner her yttergrensene av ubestemt fridom og at fridom ikkje utelukkande kan bli forstått slik, men held samtidig fast at det er ei vesentleg side av kva det er å vera fri som ein ikkje skal sjå vekk i frå (Hegel, 2006, s. 51). Den andre sida ved viljen som høyrer med til fridommen, men som heller ikkje kan utgjera heile fridommen, er den bestemte viljen. Den ubestemte viljen var ein peikar mot endring, men var utan konkret og bestemt retning. Den bestemte retninga er gitt av eg-et:

På samme måte er jeg det som får det ubestemte uten forskjeller til å bli noe som har forskjeller; jeg bestemmer og setter en bestemthet[...]. (Hegel, 2006, s. 52, § 6)

I tillegget til § 6 er det forklart ytterlegare at viljen må vilja *noko*: Når viljen bare er abstrakt og ubestemt og ikkje vil *nokon ting*, manglar det ei vesentleg side av viljen. Her blir det peikt på at den bestemte viljen er like einsidig som den ubestemte og at problemet er einsemda til eg-et som bestemmer som ikkje blir ført tilbake til det allmenne (s. 53). Det Hegel omtalar som *eigentleg* og *konkret* vilje, er ein vekselverknad, ein aktivitet som er ei eining av den ubestemte og den bestemte viljen. Slik heiter det i § 7:

Viljen er enheten av disse to momentene: særegenheten som er innvendig reflektert og derved ført tilbake til allmennheten – og individualiteten, som samtidig er jegets selvbestemmelse; viljen gjør seg selv til noe negativt i forhold til seg selv, nemlig noe bestemt og beskrenket, og noe som forblir hos seg selv, det vil si forblir identisk med seg selv og allmennheten, og den slutter seg bare sammen med seg selv i denne bestemtheten. (Hegel, 2006, s. 53)¹⁶

¹⁶ Eg synest måten Hegel formulerer seg på, mange gonger er innfløkt – òg her. Innleiinga til omsetjaren Dag Johnsen og ordforklaringane undervegs i *Rettsfilosofien* har vori oppklarande. Indre refleksjon er omsett frå *Reflexion in Sich* og Johnsen forklarar det slik: ”Den indre refleksjonen er en refleks av det noe er for seg selv. (...) Refleksjonen oppstår når noe har noe å bli speilt i, og når det som gjenspeiles er at det vi begriper speiles i begripelsen selv, har vi med en indre refleksjon å gjøre”, og han bed oss då om å sjå for oss ein sal av speglar der vi får sjå omgrepet frå ei mengd sider. Omgrepet ser vi då frå alle kantar samtidig som det bare er eitt. Johnsen meiner at det (i ein del samanhengar) er betre å uttrykkje seg slik: «Når vi ser på hva som er vesentlig i denne sammenhengen, så er det sånn og slik.» (2006, s. 14 -15)

Denne viljen er vilje i seg sjølv med alle dei ubestemte moglegheitene, og samtidig set viljen grenser og negerer det opne utgangspunktet med å vilja noko bestemt. Den ubestemte sida teiknar opp forma og verksemda, «det å vilja», og den bestemte sida innhaldet som målet for viljen eller viljeverksemda. Den eigentlege viljen forhold seg til seg sjølv som samansett av desse sidene og er det Hegel forstår med fridom. Denne fridommen er viljesterk og er ein sjølvreflektert fridom. Då er viljen både subjekt og objekt.

Hegels gjennomgang av desse fridomsomgrepa skaffar oss eit tenleg verktøy til kritisk analyse av fridomsforståingar i notid og korleis dei kan føre til lidingar på individ- og samfunnsnivå. Denne kritikken er samanfatta i kritikk av individuell fridom og kritikk av sjølvrealisering under.

3.3 Kritikk av individuell fridom

Individuell fridom i det følgjande samlar opp i seg både den ubestemte og den bestemte viljen, og er såleis uttrykk for fridom forstått negativt som fråvær av hinder som innskrenkar høve til å realisere val (*negativ fridom*), og for ei forståing av fridom som vi med Hegel kan kalle *romantisk fridom*. Denne forståinga av fridom har utgangspunkt i ein romantisk idé om at individet har ein kjerne, ein djup indre essens, som uttrykkjer eins eigenart, og individet – som fritt – skal forvalte eigen autonomi og eigne interesser for å realisere denne eigenarten, det ein kan kalle *romantisk fridom*.¹⁷ Teoretikarane som har diskutert moderne fridomspatologiar, har mykje sams i framstillinga av fridomssynet som er rådande, jamvel om fridomssynet får ulike «fornamn». Når eg har landa på individuell fridom her, er det for å tydeleggjera koplinga med individualiseringsprosessar i samfunnet, som er kjernen i kritikken hos Hegel og Honneth. Då kan kritikk av individuell fridom romme både kritikk av opsjonssamfunnet og sjølvrealiseringskrav. Både negativ og romantisk fridom står i motsetning til Hegels intersubjektive fridom, som vi ser på i neste del.

¹⁷ Det kunne vori kalla *ekspressiv fridom* (Taylor), *subjektiv fridom* (Bauman) eller *kvalitativ fridom* (Simmel), andre termar kunne vori brukte, men eg ordnar andre nemningar som peiker på det same innunder *individuell fridom*.

Negativ fridom

Negativ fridom versus *positiv fridom* har fått ein sentral plass i politisk filosofi etter Isaiah Berlin og essayet *Two concepts of liberty* (1969/2009), der Berlin forsvarar negativ fridom definert som fråvær av ytre hindringar. Ut frå ei slik forståing, er ein fri dersom ingen står i vegen for at ein kan utføre ei bestemt handling. Negativ fridom, ifølgje Charles Taylor som forsvarar det positive fridomssynet, er knytt til sjansane ein har til å gjera det ein vil (1958, s. 213). Det kritikkverdige meiner han ligg i at den negative fridomen er knytta til å kunne velja kva ein vil, men at det fokuset ikkje får fram motivasjonen eller bakgrunnen for kva vi gjer. Negativ fridom gir ikkje rom for å forstå kva som er meining og innhald med fridomen vår, meiner Taylor. Positiv fridom framhevar motivasjonen for kva vi gjer, i kven vi er og fokuserer dimed på kva som styrer vala våre. Fridom framstår då som verkeleggjeringa av eit bestemt ideal eller innhald. For å kunne vera fri må du ikkje bare kunne velja uhindra mellom to handlingsalternativ. Du må i tillegg ha tatt stilling til kven du vil vera, for det er i lys av di eiga forståing av kven du vil vera, at dei ulike handlingsalternativa får verdi og gjer det råd å snakke om at vi ved å velja det eine eller det andre utøver fridom eller ikkje.¹⁸

Taylors kritikk liknar kritikken i *Rettsfilosofien*:

Om viljen bestemmer seg selv som en flukt fra ethvert innhold som kan opptre som en skranke eller forestillingen fastholder at den er friheten selv, så har vi med den negative friheten eller forstandens frihet å gjøre. Dette er den tomme friheten som en har gitt virkelig skikkelse og gjort til lidenskap. (Hegel, 2006, s. 50)

Som vi har sett over, kritiserer Hegel fridom utelukkande forstått som *å gjera det ein vil* som «total mangel på tankens dannelse», og vi ser her at det negative i *Rettsfilosofien* ikkje bare viser til det umiddelbare og fråværet av positivt innhald, men òg til det negative og det uønskte ved at negativ fridom får hegemoni.

Å skulle realisere negativ fridom er noko grenselaust og uendeleg og stengjer individet inne i eit tomrom «med sin egen inderlighet som i et fargeløst lys» (Hegel, 2006, s. 51). I dette lyset kan ingenting skiljast frå noko anna, og mangelen på fylde og noko som er gitt, og fargar tilværet, overlèt individet til «den dypeste indre ensomhet med seg selv, der alt ytre og all beskrening er forsvunnet» (Hegel, 2006, s. 178).

¹⁸ Sjå også Vetlesen og Henriksen, *Moralens sjanser i markedets tidsalder* side 160.

Påvising av denne einsemda står i sentrum av Hegels samtidsdiagnose og kritikk av individualisering. Ifølgje Honneth omtalar Hegel subjektivismen som den fremste sjukdommen av si tid (Honneth 2001a, 9). I påvising av det patologiske har Hegel som føresetnad at sjølvet ikkje er upåverka overfor idear som negativ fridom og moralsk autonomi. Av di utilstrekkelege tenkjesett påverkar korleis vi forstår oss sjølve, vil det naudsynleg få uønskte konsekvensar i den sosiale livspraksisen vår. Det patologiske ved at ein forstår fridom som å gjera det ein vil og at ein slik idé blir einerådande, er ikkje bare ei formal påvising av einsemd, men blir erfart som tyngande einsemd i levde liv. *Fridommens mysterium*, skriv Hegel, er at fridommen kan bli vond (Hegel, 2006, s. 182 –183). I ein utførleg diskusjon om det vonde (s.182 –202) viser han korleis han ser på subjektivitet som eit vonde i rettsleg forstand, men vi ser òg annanstad i *Rettsfilosofien* at denne subjektive innhaldsløysa og mangel på objektiv tyngd òg kan føre til vonde kvalar:

Samtidig blir åndens subjektivitet ikke mindre innholdsløs, siden den mangler objektiv betydning. Det kan derfor oppstå en lengsel etter noe objektivt, og da foretrekker mennesket heller å bli tjener og underkaste seg fullstendig for å unngå tomhetens og negativitetens kvaler. (Hegel, 2006, s. 202)

Premissen Hegel legg til grunn om samanhengen mellom eiga sjølvforståing og erfaringar i livspraksis, blir òg lagt til grunn av notidige aktørar som kritiserer individualiseringsprosessar i seinmoderniteten. Taylor har difor det moderne sjølvet som sin innfallsvinkel for å forstå det moderne fordi eit bilete av det moderne sjølvet òg dannar eit bilete av dei verdiane dette sjølvet identifiserer seg med (Taylor, 2000, s. 7 –8).

3.4 Kritikk av sjølvrealisering

Sjølvrealisering er eit sentralt omgrep i den sosialfilosofiske teoritradisjonen, men eit vanskeleg omgrep å nytte utan vidare forklaring, fordi ordet i daglegtalet har eit anna innhald enn slik omgrepet er nytta med Hegel og andre i sosialfilosofien. I denne drøftinga er det bruk for begge forståingane, og det er avgjerande å kunne skilja mellom dei. *Sjølvrealisering* i daglegtalet viser til ei verkeleggjering og utfalding av seg sjølv og eigne ønske og mål, og kan oppfattast både positivt og negativt. Eg fokuserer på den negative sida og ser sjølvrealisering då som eit krav som fremjar ein romantisk idé om eit sjølv som er unikt og er i verda på ein original og autentisk måte. Det problematiske her er at det ikkje er klart kva *sjølv* som skal realiserast og at kravet såleis blir tyngande framfor frigjerande. Dette er eit

paradoks; kravet om sjølvrealisering vender seg innover og føreset eit sjølv som skal realiserast som eigenart – samstundes som kravet viser til ein prosess som skal gjera verkeleg noko uferdig og utilgjengeleg.¹⁹

Opp mot den forma for sjølvrealisering som eg kritiserer, nyttar eg omgrepet i Hegels forstand; det er då ei anna form for sjølvrealisering der individet realiserer seg gjennom det fellesmenneskelege og ikkje det unike, nemninga hos Hegel er *Selbstverwirklichung*. Skilnaden mellom desse formene for sjølvrealisering har utgangspunkt i to ulike forståingar av *sjølv*. Den hegelske sjølvforståinga har samheng med omgrepa *intersubjektiv fridom* og *anerkjening* (som vil bli gjort greie for seinare). Som analytisk grep for å skilja mellom dei to forståingane av korleis ein verkeleggjer eit sjølv, vil eg kalle *sjølvrealisering* den varianten eg kritiserer og *sjølvverkeleggjering* den hegelske forståinga.

Faren ved einsidig fokus på den bestemte viljen ser Hegel i at det bestemmande innhaldet har målestokk i eit subjektivt samvit og såleis ikkje kan utgjera heile fridommen allment (Hegel, 2006, s. 52–53). Han reknar det som umoralsk å fremja eit ideal om at kvar einskild skal velja og handle som ein sjølv finn det for godt, og han varslar om at dyrking av det subjektive samvitet gir tilfeldige og ugjennomtenkte utslag når det har sisteordet. Det å skila mellom ulike mål for viljen er ikkje tilstrekkeleg. Med den bestemte viljen innskrenkar det særeigne viljen: «Det særegne som viljen vil, er en beskrenkning, for viljen må beskrenke seg på en eller annen måte for å være fri vilje. Det at viljen vil *noe*, er en skranke eller negasjon.» (Hegel, 2006, s. 53). Dommen til Hegel over den bestemte viljen lyder: «abstrakt» og «ensidig» (s. 55), og i § 10 kritiserer han ein udanna og umiddelbar subjektiv vilje:

Dette innholdet eller den viljesbestemmelsen som skaper forskjellene er først og fremst umiddelbar.

Dette umiddelbare omtalar Hegel som barnsleg (s. 57), det er noko som enda ikkje er *for seg sjølv* og som rår over drifter, trå og tildriv som er bestemt av naturen (s. 57–58). På det einsidige planet, skil den bestemte viljen bare mellom ulike moglegheiter, eller det vi kan kalle opsjonar²⁰, og utan at viljen vel seg sjølv på eit objektivt plan, er den subjektive bestemminga tilfeldig (Hegel, 2006, s. 60–61).

¹⁹ Meir om dette paradokset hos Honneth i «Organiseret selvrealisering – individualitetens paradokser» i *Sociale patologier* (2005).

²⁰ Det er tenleg å skilja mellom moglegheiter og opsjonar. Dette skiljet er etablert hos Willig (2005) og Vetlesen (2009) i kritikk av opsjonssamfunnet. Hos desse er moglegheiter forstått som meir langsiktige enn opsjonar som

Siden jeg har mulighet for å bestemme meg for dette eller hint, det vil si siden jeg kan velge, har jeg et forgodtbefinnende, og dette blir vanligvis kalt frihet. De valgmulighetene jeg har, ligger i viljens allmennhet; derfor kan jeg gjøre dette eller hint til mitt. (...) Forgodtbefinnendet impliserer at det er tilfeldigheten som bestemmer om innholdet skal bli mitt; det er ikke bestemt av min viljes natur; derfor er jeg altså like avhengig av dette innholdet, og dette er motsigelsen som ligger i forgodtbefinnendet. Det alminnelige mennesket tror at det er fritt, når det er tillatt for ham å handle vilkårlig. Men nettopp dette vilkårlige forgodtbefinnendet innebærer at han ikke er fri. (Hegel, 2006, s. 62)

Ein føresetnad for å vera fri kan ein då seia er å koma til eit høgare nivå, eller vi kan seia reflektert nivå, der kva subjektet bestemmer, ikkje er vilkårlig og bestemt utan plan som i eit tilfeldig lotteri. Dette kvalitative skiljet er eit medvitsskilje. For Hegel er det allmenne nivået naudsynt òg for å ivareta det subjektive som del av viljen, og det er ikkje slik, ifølgje Hegel, at den subjektive og bestemmande sida av fridom er ein motsetning til eigentleg fridom. Det særeigne ved viljen hos kvar og ein står i eit forhold til andres særeigne mål, og dette forholdet er gjensidig fundert; den eine kan ikkje nå sine særeigne mål utan den andre og deira felles tilknytning til det allmenne. Deira særeigne mål må difor ikkje reknast som innskrenka av andres (s. 237, §182).

For Hegel er det avgjerande at dette nettopp er eit forhold der begge sider er avhengige av kvarandre. For å få fram kva dette forholdet er, kan ein, gjennom kontrær framstilling, seia at dette forholdet *ikkje* må bli forstått som kontakt eller møtepunkt mellom to partar med interesser som prøver å skuve på einannan. I *Rettsfilosofien* kritiserer Hegel eit syn på subjektiv vilje som set viljen til kvar og ein opp mot andres subjektive viljar og den eigentlege viljen som er forholdet mellom viljane. Grunnen til det, er at denne bestemmande subjektive sida ved viljen undergrev ein samfunnsnormal (s. 188), og Hegel syner det med korleis vi felles kan skilja mellom rett og galt:

Når det gjelder andres handlemåter i relasjon til mine, så følger det av prinsippet om rettferdiggjøring basert på overbevisningsgrunner at dersom de andre mener mine handlinger er forbryterske ut fra sin tro og overbevisning, så har de full rett til å gjøre det. Dette er en konsekvens som ikke bare ikke gir meg noe på forhånd, men som også fratrar meg frihet og ære og lar meg stå igjen i en situasjon med ufrihet og vanære. For i rettferdigheten, som i seg selv også er min, erfarer jeg bare en annens subjektive overbevisning, og når den virker i forhold til meg, oppfatter jeg det slik at jeg blir behandlet av en ytre makt. (Hegel, 2006, s. 195)

har kort frist med utløpsdato. Skiljet er både kvantitativt og kvalitativt: det kvantitative ligg i at individet som oftast står overfor definerte og avgrensa moglegheiter, men møter eit overskot av opsjonar, det kvalitative skiljet får fram at moglegheiter og opsjonar ikkje kan målast opp mot einannan.

Det er interessant her at Hegel nyttar *tru* om den subjektive og umiddelbare overtvinga kvar einskild måtte ha, for denne trua som undergrev samfunnsmoralen, er vond tru nettopp i fråvær av eit ytre forhold, og Hegel omtalar i krasse ordelag tendensen han såg i si eiga samtid til å dyrke det inderleg subjektive og avvise ytre normer, og han kallar det *samfunnsmoralsk ateisme* (Hegel, 2006, s. 27). Målestokken for ei slik tru er antikonservativ og negativ (i analytisk forstand): Ein er mest fri når ein avvik frå det som er allment kjent og gyldig, og det som får positiv verdi, er det ein har funni ut heilt på eiga hand. Som Hegel seier, er jakta på «de vises stein» eit avslutta prosjekt – ut frå «vår tids filosoferingar kan enhver, slik han står og går, være viss på å ha denne steinen i sin makt» (Hegel, 2006, s. 27). Hegels kritikk er tydeleg på at dette synet er tanketomt, og med det treng vi ikkje forstå kritikken hans slik at Hegel ikkje meiner det kjem noko fruktbart ut av nye tankar, men at det særeigne forstått som motsetning til det allment anerkjente og gyldige er ufornuftig. Rett til eigenart, som eit rådande krav, vendepunktet mellom antikken og moderne tid (Hegel, 2006, 166). Men nytt, spesielt og her og no kan ikkje vera utgangspunkt for å avgjera korkje samfunnsmoral eller fridom, dommar med dette utgangspunktet og idealet kan vi tenkje oss til at kan bli lykketreff på slump, men dei er likevel tilfeldige og overflatiske. For Hegel er det å gi grunnar for ei god statsforfatning avgjerande, og det er difor avgjerande for han å definere ein rettsperson både historisk og sosialt. «Rettens tanker er ikke noe som enhver er født med, men riktig tenkning består i å kjenne og erkjenne saken» – som likning seier han at ein malar ikkje utelukkande er avhengig av fingrar, pensel og maling (Hegel, 2006, s. 27). Hegel kritiserer dimed naturrettstanken og eit statssyn bygd på ei forståing av rettspersonar som individ utan sosial og historisk utstrekning.

«Hjertets graut» kallar Hegel det når han kritiserer den beintfram og tanketomme begeistringa av kvarmanns *som ein står og går* for å vera tilfeldig og overflatisk. Tankeløysa er kritikkverdige nok, men i denne samanhengen vil eg fokusere på alvoret i at denne «hjertets graut» òg har blitt ein altfor bratt «hjertets braut»²¹. Hegels kritikk av nedvurderinga av ytre normer kan vi sjå i samanheng med andre samfunnsdiagnosar og liding under sjølvrealiseringskrav i dag. Men før vi kjem meir konkret inn på korleis fridomssjuka artar seg i vår tid i neste kapittel, gjer eg greie for nyttige lesenøklar Honneth har opna *Rettsfilosofien* med når han har knytta innsiktene herifrå til sosiale patologiar i notid.

²¹ **Braut** f1 (norr *braut*, eigl 'oppbroten veg') 1 veg (som er graven inn i bakken el. i snø) 2 bakke, brekke 3 bakkekant (Nynorskordboka).

3.5 Honneths lesenøklar og diagnosesupplement

Honneth ønskjer å få fram hovudbodskapen Hegel har vilja ha fram i *Rettsfilosofien*, og syne koplinga mellom rettferdsteori og patologidiagnose. I *Leiden an Unbestimmtheit* løftar han fram grunnideen frå *Rettsfilosofien*, som han ser som «intet mindre enn et forsøk på å skissere de normative betingelsene som gjør det berettiget å kalle de moderne samfunnene for «rettferdige»» (Honneth, 2010, s. 197). Eit moderne samfunn er bare rettferdig når det lykkast i å sikre medlemmene like vilkår for å verkeleggjera fridom. Ut frå dette vurderer Honneth den terapeutiske verknaden av rettferdsteorien til Hegel og høvet sedskapslæra gir til frigjering. Han problematiserer vidare grensene for Hegels rettsfilosofi, nemleg institusjonalisert førestilling om fridom. Lesinga til Honneth er såleis ei frigjering frå systemet og tidsspesifikk moral- og rettsfilosofi, men grunnideen vil han løfte fram og knytte til rettferd- og fridomsoppfatningar i notid. For å tydeleggjera grunntanken om kva det er å *vilja seg som fri* nyttar Honneth seg av Harry G. Frankfurts skilje mellom *første- og andreordens volisjonar* frå essaysamlinga *The importance of what we care about* (1988), for å vise at Hegel sjølv har ein kime til ei meir moderne forståing av kommunikativ fridom, held han fram kva *Rettsfilosofien* seier om nære relasjonar med vennskapen som døme, og for å vise kva slags frigjering som må til for å oppnå fridom og rettferd, nyttar han Wittgenstein og *filosofisk terapi*. Kva Honneth meiner med *filosofisk terapi* i denne samanhengen, er allereie gjort greie for,²² og korleis han ser *Sittlichkeits-læra* til Hegel som ei frigjering for fanga og blinda, vil vera tema i kapittel 5. Merksemnda kan vi då flytta over på Alain Ehrenbergs gjennomgang av depresjonens historie i *The weariness of the self* (2010) som Honneth nyttar for å kople samfunnsdiagnosen til Hegel til psykiske lidningar. Det er eit viktig supplement som får fram Hegels aktualitet.

Harry Frankfurt og det som verkeleg betyr noko

Honneth nyttar Harry G. Frankfurts skilje mellom *first- og second-order volitions* som lesenøkkel for å klargjera det refleksive forholdet viljen må ha til seg sjølv som vilje for å vera fri. Honneth skriv:

[G]emäß dem Vorschlag, von Harry Frankfurt muß damit die Vorstellung gemeint sein, daß wir unsere Handlungsimpulse oder Neigungen ihrerseits als Willensäußerungen ("volitions") erster Ordnung verstehen können, zu denen wir selber noch einmal in einer

²² I innleiinga og under 2.4 Filosofisk terapi.

Perspektive zweiter Ordnung wertend Stellung zu beziehen vermögen; auf der Basis eines solchen Vorstellungsmodells ist es also durchaus sinnvoll, den menschlichen Willen als ein zwei- oder mehrstufiges Verhältnis zu begreifen, in dem wir unsere elementaren, jeweils untergeordneten Willensäußerungen selber noch einmal wollen oder nicht wollen können. (Honneth, 2000, s. 219)

Frankfurts viljehierarki som skil mellom første- og andreordens viljesytringar får fram at viljen har fleire lag og er mangfaldig så og seia. *Volitions* hos Frankfurt er viljesuttrykk som gjer at ein tar parti for og imot ulike ønske (*desires*) (Frankfurt, 1988, s. 16). At det nettopp er snakk om underordning, markerer at skiljet er kvalitativt. Når ein avgjer om ein vil eller ikkje vil ei av sine meir elementære og underordna viljesytringar, tar vurderinga form av eit forhold mellom fleire viljesytringar på ulike nivå. Og utfallet blir bestemt av ein overordna vilje som maktar å kategorisere mengda av viljesytringar som meir eller mindre viktige. På eit førsteordensnivå har vi mange og dels motstridande ønske av ein umiddelbar og ubehandla karakter, og det er viljesytringar av høgare orden som avgjer kva for desse ønska som får vinne fram.

I *Rettsfilosofien* er Hegels skilje mellom ein første- og andreordens natur (§ 151) knytt til kritikk av Kant og moralsk autonomi. Skiljet hos Hegel har eit tilsvarande hierarki som Frankfurt: Den første naturen viser til vår tilbøyelege natur som har flyktige ønske og drifter, og den andre naturen til ein overordna reflekterande natur som evnar å vurdere desse ønska og gi «individenes tilvære en gjennomtrengende, sjel, betydning og virkelighet» (Hegel, 2006, s. 209, §151). Hegel innvender mot Kant at moralsk autonomi ikkje seier korleis eit subjekt kjem til å utføre riktige handlingar. Det kategoriske imperativet er utan retning og kan difor ikkje svara for kva som tel som gode grunnar. Kontekstblinde og kontekstgløymse er farane Honneth skriv om i *Leiden an Unbestimmtheit* (2001a, s. 64 og 66). Den reflekterte naturen plasserer subjektiv vilje i ein kontekst, ein vidare samanheng å vurdere gode grunnar ut frå.

Ved hjelp av Frankfurt og ein nivådelt viljesteori har vi fått sett fokus på det kvalitative skiljet mellom viljesytringar. Skiljet er avgjerande for å gi gode grunnar for kvifor ein skal velja eit ønske framfor noko anna, Frankfurt har teoretisk merka område for det som verkeleg betyr noko. Med det har vi kome lenger i forståinga av Hegel og kan sjå at skiljet problematiserer valfridom som unyansert ideal. Men sjølv om Frankfurts nivådeling av viljesuttrykk er til hjelp for å forstå viljen som eit refleksivt forhold, så peiker Honneth på at vi likevel står fast når vi trekkjer inn formuleringa til Hegel om at den «frie» viljen må vilja seg sjølv «som fri»:

Aber all das [viser tilbake til gjennomgangen av Frankfurts viljesteori]hilft wenig weiter, sobald die umfassendere Formulierung Hegels berücksichtigt wird, derzufolge der "freie" Wille sich selber "als frei" wollen muß, nämlich das aus seinen Handlungsimpulsen und Neigungen bestehende Material seinerseits zum Stoff von Freiheit machen können muß; denn angesichts dieser Bestimmung lautet doch die naheliegende Frage, wie Handlungsimpulse vorgestellt werden müssen, damit sie als "frei", als nichtendlich gedacht werden können. (Hegel, 2000, s. 219)

Vennskap

Og nøkkelen og svaret på spørsmålet finn Honneth hos Hegel sjølv, noko perifert, i tillegget til ein av paragrafane i forordet der Hegel held fram vennskapen som paradigmatiske erfaringsmønster for ein slik friedom (Honneth, 2001a, s.26–27). I tillegget til § 7 heiter det:

Denne friheten har vi imidlertid allerede i form av følelsene for eksempel i vennskap og kjærlighet. Her er en ikke ensidig inne i seg selv, men en beskrenker seg gjerne i forhold til en annen, samtidig som en kjenner igjen seg selv som seg selv i den denne beskrenkingen. Slik bestemt skal mennesket ikke føle seg bestemt; tvert om, når man betrakter den andre som en annen, fører det nettopp til at det får selvfølelse. Friheten ligger altså verken i ubestemtheten, men i begge deler.[...] [V]iljen er ikke bundet til noe begrenset; den må gå videre, for viljens natur er ikke å være ensidig og bundet. Tvert om, frihet betyr å ville noe bestemt, men samtidig være hos seg selv i denne bestemtheten og så vende tilbake til det allmenne igjen. (Hegel, 2006, s. 55)

Vennskapen tener som bilete på verkeleg friedom, på viljen som er eininga av det særleine og det allmenne. Nettopp fordi det er snakk om to viljar kvar for seg som vel kvarandre, viser det til forholdet «den frie viljen som vil den frie viljen» (Hegel, 2006, s. 71, § 27). Honneth ser dette som svar på kvifor ein må forstå fri vilje som både motsetning til dei to mangelfulle friedomsforståingane kvar for seg og som fullendar av dei som naudsynte sider ved viljen ut frå følgjande tankegang:

Damit er sich selber als frei wollen kann, muß der Wille sich auf diejenigen seiner «Bedürfnisse, Begierden und Triebe», kurz: seiner «first-order volitions» beschränken, deren Verwirklichung wiederum als Ausdruck, als Bestätigung der eigenen Freiheit erfahren werden kann; das aber ist nur möglich, wenn das Objekt des Bedürfnisses oder der Neigung selber die Qualität besitzt, frei zu sein, weil nur ein solches «Anderes» den Willen tatsächlich die Erfahrung der Freiheit machen läßt. (Honneth, 2001a, s. 27–28)

Viljen må ta opp i seg begge sidene ved viljen som i seg sjølv er utilstrekkelege og vera ein syntese av dei. Den kommunikative fridommen er endeleg som ein aktivitet som tar opp i seg og sameinar dei to første sidene ved fridommen. Fri vilje er syntesen av tanken om at den

individuelle sjølvbestemminga må vera ei reflektiv avgrensing av eit bestemt handlingsmål frå den opsjonale eller bestemte viljen og ideen om at autonomien alltid må vera grenselaus sjølvverfaring frå den ubestemte, negative viljen (Honneth, 2001a, s. 28). Slik teiknar vennskapen opp mønsteret «Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein» og er ei forklarande likning til kva slag fridom det er snakk om som «hos seg sjølv er i den andre». Jonas Jakobsen forklarar det som ikkje intuitivt er enkelt å gripe i uttrykka «å vera hos seg sjølv» og «å vera seg sjølv i den andre» i «Å lide av ubestemtheit» (2009):

At man er «hos seg selv», betyr at man ikke er under fremmed innflytelse, det vil si at man ikke beherskes av drifter eller handlingsimpulser man ikke kan stå inne for eller identifisere seg med. At man er «i den andre», betyr at man ikke oppfatter sin egen frihet uavhengig av relasjonen til den andre personen, men derimot som innvendig forbundet med denne. I vennskap og kjærlighet handler vi i samsvar med bestemte impulser og spontane følelser, men oppfatter ikke disse som ufrie – tvert imot. Når vi for eksempel begrenser oss selv for den andres skyld, opplever vi vanligvis ikke dette som en frihetsinnskrenkning, men gjenkjenner så å si vår egen frihet i selvbegrensningen. (Jakobsen, 2010, s. 14)

Vennskapen er eit tosidig «eg vil vera din venn» og varar så lenge denne ekspressiven står ved lag. Eit familieband varer utover kjærleiksbindinga, ein bror er og blir ein bror jamvel om det vantar på kjærleik og vennskap. Det å vera ein venn er ikkje ei formal pakt eller ein kontrakt med utløpsdato, men eit gjensidig forhold som blir stadfesta i forholdet til den andre. Vennskapen syner eit forhold der mennesket ved å binde seg til ein annan oppgir seg sjølv, og nettopp gjennom denne innskrenkinga, realiserer vennskapen seg, vennene står i forhold til kvarande og til vennskapen. Det er avgjerande at det er fleire frie viljar som anerkjenner einannan som frie, det er i dette refleksive forholdet at vi ser viljen som uendeleg aktivitet. Honneth dveler ved denne tekststaden, og han synest det er det rart Hegel ikkje vender tilbake hit mot slutten av *Rettsfilosofien* og nøstar opp samanhengen. Hegel prøvde å løyse motsetningar knytt til førestillingar om fridom i si eiga samtid – kanskje har ikkje Hegel vori klar over potensialet som ligg i refleksjonen undervegs og i denne framstillinga av nære relasjonar, undrar Honneth. Til liks med sine samtidige var Hegel opptatt av å institusjonalisere rett og godt innanfor staten for å organisere det gode livet, men Honneth ser ein kime til å byggje ut ein teori om kommunikativ fridom som sprenger statsramma i utlegginga Hegel har om vennskapen. Hegel har delt inn i tre klart fråskilde sfærar, familie, borgarleg samfunn og stat – men Honneth spør: Kvifor nettopp desse tre sfærane? Tekststaden om vennskapen er såleis særst viktig i lesinga Honneth gjer av Hegel, ikkje bare i *Leiden an Unbestimmtheit*, men òg i utviklinga av anerkjenningsteorien i *Kampf um*

Anerkennung. Jamvel om Honneth òg opererer med ei tredeling av interaskjonssfærane i anerkjeningsteorien sin, er Honneths sfærar opnare og mindre institusjonelle enn dei Hegel sette fram. Det inndelinga til Honneth har sams med Hegel, er skiljet ut frå korleis sfærane er etablert. Slik finn Honneth det òg tenleg å dele samfunnslivet inn i tre, der vi har former for sosial integrasjon etablert gjennom emosjonelle bindingar, tildeling av rettar eller felles verdiorientering (Honneth, 2008, s. 103). Men når Honneth snakkar om kjærleiksforhold, innlemmar han alle primære relasjonar som består av sterke kjenslebindingar mellom få personar, som partnerar i erotiske forhold, vennskap og nære familierelasjonar (Honneth, 2008, s. 104). Her er ikkje det avgjerande kva for formell relasjon ein har til eit medmenneske, men bare korleis ein er bunden saman av dei avgjerande kjærleiksbanda. Dei finn ein ideelt sett innanfor familien, men ikkje utelukkande her. Vennskapen gir den same tryggleiken, og er også «reinare» kjærleikssamband fordi det ikkje er snakk om andre bindingar. I del tre kjem vi tilbake til samanhangen mellom vellykka kommunikative relasjonar og fridom.

Depresjonen avløyser nevrosen

Mot slutten av det nittende århundret ble man oppmerksom på det menneskelige individet som resultat av et spenningsforhold mellom naturlige drifter og og sivilisatorisk tvang, og nevrosen ble symptomet på psykiske forstyrrelser i konflikten mellom begjær og lov, drifter og overjeg (Freud). I vår tid er derimot den moralske tvangens autoritet i stor grad brutt ned, og den "romantiske individualismen" er i stedet blitt den selvfølgelige bakgrunnen for våre livsprosjekter. Derfor antar de rådende samfunnsmessige patologiene en ny form, som hos Ehrenberg beskrives som "trettheten over å være seg selv". (Jakobsen, 2010, s. 11)

Det moderne subjektet er utmatta av å vera seg sjølv seier Ehrenberg med *The weariness of the self* (2010). Han går gjennom depresjonshistoria og undersøker den eksplosive veksten av depresjonar i det 20. hundreåret, og ved å sjå på symptom, freistar han å seia noko om årsaka. Han knyter depresjonen til samfunnet og konkret utvikling med historisk innfallsvinkel og ser psykiske lidningar som uttrykk for gale samfunnsstrukturar. Mental helse handlar ikkje bare om helse, men òg om sosialisering av det moderne individet (Ehrenberg 2010, xiii).

Framstillinga til Ehrenberg gjer historia om depresjonar til noko større og meir kompleks enn psykofarmalogi – det handlar om den moderne individualismen.

Tesa til Ehrenberg går ut på at med skiftet til førestillingar om individuell fridom, endrar òg dei vanlegaste formene for mentale grunnstøytingar hos individet seg. Medan

mentalforstyrningar ved framveksten av vestlege demokrati blei som motstandar av det rasjonelle subjektet, voks det mot slutten av 1800-talet fram ei forståing av at subjektet er resultat av konflikt mellom naturlege drifter og sivilisatorisk tvang. I dag teiknar det seg opp eit anna bilete av mentale lidingar: I eit samfunn der romantisk individualisme er blitt eit allment prosjekt noko som i stor mon fjernar moralsk tvang, får psykiske forstyrningar og mental svikt ei ny form, som Ehrenberg kallar «utmattinga av seg sjølv», eller depresjon (Ehrenberg, 2010; Honneth, 2000, s. 228). Framveksten av depresjon følgjer overgangen til den romantiske individualismen og tanken om sjølvvet som opphav for eigen fridom.

I tråd med Ehrenbergs analyse ser Honneth depresjon som sjukdomsteikn på eit samfunn som lir under uvisse som følgje av fridom/krav til å sjølv definere eigen identitet. Men Honneth har visse atterhald når han supplerer samtidsdiagnosen med studien til Ehrenberg som han meiner har ei einsidig og reduksjonistisk utlegning om fridomsforståingar ved å ikkje innlemme fleire aktuelle forståingar av fridom, og ikkje bare den romantiske individualismen. Ifølgje Honneth er det viktig å ha med førestillinga om den reine valfridommen for å kunne fange opp tendensar til subjektivt uføre som svarar til førestillinga om at ein er fri til å velja fritt sosiale praksisar eller band (Honneth, 2000, s. 229). Likevel ser Honneth Ehrenberg som viktig støtte til ei samtidsdiagnose som hevdar at utilstrekkelege fridomsforståingar er årsak til sosiale lidingar (Honneth, 2000, s. 229). Honneth reknar ramma Ehrenberg har sett depresjonen inn i som ei stadfesting av spede spådommar i *Rettsfilosofien* om at ufullstendige fridomsforståingar kan slå om i fridomssjuka når dei blir einerådande.

4 Moderne fridomssjuka

Frå tysk til norsk har *Unbestimmtheit* blitt til *uvisse*, og frå *Rettsfilosofien* blei skrivi og fram til i dag, har uvissa tatt nye former og blitt meir omfattande.²³ Når *Unbestimmtheit* har blitt til *uvisse*, har ikkje bare tydinga av noko ubestemt blitt overført frå eit språk til eit anna, men nemninga *uvisse* er òg ei tydingsutviding. Uvissa er ikkje bare nemning for det som er uklart og som ein ikkje kan vita noko om (som ei uviss framtid) og tilstanden ein er i som tvilrådig når ein ikkje veit kva ein skal gjera (som i ein valsituasjon). Uvissa står i eit metonymisk og synekdochisk forhold til innhaldet i nemningar som både *ubestemt*, *usikkert* og *utrygt*. Det som er uvisst er ikkje fullt ut synonymt med det som er ubestemt, usikkert og utrygt, men har overlappende deltydingar. Det som er uvisst kan vise til utrygge forhold: «Isen er utrygg. Det er uvisst om han held.» Og det ein er uviss på, eller reknar for usikkert, kan skapa både frykt (av di ein ottast fare) og mistillit (av di det som manglar fundament er upåliteleg). I *Rettsfilosofien* gjer Hegel greie for verknader av uvissa: Einsemd, mismot og kjensla av å vera tom eller ufullstendig er lidningar som følgjer av uvissa. Området er mangfelt. Honneth har direkte knytt desse lidingane til utmatting og depresjon i samfunnet i dag. Dette kapitlet viser til fleire tendensar som syner kor aktuelt det er å nyansere fridomsidealane slik Hegel rår til. Først kjem ein gjennomgang av ulike tendensar og fridomskrav som skapar ei form for *uvisse*, dinest sjuklege verknader av krava. Det som kjem til syne er tydelege paradoks ved fridomskulturen.

4.1 Sjølvskaping og flytande identitet

Ved overgangen til det moderne endrar fridomsidealet seg, og Hegel var tidleg ute med å sjå korleis moderniteten var tvitydig og kompleks – retten til eigenart kopla til ei romantisk førestilling om individet ligg til grunn for ei dyrking av det eineståande framfor det som er felles og fører til at det å vera eineståande òg får negativt innhald og blir «den dypeste indre ensomhet med seg selv» (Hegel, 2006, s. 178).

Sjølvrealisering er ein gammal idé, ein kan trekkje linene tilbake til Aristoteles og tanken om å utvikle evner frå ein medfødt disposisjon for å fullende potensialet sitt som menneske (Willig, 2005). Hos Aristoteles måtte ei slik utvikling skje i ein fellesskap: Å vera menneske var å vera *zoon politikon*, eit politisk dyr. Ideen om sjølvrealisering har tatt nye former, og i

²³ Andre har nytta ubestemthet òg på norsk, mellom anna Jonas Jakobsen i ”Å lide av ubestemthet” (2010).

vår tid er budskapet at individet sjølv avgjer og set grenser for sitt eige potensial. Sjølvrealisering er vend innover; det har med sjølvforståinga og individuelle førestillingar hos subjektet å gjera. Det gjeld å finne den eineståande måten å vera seg sjølv på, å definere kva eigen originalitet består av og realisere desse sjølvførestillingane. Charles Taylor knyter denne forma for innerterretta sjølvrealisering som handlar om å forvalte eigen autonomi, interesser og det som er mitt, til *ekspressivistisk* fridom (1989). Det moderne individet skal finne uttrykk for og leva ut ein identitet som skil seg mest mogleg frå andre. Ein slik kvalitativ individualisme er problemfylt. For det første er det god grunn til å spørja seg om det å skilja seg ut, vera annleis og «ny» er legitime kriterium for korleis vi forstår identitet. For det andre er det problematisk at det ikkje er klart kva *sjølv* som skal realiserast. Krav om sjølvrealisering står saman med andre ideal som å vera fleksibel, mobil og i endring og utvikling, og det går ikkje opp. Sjølvrealiseringa blir eit umogleg prosjekt som har utvikla seg til eit «system av krav, under hvilket subjektene snarere ser ut til å lide enn å trives» (Honneth, 2005, s. 53). Dette paradokset er ifølgje Bauman noko av kjernen i identitetsforståinga i den *flytande moderniteten*; denne identiteten kan bare eksistere som uoppfylt prosjekt (Bauman, 2006, s. 44). Når Bauman skriv at den «romantiske oppfatningen av selvet [...] antyder at en dyp indre essens er skjult under alle ytre og overflatiske fremtoninger» (Bauman 2006, s. 108), kjem det fram at sjølvrealisering vil seia å vera på leit etter noko som er skjult. Uvissa i sjølvrealiseringsprosjektet spenner over tre dimensjonar, det at det moderne individet som skal finne seg sjølv, manglar faste plassar som er «haldne av» til seg, gjer det uvisst på både *kva* ein leitar etter, *kor* ein skal leite og til slutt *kvifor* leite. Realiseringsprosjektet svinn hen i kvart nye no, ved at det stadig er noko som skal bli. Etter ei tid med leit og identitetsutprøving kan ein koma til å spørre seg «kvifor sjølvrealisering?» utan å ha noko å svara. Spør ein sitt indre slik, er det uvisse i begge endar, så og seia. Den som spør og den svarar, er ein og same person og står på vaklande grunn. I den moderne sjølvforståinga kjenner ein ikkje til anna liv enn det «menneskeskapte», og det å finne uttrykk for eigen identitet er ei livsoppgåve som ikkje tar slutt.

Det moderne menneskets liv er en oppgave, ikke noe som er gitt – en oppgave som ennå ikke er unnagjort og stadig krever mer omsorg og nye anstrengelser. [...] Fremskrittet er ikke lenger et midlertidig tiltak, en forbigående sak som til slutt (og ganske snart) fører til en fullkommen tilstand (det vil si en tilstand hvor alt som måtte gjøres, er gjort, og ingen andre forandringer er påkrevet), men er en evig og kanskje uendelig utfordring og nødvendighet, selve meningen med å «holde seg frisk og i live». (Bauman, 2006, s. 164)

Artistisk sjølvskaping

Det er individet som skal rå seg sjølv og rå grunnen aleine. Vår eigen identitet er som eit kunstverk som vi skapar sjølv. Det høver godt å plassere identitetsskaping i eit artistisk perspektiv. Det visuelle og tekstlege er overalt og grip inn i korleis vi forstår oss sjølve. Det aukande meiningsstrykket utanfrå som er med på å gjera det vanskeleg for individet å orientere seg og ta val er tekstleg og visuelt. Reint konkret er vi omgitt av reklame og informasjon som vil påverke til forbrukar- og identitetsval – mengda av tekstlege og visuelle inntrykk skapar såleis førestillingar om oss sjølve inn i framtida. Og bloggarar, medlemmer i nettsamfunn og deltakarar i sosiale medium gir statusoppdateringar ut som gir bilete for andre om kven dei er, gjennom seleksjon produserer ein sjølv tekst og ei mengd med ytringar som seier noko om korleis ein vil bli oppfatta.

Men òg i overført tyding er denne sjølvskapinga artistisk. Førestillinga om endring og sjølvskaping kan samanliknast med forfattaren som skriv. Sjølvrealisering er som å skapa og gjera verkeleg historia der du sjølv er hovudperson. Førestillinga om at du kan starte på nytt og stadig omstille deg, minner om viskelæret eller delete-knappen. Denne tekstmetaforen gjer individet til både forfattar og sin eigen engasjerte lesar og strenge kritikar på ein gong. Men fridommen til å bli kven som helst har ei mindre søt baksida, minner Bauman om; «å bli»-delen vitnar om at ingenting er avgjort og alt ligg i framtida og du blir ikkje friare når målet er nådd. Då ventar eit nytt no. «Denne tilstanden av å være uferdig, ufullstendig og ubestemt er full av risiko og engstelse» (Bauman, 2006, s. 82). «Klipp ut», «lim inn» eller «flytt til søppelkassa» lèt seg ikkje overføre til levde liv. Forsøket på det blir eit artistisk og digitalt metaforisk overfall på vår eiga sjølvforståing. Det som er rundt «teksten», kjem ut av synsfeltet. *Kontekstgløymsla*, som Honneth kallar det (2001a, s. 66), fører til lidning, for førestillingane har blindflekkar som gjer at dei er umoglege å leva opp til.

Og det er ikkje bare førestillingane innanfrå som kan bli for mykje å rå med. Det tekstlege og visuelle trykket utanfrå kan bli for stort²⁴. Ved å bli overlessa av førestillingar og inntrykk og tilbod og etterspurnad blir kravet om å utrykke seg sjølv til frykt for at alle førestillingane og inntrykka utanfrå kan makte å bera deg av garde og erstatte deg (Kristeva, 1995).

Informasjonsveldet skapar nye førestillingar om det moglege, og det høge turtalet informasjonen kjem med, gjer det påfallande at ideen om ein sjølvstendig kjerne ikkje er påliteleg.

²⁴ Sjø Julia Kristeva *New Maladies of the Soul* (1995).

Godt nytt?

Med ein gløtt på slagorda og språkbruken frå dei største nettsamfunna, Facebook og Twitter kjenner vi att subjektivismen og dyrkinga av no-et som Hegel kritiserte i si samtid. Facebook spør verda over eit vedvarande «What's on your mind?» og Twitter «What's up?». Når du er pålogga lyder imperativet «del!», og å vera pålogga er også eit krav i slagordsform: «Stay tuned!» er påbodet frå Twitter. I omtalen av seg sjølv har Twitter mål om å gjera brukarane «more open» og «more connected» («Twitter is the best way to discover what's new in your world», 2011), det er eit vell av informasjon og det seier seg sjølv at noko fell utanfor jamvel om ein vil skapa opning. 140 teikn er makslengd på kvitremeldingane, og utval ut frå eigne interesser set grenser for kva ein er oppdatert på, opninga er selektiv og smal. Utvidinga har alltid ei ytre grense, i utvidinga veks stadig innsnevringa. Det er nok eit paradoks. I ein forstand er også det å vera open og tilkopla motsetningar, det å vera stadig open er uforpliktande, banda er førebelse og ikkje naudsynleg endelege.

Poenget er ikkje å svartmale aktiviteten og kontakten, men å vurdere aktivitetem opp mot budskapen dei gir av seg sjølv. Utgangspunktet er at det gjer noko med korleis vi tenkjer. Det å vera *open*, *tilknytta*, *tilkopla* hentar meining herifrå, og i godtakinga av den premisslause framstillinga av at siste nytt er det som gjeld, lukkar ein seg mot noko anna. For nokre få år sidan var det å endre og sjekke status på Facebook og Twitter ein framand aktivitet. I løpet av kort tid, har det blitt ein vane mange har fleire gonger for dagen. Statusdoppdateringane som svarar for meg og mitt, her og no, utgjer ein stadig straum av nytt. Med stadig nye ymt i form av forslag og peikarar, blir ein oppmoda om å alltid fara vidare. I flyktige no blir ein bokstaveleg tala bori vidare medstraums. Avhengig av flyktige impulsar og peikarar vidare lar ein ting skje ved tilslutnad gjennom enkle tastetrykk, det er ikkje eigentleg eigne val og vurderingar, men passiv godtaking av skuinga. Kva blir erstatta?

I den stille bakevja kan vi få auge på andre ting, høyre andre lydar, ta inn andre rop frå verda enn dei som ein aktivt følgjer og som bare rommar 140 teikn. Hegels kritikk er aktuell.

4.2 Forbrukar- og shoppingkultur

Habermas' patologidiagnose i *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) viser til systemkolonialiseringa av livsverda ved at økonomi og funksjonalistisk fornuft grip inn i og inntar det sosiale og trengjer vekk andre verdiar og tankesett. Grensene mellom det som var

fråskilde sfærar, blir viska ut, eit døme på det er den liberalistiske forbrukardiskursen som brer om seg.²⁵ Reklamespråket og marknadstenking blir rådande på fleire område og trer inn i sjølvforståinga, jamfør sjølvskapinga over. Patologidiagnosen til Habermas lar seg kople til Hegels ved at denne forbrukardiskursen er berar av dei utilstrekkelege fridomsidealane. Livsstilsvala er forbrukarval og det meste finst på marknaden. Noregs største marknadsplass, finn.no, omtalar seg som «mulighetenes marked», og her finn du alt på ein stad: drømmehuset, ferie, bil, hyttetomt, jobb, partner, dagmamma og det meste anna du måtte søkje etter.²⁶ Shopping kjenneteiknar alt vi gjer, ikkje bare når vi vurderer varer i forhold til lommeboka. Uansett kva vi gjer, er det ei form for shopping, ei handling som er skapt ut frå shoppingas bilete, hevdar Bauman (2006). «Koden som formulerer vår "livspolitik", er hentet fra shoppingens pragmatikk» (Bauman 2006, 94). Jaget etter sjølvrealisering med leiting etter stadig og nytt og betre er også ein shopping-variant. Det plagsamme spørsmålet for forbrukaren «Har eg brukt pengane mine rett?» kan overførast til det allmenne «skulle eg valt annleis?» – eit spørsmål som stadig pressar seg på.

På torget som omgir oss høyrer og ser vi slagord som «Frihet til å velge», «Har du lyst, har du lov», «Må ha det, bare må ha det» og «Fordi du fortjener det», forbrukardiskursen som kolonialherre forsterkar hegemoniet til den negative og opsjonale fridommen. Fridom forstått som forbrukarval utfyller fridomsforståinga og trengjer samtidig vekk andre verdiar.

Skiljet mellom *moglegheiter* og *opsjonar* problematiserer forbrukarfridommen. *Moglegheiter* er meir langsiktige, *opsjonar* har kort frist med utløpsdato (Vetlesen, 2009). Individet står som oftast overfor definerte og avgrensa moglegheiter, men overskot av opsjonar og mål å velja mellom som ikkje blir uttøymt. Dette kvalitative skiljet er nyttig for det får fram at det spelar ei rolle kva ein har å velja i. I daglegtale skil vi ikkje mellom ulike typar val, mellom opsjonar og moglegheiter. På norsk er *val* knytt til ei handling, eit val er eit val, og skil ikkje kvalitativt ut frå alternativa. Når fridom blir forstått som valfridom, tildekkjer det ytterlegare. Ein kan spørja om det er fridom å kunne velja fritt frå øvste til nedste hylle av ulike opsjonar (alt frå ulike type shampo, mobiltelefonar og feriepakker) om ein ikkje får velja moglegheiter

²⁵ Om desse grensene opphavleg er (og bør vera) så eintydige som Habermas hevdar, er omdiskutert. Gode kritiske innvendingar til kolonialiseringstesa er fremja frå feministisk hald, mellom anna av Nancy Fraser i *What's critical about critical theory. The case of Habermas and gender* (1985). Men i denne samanhengen er ikkje dei ideale grensene sentralt, saka det står om her er alvoret i at forbrukardiskursen og valfridommen opptar handlingsrommet.

²⁶ "Nettstedet er det største i Norge i antall sidevisninger, og hadde rundt 181 millioner sidevisninger i snitt per uke i 2010. Tjenesten ble besøkt av rundt 2,3 millioner unike brukere i snitt per uke samme år, en økning på 19 % fra året før. Videre brukte nordmenn i snitt 11,3 timer hver på FINN-surfing i 2010." (URL)

med meir substansielt innhald og rå over eiga framtid. Det står fram eit paradoks ved at det som er viktig og avgjerande ikkje er på val, avmakta veks samtidig som fridommen.²⁷ Stadig fleire avgjersler som påverkar livet til den einskilde, blir tatt fjernt frå individa utan at individet har tilgang til å påverke dei. Opsjonane er det forbrukaren står att med, og det er desse ein skal gjera til eigne uttrykk i realisering av seg sjølv, ein prosess som heile tida held fram med nye val. I tråd med marknadsideal skiftast stadig opsjonane ut med moten, og individet vil alltid vera bakpå i eiga utvikling. «I forbrukerløpet beveger målstreken seg alltid raskere enn den raskeste av løperne» (Bauman, 2006, s. 93). Den verste skituren er den der du alltid kjem for seint fram til pausestoppet, når du endeleg er der, er kvilen over og du får ikkje tid til å hente deg inn. Å spørre seg kva som verkeleg betyr noko, kva som i det heile ligg til grunn for vala ein gjer i eit utmattande tempo, blir utsett til morgondagen. Skiljet mellom opsjonar og moglegheiter peiker på det same som Hegels kritikk av abstrakt og subjektiv fridom: Differensiering er naudsynt og fridommen må stå i forhold til noko anna som gir rettleiing i kva som er gode val og ikkje.

Eige ansvar

En verden som er full av muligheter er som et serveringsbord som bugner av altfor mange lekre retter til at selv den mest ærgjerrige storspiser kan håpe å få med seg alt. Gjестene er forbrukere, og det mest belastende og irriterende av alle de utfordringer forbrukerne blir stilt overfor, er behovet for å prioritere: behovet for å forsake noen utforskede muligheter og la dem være utforsket. (Bauman 2006, 82)

Dette biletet syner at forbrukaren har eit metningspunkt, det er ikkje mangelen på val, men overfloden av dei og mangel på kapasitet til å leva ut rolla som forbrukar som skapar elende. Likevel er tendensen: meir val, meir sjølvstende til kvart individ. Med meir informasjon og fleire forbrukarval innrettar samfunnet seg meir og meir etter at den einskilde skal gjera eigne val og stå for konsekvensen aleine. Jamfør forbrukarkulturen over, er forbrukarrolla ikkje noko ein hentar fram frå innerlomma med lommeboka, men ei rolle ein ber med seg på fleire område. Individet får meir ansvar, ansvarlegging vil seia at kvar einskild får fleire val og må handtere meir informasjon å velja på grunnlag av. Det paradoksale ved ei slik utvikling der ein forbrukar blir stilt overfor stadig meir informasjon og fleire val på alle

²⁷ Dette paradokset er Becks samtidsanalyse i *Risikosamfunnet* (1986/1998).

samfunnsområde, er at det er umogleg å fungere som ein god forbrukar på alle arenaer. Di meir forburkarsamfunn, di mindre forbrukarkapasitet per marknad.²⁸

Ved at individet er aleine om stadig fleire val og ansvarleg for si eiga sjølvrealisering, har individet fått ansvar for utfallet av freistinga på å nå lykka. Kvar smir si eiga lykke, og kvar lir under eiga ulykke. Lykka og ulykka eig du like einsleg, ansvaret er ditt for både suksessen og fallet. Sosiologen Richard Sennett fortel oppsagte arbeidarar i *The corrosion of character* (1999) som fortel at dei ser på seg sjølv som skuldige for at dei er oppsagte. Dei har ei haldning om at dei ikkje har prøvd hardt nok og såleis fått som fortent. I samsvar med livsoppgåva å skapa sin eigen identitet, har ikkje individet nokon andre å dele skuld med for eins eigen ve og vel og årsakene til at det gjekk som det gjekk blir ført tilbake på individet. Av di det er uvisst kven som vil lukkast og mislukkast, er det eigentleg ein felles lagnad, ei felles uvisse, men ansvarleggjering skapar ei splittande uvisse (Bauman, 2006, s. 179). Arbeidslivet blir usikkert, og av di ein ikkje veit kven som hamnar kor i morgon, svinn tanken om felles interesser og høve til å sameine seg på bakgrunn av felles erfaringar bort (Bauman, 2006, s. 179). Kravet om sjølvrealisering og meir ansvar på den einskilde blir ikkje bare problemet til ei mengd enkeltstående individ, men blir eit demokratisk og politisk problem når spørsmål om vilkår for å leva gode liv fell vekk frå den politiske dagsordenen.

Kritikken Hegel rettar mot subjektiv autonomi og at kvar einskild som ein står og går skal ta avgjersler ut frå kva ein sjølv finn for godt, er eit forsvar for ekspertisen, men er ikkje likevel eit elitistisk overgrep; kritikken talar for å fri ein frå å setja seg inn i eit vell av informasjon som spenner over alt frå trivielle til livsviktige val og gir høve til å ansvarleggjera dei som styrer når ein er kollektivt ramma.²⁹ Som Hegel peikte på kan kravet om autonomi slå om i lengt etter objektivitet, kritikken til Hegel tar til orde for å gi individet avlasting frå å vurdere og velja utan avbrot. Beslutningsrommet kan utvidast. Det kan vera både trygt og avgjerande å kunne lene seg til betre vitande, og ikkje minst er det fornuftig. Utviklinga som skjer i helsevesenet syner at det er grunn til å spørja seg om ansvarleggjering på alle samfunnsområde er eit gode og til å utfordre tanken om at autonomi utelukkande er

²⁸ Sjø Bent Sofus Tranøy *Markedets makt over sinnene* (2007). Han seier mellom anna her at den perfekte forbrukar er dømt til å leva eit miserabelt liv, fordi ved å stadig måtte opptre som forbrukar, får vi mindre tid til kvar marknad (s.79).

²⁹ Utviklinga i helsevesenet med fleire pasientrettar kan tene som døme på slike viktige avgjersler. Utviklinga går i retning av at pasienten skal delta meir aktivt i medisinske avslutningar, legen skal ikkje vera paternalistisk og autoritær.

frigjerande; Som sjuk vil ein heller trenge avlastning frå autonomi enn ei utvida ansvarlegging med fleire pasientrettar og krav om medbestemming.

Sosialfilosofien blir i desse omgivnadene desto viktigare, som ein arena der ein ser einskilde lagnader i samanheng og løftar individuelle verknader av samfunnskrav opp til eit sosialt nivå.

4.3 Alt er mogleg

Sjølvreiseringskrava og den stadige opninga mot nye val i eit evig no utgjer ein illusjon om at alt er mogleg. Ideala fordrar det motsette av grenser, opphopinga av opsjonar er grenselause; det er stadig meir å ta inn og meir å oppnå. Jamvel om «alt er mogleg», er det paradoksale at nettopp eitt val, det å velja seg ut av opsjons- og sjølvreiseringskulturen ved å la vera å velja, ikkje er mogleg. «Alt i forbrukersamfunnet er et spørsmål om å velge, bortsett fra at man er tvunget til å velge.» (Bauman 2006, s. 94) Det opne, frie og moglege er også valtvang som skapar uro og kvalar, for den uendelege opninga har alltid med seg utsida – vala ein ikkje tok. Det plagsamme spørsmålet «gjorde eg det rette?» og kvalane ved å ha somla vekk sjansane sine og gått glipp av noko er heile tida til stades og bringer individa ut i eit utføre:

Ved at disse vilkårene (mobilitet, fleksibilitet, omstillingsevne) presses på individene og utøver en tvang om alltid å velge, og alltid å forandre seg slik at nye og atter nye valg kan ugyldiggjøre tidligere valg, bringes individene ut i et utføre av ufrihet snarere enn reell frihet, av utmattelse og selvtvang snarere enn utfoldelse av kreativitet og individualitet. (Vetlesen 2009, 17)

I dag er ikkje sjølvet lenger kua av tradisjon. Derimot er det kua av overdose på informasjon og opsjonar, og det frie moglege blir til ufridom og ter seg som veljetrong. At det er ein trong, skjuler tvangen – sjølvreiseringskravet og førestillingane om at alt er mogleg finn husly i indre og subjektive ønske. Valtvangen, seier Bauman, er ein «tvang som vokser til avhengighet og derved ikke oppfattes som tvang» (2006, s. 94) Ei side ved dette er at ideala i forbrukarsamfunnet og sjølvreiseringskrava er einerådande og såleis vanskeleg å velja bort sjølv om det finst reelle alternativ. Det er eit lite attraktivt alternativ å velja bort eller ikkje leva opp til ideala når det er desse ideala som gir aksept og påskjønning. Facebook og Twitter kan igjen tene som døme. Det er i for seg valfritt å delta i slike nettsamfunn, men som plassen «der det skjer», syner desse møteplassane at ved å velja bort og ikkje leva opp til idealet om å

vera pålogga og dele ditt, har du samtidig tatt eit steg i retning av å bli sosialt avstumpa og ikkje få med deg det som skjer. Norske ungdommar melder om at Facebook til frokost er ein vane, viss du ikkje har fått med deg det siste, risikerer du å ikkje kunne delta i samtalen i friminutta på skulen (Aftenposten, 20. mai, 2011) Å avvise kravet om å vera påkopla og tilgjengeleg er det same som å be om å bli avvist.

4.4 Grenselaus liding

Idealet om opne grenser pregar sjølvrealiseringskravet og valspråket i forbrukarkulturen, og jakta på det opne grenselause gir seg òg utslag i grenselause lidingar. Som vi såg med Ehrenberg, har depresjonen avløyst nevrosen, menneske i dag slit med meiningstap som gir seg utslag i ei tyngande uvisse.

Vi har vori inne på korleis ansvarleggjeringa av individet, som forbrukar, medfører sjølvpisking og sjølvkritikk. Den egoistiske versjonen av autonomi der kvar og ein skal ta sjølvstendig ansvar for seg gir grobotn for einsemd. Det er ikkje bare snakk om bortfall av tyngande tradisjon eller ein mektig og overvakande stat som fungerer determinerande – samtidig med at den *negative forstanden av storebror* forsvinn, blir også omsorgen frå dei nærmaste utsett og også den *positive storebrorfunksjonen* fell bort:

I en slik verden er det heller ikke mye plass til en snill og omsorgsfull Eldre bror som man kunne stole på når man skulle avgjøre hvilke ting som var verd å gjøre eller ha, og som man kunne regne med ville beskytte lillebroren sin mot bøllene som hindret ham i å få tak i dem [...]. (Bauman 2006, 81)

Det å vera frigitt eller frisett utan bindingar som resultat av auka individualisering, kan òg sest på som eit tap. Tapet av overleverte direktiv og kulturelle evner har både positive og negative sider, samtidig med at ein har vunni noko, har noko gått ut som tap. Tapet av rådgivande rettleiing gjer det vanskelegare å orientere seg og aukar uvissa. Om ein person, P, skal velja mellom fleire alternativ, for å gjera det enkelt, mellom *a* og *b*, er det avgjerande med noko ytre å måle alternativa opp mot, anten i form av ein tillitsfull rådgivar eller verdiar på eit høgare nivå (jamfør Frankfurts *first and second order volitions*).

Vetlesen peiker på at trua på at fleire val gir meir fridom og er eit samfunnsmessig gode er psykologisk naiv, sosialt feildiagnostisert og har moralsk uheldige kliniske konsekvensar:

Sannheten er snarere det motsatte: Opsjonenes utvidelse innenfor de samfunnsområdene de tradisjonelt har dominert (finansmarkedene), og ikke minst tendensen til at opsjonene sprer seg til helt nye samfunnsmessige områder (f.eks. høyere utdanning), skaper et forventningspress om prestasjon, vellykkethet, oppnådd individuell selvrealisering på individene (overfor hverandre, og hver og en overfor seg selv), og det innebærer økt risiko for å utvikle psykiske belastningsskader. (Vetlesen, 2009, s. 35)

Og disse psykiske skadeverknadene Vetlesen omtalar som *belastningsskader*, kan vi òg kalle *trykkskader* på grunn av at endringane skjer så brått og det er evnen til å tole trykket som kravet om sjølvrealisering gir, som sviktar. Både Willig og Vetlesen hentar fram Durkheims studie av det anomiske sjølv mordet for å gripe det patologiske i sjølvrealiseringskravet (Willig, 2005; Vetlesen, 2009). Det *anomiske sjølv mordet* er karakterisert ved at samfunnets kollektive balanse kjem ut av posisjon eller blir ustabil, ved til dømes økonomiske utsving.³⁰

I den økonomiske konkurranse fandt Durkheim anomien allestedsnærværende og kronisk, fordi behovene var grænseløse. Virkeligheden syntes her ifølge Durkheim værdiløs sammenlignet med de drømme som bliver skabt av individets overopphetede fantasi (...) og (...) feberagtige utålmodighet. (Willig 2005: 27)

Med *anomi* siktar Durkheim til ein situasjon utan grenser der det ikkje er fastsette normer for rett og galt. Anomisk sjølv mord er prega av at fellesskapen er så oppløyst at det ikkje lenger fungerer som kjelde til livskraft i det heile tatt. Fråværet av normer og uvissa omkring dei er ein tung lagnad for eit menneske som strever med å takle livsoppgåvene sine (Bauman, 2006, s. 34). Anomien hos Durkheim viser til både dette fråværet av normer og tilstanden som apatisk og handlingslamma i møte med tomrommet som normene etterlèt seg som eit gapande meiningstap.

Durkheim konstaterte at den mentale tilstanden forverres fordi individet kronisk – uten utsikt til opphør – befinner seg i en illusorisk tilfredsstillelsesspiral. Det erfarte, i betydningen det realiserte mulige, klarer aldri å komme på høyde med det forestilte og forventede mulige. Gapet mellom det første og det andre, forspranget til det andre over det første, oppleves som kilde til frustrasjon, til depresjon, til opplevelsen av tap av mening i tilværelsen og tap av følelse av egen verdi (positiv selvaktelse, selvverdsetting). (Vetlesen, 2009, s. 27–28)

³⁰ Anomiomgrepet går tilbake til det greske nomos, lov og er fråvær av lov, anomia. Anomi kan direkte omsetjast med lovløyse eller normløyse.

Flytande depresjonar

Honneth koplar utilstrekkelege fridomsforståingar til Ehrenbergs depresjonanalyse, Vetlesen og Willig tydeleggjer alvoret ved den grensesprengjande fridomsdyrkinga i notidskulturen med å vise til Durkheims teori om det anomiske sjølvordet. Ei tilsvarande kopling kjem her med utgangspunkt i Gry Vigdals avhandling, *Flytende depresjoner* (2008), ein sosiologisk analyse om ulike forståingar av depresjon.

Vigdal analyserer fem depresjonsforståingar: *pariadespresjon*, *privilegiedepresjon*, *nettverksdepresjon*, *communitasdepresjon* og *utilstrekkelighetsdepresjon*.³¹ Eg vil her gjengi den samanfattande framstillinga av kva som kjenneteikner desse depresjonstypane. *Pariadespresjon* inneber ei forståing hos det lidande individet om at det er frarøva eit trygt eksistensgrunnlag, og at det samstundes manglar kulturelle førestillingar som kan gi motivasjon til å handle ut frå situasjonen ein er i. Depresjon blir slik forstått som maktesløyse. *Privilegiedepresjon* inneber ei forståing av at framtida er uviss gjennom fråværet av kollektive ordningar, og at individet dermed er nøydd til å ta i bruk andre strategiar for å skapa tryggleik og opplever desse nærmast som tvang. Depresjon blir forstått som statusjag, pliktoppfylling og sjølvutsletting. *Privilegiedepresjon* inneber også at depresjon blir forstått som vektløysa som oppstår når individet manglar moglegheita til å delta i utfordrande og meiningsfulle prosjekt fordi slike rett og slett ikkje finnest. *Nettverksdepresjon* inneber ei forståing av at individet, i fråvær av fellesskapar grunnlagt på faste kollektive ordningar, blir prisgitt flyktige eigeninteresser hos andre individ. Depresjon blir forstått som einsemda og stillstanden som nettverket produserer. *Communitasdepresjon* inneber ei forståing av at fråvær av ordningar som skapar trygge ordningar bidrar til at fellesskapar lukkar seg omkring seg sjølv for å halde det som verkar truande og framandt på avstand. Depresjon blir forstått som framandgjering ved å stå utanfor lukka fellesskapar. *Utilstrekkelighetsdepresjon* inneber at individet, i fråvær av kollektiv rettleiing, må vera ekstremt handlingsdyktig for å danne sitt eige livsprosjekt. Depresjon blir forstått som å mangle initiativ, tiltakslust og kreativitet, sjølvtrillit og sjølvdisiplin.

Analysen til Vigdal er interessant og særst relevant i vår samanheng. Depresjonstypane fortel om ufri fridom som brennpunktet for dei psykiske lidningane. Vigdal har samanlikna depresjonsforståingane opp mot Durkheims sjølvordstypar og ser ein vesentleg skilnad i at depresjonstypane i seinmoderniteten (Vigdal nyttar Baumans omgrep *flytande modernitet*)

³¹ Det empiriske grunnlaget for undersøkinga er avisartiklar frå *Aftenposten* som handlar om depresjon.

ikkje bare handlar om fråvær av ytre normer, men at normene er noko individet aktivt brukar. Individet har samtidig som det har fått fridom mista evne til å handle (Vigdal, 2008, s. 109).

Utgangspunktet for analysen til Vigdal har vori å vurdere forståingar av depresjon for å fylle ut Baumans påstandar. Det er altså ikkje noko uttøymande liste, og kan ikkje reknast som sterk empiri for korleis koplinga mellom fridomsforståing og uvisse og liding er. Men dei depresjonsforståingane som blir lagt fram gir eit ordforråd som syner breidda og kompleksiteten ved korleis ein lever ut fridom idag, og dei gir uttrykk for kopling mellom individuell liding og samfunnsnivå. Og i vår samanheng er det avgjerande at nettopp ved å ta utgangspunkt i *forståingar* av depresjon, kjem ein nær utgangsposisjonen for ein negativ dialektikk som Honneths. Vigdal viser at det stadig blir skrivi meir om depresjon i norske aviser (2008, s. 16), og ho spør ikkje etter kvifor det er sånn, men heller kva fenomen som blir forstått som depresjon i tekstane ho undersøker. Då er ikkje depresjonsomgrepet noko gitt, men noko som gir bilete av erfaring av at noko ikkje er som det skal. Kva som blir forstått som depresjon, og såleis sett inn i ei patologisk referanseramme, seier noko om kva fenomen som reknast som grenseoverskridingar frå eit godt liv i retning av det som lengst ut ikkje er til å halde ut. Desse sterke skildringane om mangelerfaringar som meiningsløyse og einsemd, erfart gjennom fråvær av trygge rammer og orienteringspunkt, er sett inn i ei sjukdomsramme og gir klart uttrykk for ein ikkje-stad å orientere seg vekk i frå.

5 Frigjerande fridomsterminologi

I kapittel 3 såg vi først med Hegels drøfting av viljes-omgrepet og patologidiagnosen korleis eit overdrivi fokus på individuell fridom, val og sjølvrealisering kan føre til fridomssjuka. I det neste kapitlet blei denne patologidiagnosen aktualisert ved å vise til tendensar og krav i notid. Med Honneths diagnosesupplement i Ehrenbergs gjennomgang av mental utvikling og Vigdals analyse av depresjonsforståingar i førre kapittel, har grenseoverskridingane blitt knytt til depresjon og mental helse. Slik kan vi sjå på dei føregåande kapitla som eit normativt fyrtårn og individuell fridom som skjer i sjøen, jamfør den negative dialektikken.

I Ehrenbergs framstilling har dei psykiske forlisa vi ser i dag, bakgrunn i ein romantisk individualisme – der individet blir rekna som kjelde til eigen identitet og eigen fridom – og dei har så og seia stranda eller grunnstøytt på seg sjølv. Depresjonsforståingane til Vigdal peiker på den ufrie fridommen, på erfaringar av maktesløyse, plagsam vektløyse, tyngjande statusjag, einsemd, utilstrekkelegheit og mistillit på bakgrunn av manglande orienteringspunkt, meiningsfullt eksistensgrunnlag og trygge kollektive rammer og fellesskap. Honneth har vist at det er gode grunnar til å ta opp Hegels prosjekt med å lokalisere fridomssjuka ved at einsidige og utilstrekkelege fridomsforståingar blir sjølvstendiggjort. Om vi vil finne ein farbar veg bort frå den individuelle fridommen, kan vi følgje Honneth i ei omgrepsmessig endring av fridomsforståinga – frå individuell fridom til kommunikativ fridom.³² I denne terapeutiske vendinga nyttar Honneth *Rettsfilosofien* som kompass, nærare bestemt: gjennomgangen av viljes-omgrepet og sedskapslæra. Det avgjerande er at Hegel i *Rettsfilosofien* peiker på sjuklege konsekvensar av å gi dei fridomsforståingane som vi kjenner att som rådande i vår samtid, for stort rom, og at han i tillegg syner ein annan måte å tenkje fridom på, ein fridom som innlemmar andre menneske, og som nettopp peiker på at det bare kan vera snakk om sjølvverkeleggjering gjennom andre. Det er eit kommunikativt vesen som skal verkeleggjera seg.

5.1 Kommunikativ fridom

Honneth nyttar Hegel for å utvide biletet av fridommen. Som eg gjorde greie for i kapittel 2, tolkar Honneth *Rettsfilosofien* som ein tredelt analyse av den frie viljen. Slik svarar kapitlet om «Sittlichkeit» til det kommunikative fridomsomgrepet. Biletet han ser har fanga oss, er

³² Honneth nyttar dette omgrepet, ikkje Hegel.

den individuelle fridommen – og måten vi kan koma ut av det på, er gjennom å forstå orda vi nyttar om fridom, på nytt; det som gjeld, er å forstå den kommunikative karakteren til fridommen (Honneth, 2001a, s. 80). Den kommunikative fridommen, anerkjenningsmønster og sedskapslæra skal vera terapi for fanga og blinda som er fanga i ei utilstrekkeleg forståing av ordet. Fanga i ei førestilling er du når du ikkje ser det sjølv, men manglar oversyn over samanhengane, konteksten. Vending mot fridomspraksisar er bøtemiddel for kontekstgløymsla.

Dobbel frigjering

Honneth nyttar to ulike ord for å syne den dobbelte frigjeringa ved perspektivskiftet, *Emanzipation* og *Befreiung*. *Emanzipation* svarar til frigjering *frå*, altså som ei avlasting frå å vera fanga i utilstrekkelege forståingar av fridom og følgjene det får når dei har hegemoni. *Befreiung* svarar til frigjering *til*, og viser at med forflyttinga ut av den avgrensa fridommen oppnår du betra vilkår for å realisere fridom, som no har fått eit anna og utvida innhald – *kommunikativ fridom*. Med kommunikativ fridom kjem andre menneske inn i synsfeltet og den omgrepsmessige utvidinga reknar sjølvverkeleggjering for noko som blir realisert på andre måtar enn gjennom å ta val utan hindring. Då blir det ei frigjering *frå* ei utilstrekkeleg forståing av fridom og samstundes ei frigjering *til* andre fridomspraksisar.

Sedskap og anerkjening

I den norske omsetjinga av *Rettsfilosofien* har Dag Johnsen nytta fleire ulike termar som skal gripe om innhaldet i *Sittlichkeit*, «det som har med sed og skikk å gjøre», «samfunnsmessig», «sosialt», «samfunnsmoralsk» eller liknande (Johnsen, 2006, 9). Bakgrunnen for bruken av ordet *Sittlichkeit* hos Hegel var arbeid med greske tekstar frå oldtida; *Sittlichkeit* viste til samfunnsforhold og samfunnsmoral (*ethiké*³³) i den greske bystaten og normene som gjeld for individ som samfunnsvesen, det Aristoteles kalla *zoon politikon*. Ordet sedskap uttrykkjer difor normer for fellesskap til skilnad frå *moral* som står til området for individuelle handlingar (Johnsen, 2006, 8). Hegel er langt på veg samd i Kants utlegging om moralsk autonomi, men peiker krasst på grenser for autonomi og på negative følgjer av at moralsk autonomi koplar individet av frå fellesskapen, og på flytting av merkesteinar slik at moralsk

³³ På engelsk er det vanleg å omsetja *Sittlichkeit* med *ethical life*.

autonomi gir sosiale plikter mindre vekt. Reknar ein dei som motsetnader, gjer ein eit kategorimistak. Hegel-tolkar Robert Williamson framhevar dette forholdet hos Hegel:

Relations to others does not contradict autonomy; it is a requirement of autonomy. Genuine autonomy for Hegel is a mediated autonomy. That is why freedom takes the shape of self-recognition in other. (Williams, 1997, s. 7)

I lesinga Honneth gjer av *Rettsfilosofien* koplar han den dialektiske strukturen kommunikativ fridom har til handlingsmønsteret Hegel omtalar i sedskapsfæren, og dei tidlegare Jena-skriftene til Hegel og til *anerkjennings*-omgrepet. Robert R. Williamson gjer det same, og han reknar anerkjenning for å vera eit *operativt konsept* i heile forfattarskapen til Hegel: eit konsept som formar og utviklar heile sosialfilosofien hans.³⁴ Ifølgje Williams er fridom og sedskap og anerkjenning uløyseleg samanbundne kategoriar hos Hegel:

The themes of 'freedom', 'recognition', and 'ethics' are for Hegel not separable but inextricably intertwined; freedom presupposes and requires recognition. Recognition is the process wherein and whereby freedom becomes both actual and ethical. (Williams, 1997, s. 7)

Framstillinga av idealet om sedskap utfordrar såleis ei individualistisk rettstenking og syner at mennesket er eit samfunnsvesen. Den negative fridommen kan ikkje overførast på individet som minstedel når vi ser på individet som samfunnsvesen og som del av heilskapen. Det Hegel viser til i sedskapslæra, er eit menneskesyn, som til liks med Aristoteles, vektlegg dei sosiale sidene ved å vera menneske, og med det òg eit syn om at sedskap er noko ein veks seg inn i. Oppseding heiter det jo òg å gjera andre til gagns menneske.

Det intersubjektive og dannelsingsmønsteret for anerkjenning har hatt stor innverknad på arbeidet til Honneth. Sedskapslæra er utgangspunkt for anerkjenningsteorien om eit refleksivt dannelsingsmønster i sosiale sfærar. Honneth avviser Hegels institusjonalisering av sedskapslæra og argumenterer for å revidere vilkåra Hegel legg til grunn for kommunikativ fridom som føresetnad for sjølvverkeleggjering.³⁵ Honneth føreslår å tilbakeføre mønsteret for kommunikativ fridom til sosiale verdifærar kjenneteikna av anerkjenning og individuell sjølvverkeleggjering (Honneth, 2001a, s.116). Det avgjerande er mønsteret for handling og haldning – når fridom tar form av sjølvverkeleggjering i den andre, tilsvarar det

³⁴ Skiljet mellom *tematiske konsept* og *operative konsept* definerer Williams slik: "A thematic concept is one that is explicitly coined and thematized by an author. An operative concept is used by an author to explain and elaborate his thematic concept (Williams 1997, 1).

³⁵ I framstillinga eg har gjort av *Rettsfilosofien* har eg ikkje lagt på vekt på rettsfærane. Formålet har vori å sjå nærare på mønsteret for kommunikativ fridom for å sjå det som utfordrar til fridomshegemoniet i dag. Argumentasjonen Honneth fører mot Hegels overinstitusjonalisering treng difor ikkje å få plass her.

anerkjenningsmønsteret. Frigjeringa er avhengig av at anerkjenninga er gjensidig, men òg at individa som deltar i sosial praksis har eit sjølvrefleksivt forhold. Å bli seg sjølv i den andre handlar om å gjenkjenne seg eller, kjenne seg heime i, den andre.

Det er avgjerande at det er noko ein veks seg inn i, og at det er eit kommunikativt mønster. Anerkjenning utgjer grunnleggjande føresetnader for sjølvverkeleggjering som kommunikativt vesen, motsett er fråvær av anerkjenning avvising av mennesket med samfunnsmessig natur og intersubjektive forpliktingar (Honneth, 2008).

Vendinga mot sedskap utvidar perspektivet å sjå mennesket i, dette perspektivet er fellesskapen og den sosiale karakteren til individet. Innanfor dette utvida perspektivet, får kva vi forstår med fridom eit anna innhald. Den sosiale ramma individet deltar i, er til hjelp for å forstå den kommunikative karakteren fridommen har.

Den kommunikative fridommen hos Hegel er ein refleksiv vilje som i møte med ein annan fri vilje fullendar det utilstrekkelege ved den negative og opsjonale fridommen. I denne samanhengen er det ikkje sentralt korleis tilhøvet mellom den negative, den opsjonale og den kommunikative fridommen og dei tre sfærane, abstrakt rett, moral og sedskap, er. Den vidare gangen i denne utlegginga er såleis ikkje avhengig av eintydige svar på spørsmål som: Er den kommunikative fridommen verkeleg ei syntese? Går det opp? Er statslæra til Hegel i *Rettsfilosofien* eigentleg intersubjektiv?³⁶ Utlegginga til Hegel om tilhøvet mellom dei ulike sidene ved fridom er likevel nyttig. I den abstrakte diskusjonen omkring kva fridom er, gir det nyttig innsikt å sjå paradoksa som kjem til syne om ein forstår fridom utelukkande frå ei av desse sidene. Men i denne samanhengen kan vi like gjerne omtala dei som tre forståingar av fridom. Der det som er mest avgjerande og nyttig for det sosialfilosofiske siktemålet, er å sjå korleis ein forhold seg til omgrepa i bruk: Kva verknader får det om vi forstår fridom slik eller slik? Her har Hegel eit viktig sosialfilosofisk bidrag ved å lokalisere årsaker til patologisk grenseoverskridingar og plassering av nokre naudsynte merkesteinar.

Dei ulike fridomsforståingane har sine legitime område, ifølgje Hegel, og det patologiske oppstår når ei fridomsforståing tar opp plassen til andre og får råde grunnen der dei eigentleg ikkje høyrer heime. Konsekvensen kan vera at ein gløymer kva som er den rettmessige plassen til dei ulike fridomsforståingane, og i verste fall at einskilte forståingar blir fortrent

³⁶ Ein analyse av dette finst hos Michael Theunissen, "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts", i Dieter Henrich og Rolf-Peter Horstmann (red.), *Hegels Philosophie des Rechts*. Stuttgart 1982. Oh Honneth peiker på det same i *Leiden an Unbestimmtheit*.

på ein slik måte at vi mistar dei av syne og rett og slett gløymer dei. Når individuell friedom forstått som valfriedom får utfylle kva vi forstår med friedom, har den kommunikative fridommen kommi ut av syne i ei kontekstgløymse der vi ikkje ser friedom i kommunikasjonssamanhengar – og ser binding til andre menneske som hindring av friedom og tvang. Med Hegels utlegging av den kommunikative fridommen ser ein friedom og det veljande individet i ein større samanheng. Det avgjerande i den kommunikative fridommen er å kunne velja det som er viktig på bakgrunn av samhengane ein tilhøyrer som sosialt vesen. Ved hjelp av Frankfurt og ein nivådelt viljesteori såg vi i kapittel 2 på det kvalitative skiljet mellom viljesytringar. Skiljet er avgjerande for å gi gode grunnar for kvifor ein skal velja eit ønske framfor noko anna. I tolkinga til Honneth og koplinga han gjer til anerkjennande dannelsingsmønster er det refleksive forholdet som vil seg sjølv viktig. Difor vektlegg han tekststaden om vennskapen som modell for den kommunikative karakteren til fridommen. Det er eit konkret og erfaringsnært døme på kva form den kommunikative fridommen framstår i, men ikkje minst forklarar vennskapsdømet kva det handlar om. Vennskapen og andre nære relasjonar er område der vi er oss sjølv på ein spesiell, ein kan seia utilgjort og spontan, måte. Anerkjenning i slike relasjonar er ikkje bare viktige som stadfesting av ein identitet i møte med ein annan, i slike nære møte blir ein forandra – ikkje bare av noko bestemt, det som var før, og ikkje heller bare av noko bestemt, det nye, men av begge delar. Det er avgjerande for individet at det i det medmenneskelege forholdet ser vilkår for eiga frigjerung og friedom (Honneth, 2001a, s. 81).

Den negative og den opsjonale fridommen er kvar for seg einsidige og utilstrekkelege, og ved at dei får hegemoni, kjem negative følgjer på samfunnsnivå og i eige sjølvforhold. Forstått som syntese av dei to er den kommunikative fridommen ei grense mot dei patologiske verknadene. Den negative fridommen som formalrettsleg friedom har individet som minstedel og som fråvær av ytre påverknader kan individet bare reknast som fritt aleine og for seg sjølv. Her blir andre bare hindringar for den eines friedom, og Hegel har vist at einsemda er det individet står att med når den negative fridommen teiknar opp rettspersonen med sine ytre grenser for fridomsrommet. At andre får negativt forteikn, eller i den andre varianten bare er noko valbart – opsjonelle livspraksisar å ta del i, skapar grunn for einsemd og mistillit. Aktuelle forståingar av depresjon seier det same.

Det felles tileigna handlingsmønsteret subjekt møter einannan med i ein felles normativ praksis, må ta form som anerkjenning for å vera frigjerande. I dette mønsteret er det ein

føresetnad at begge partar anerkjenner kvarandre, og ser i den andre anerkjenning av seg sjølve. Det beste dømet i *Rettsfilosofien* på eit slikt frigjerande forhold er vennskapen som vi såg på tidlegare. Anerkjenning er den intersubjektive strukturen og mønsteret som gjer ei innskrenking av eigen fridom (forstått som abstrakt fridom eller moralitet) til sjølvverkeleggjering og fridom i og ved den andre. Ein slik struktur ligg til grunn for Hegels utlegging av kommunikativ fridom. Det er ei tett samankopling mellom fridoms- og sedskapsomgrepet og anerkjenningsomgrepet hos Hegel. Og ei sosial binding som plikt illustrerer denne koplinga.

På den ene siden frigjøres det fra den avhengigheten som skyldes de rene naturdriftene, og fra de byrdene som ligger i at det forblir et særegent subjekt med moralske refleksjoner om hva det skal og liker. Og på den andre siden frigjøres det fra den ubestemte subjektiviteten, som ikke får et tilvære eller den objektive bestemtheten som følger av at det handler, men forblir inni seg selv og uvirkelig. I plikten frigjør individet seg og får substansiell frihet. (Hegel, 2006, s. 207, § 149)

Her kjem det fram at frigjeringa er tosidig, Hegel nemner kva ein blir frigjort frå, men avgjerande er at først som resultat av denne emansipasjonen er ein i ein tilstand av *verkeleg fridom* – ein oppnår positivt ein gevinst med innsikt i ein ytre kommunikativ samanheng. For plikten står overfor rettar – samfunnslivet gjer at ein har rettar på same måte som plikter, og plikter på same måte som ein har rettar (§155, s. 212). Dette er viktig i Hegels utlegging, for her syner det seg at det ikkje bare er snakk om ulike fridomsforståingar, men at den subjektive fridommen og retten først kjem til sin rett når dei får ei utside og blir verkeleggjort i ein samfunnsmessig substans (sjå §153 og §154). Slik er dette perspektivskiftet eit terapeutisk svar på diagnosen Hegel først har stilt. Den terapeutiske analysen har umiddelbare følgjer for rettferdskonsepsjonen i *Rettsfilosofien* som då må grunnast i intersubjektive forhold.

Ideen Hegel utviklar om plikt gjennom ein kritikk av Kant tener ein kjernefunksjon som avgrensing av former for intersubjektiv handling som skal vera i stand til å bringe resiprok anerkjenning til uttrykk. Plikt og anerkjenning er nærskylde og avhengige av kvarandre – dei teiknar opp det same mønsteret. Plikta uttrykkjer ein handlingsmåte som gjer at overfor den andre forhold ein seg slik at visse moralbod er sjølv sagte, visse normer blir erfart som bindande, men like fullt utan å kjenne dei som plikter. (Honneth 2001a, 85–87)

5.2 Ny fridomsterminologi – sikt nok?

Sjølvverkeleggjering hos Hegel er noko heilt anna enn sjølvrealisering der individet realiserer seg gjennom det fellesmenneskelege og ikkje det unike. Når verkeleggjeringa av individuell fridom er knytt til vilkår for interaksjon fordi subjekta bare overfor eit menneskeleg motstykke kan erfare seg som frie i denne avgrensinga, så må det gjelde for alle sosiale sfærar at dei må bestå av praksisar av intersubjektivt samkvem. Kvar moglegheit for individuell sjølvverkeleggjering som denne sfæren har bydd fram, for å lindre lidinga under uvisse, må på ein måte vera sett saman av kommunikasjonsformer der subjekta vekselvis kan finne vilkår for sin eigen fridom i den andre. Honneth peiker på at *den andre som ulik frå meg* spelar ei viktig rolle i Hegels fridomsomgrep:

[J]ene Möglichkeiten der individuellen Selbstverwirklichung, die [die Sittlichkeitssphäre] bereitzustellen hat, um dem Leiden an Unbestimmtheit abzuhelpfen, müssen gewissermaßen aus Kommunikationsformen zusammengesetzt sein, in denen die Subjekte wechselseitig im Anderen eine Bedingung sehen können. (Honneth, 2001a, 81)

Fridomsforståinga Hegel framhevar, er ei fridomsforståing som ikkje byggjer på ei atomistisk førestilling om å vera uhindra, men som legg til grunn at subjektet er knytt til andre gjennom intersubjektive relasjonar, og at nettopp tilknytingspunktet til andre er føretsetnaden for autonomi og sjølvverkeleggjering.

Hegel's account of freedom's becoming actual includes a critique of egoism and individualism, a decentering of the individual 'subject' by the other, that is the same time a transformation (Aufhebung) of subjectivity into ethical intersubjectivity, an expanded or universal self constitutive of ethical life. Although Hegel has a good deal to say about freedom, it is crucial to understand that for Hegel autonomous freedom is intersubjectively mediated. Hegel believes that genuine autonomy is achieved only in relation and community with others. (Williams, 1997, s. 7)

Honneth som aktualiserer Hegels prosjekt og vil flytta fokus bort frå individuell fridom til kommunikativ fridom, har ei sterk kritisk slagside mot egoisme og individualisme, nett slik Williams ser hos Hegel.

Honneth har med vendinga mot Hegel gjort eit perspektivskifte og avdekt den individuelle fridommen som inntrengjar i sosiale relasjonar, noko som hindrar sjølvverkeleggjering og fridom som, innanfor dette perspektivet, bare blir fullenda gjennom intersubjektivitet og tar form av anerkjenning. Med det har Honneth ein ny fridomsterminologi, der sjølvrealisering,

valfridom er bytt ut med sjølvverkeleggjering, anerkjening, fellesskap. Med det har Honneth brodd mot individualisme, men går ikkje bak fridomstematikken. Er det eit problem? Sagt annleis, er ei overflytting frå individuell fridom til kommunikativ god nok terapi for framstillinga av stoda slik vi såg i kapittel 4 om korleis fridomssjuka artar seg i dag, eller treng vi igjen å byte perspektiv?

Eg vil setja fram nokre grunnar til det siste:

1. Det intersubjektive: Frå den korte skissa om sosialfilosofitradisjonen fokuserte eg på skiljet som gjekk mellom Rousseau og Hegel, der Hegel føreset ei sosial eining å måle det patologiske ut frå. Anerkjeningsteorien til Honneth legg vekt på kommunikative sfærar som konstitutive for mennesket og dinest for sjølvverkeleggjering; dette perspektivet fangar opp den samfunnsmessige naturen ved mennesket. Har Honneth bare godtatt denne premissen? Og er det fornuftig?
2. Stoda i dag: Eg har nemnt kolonialiseringstesa til Habermas som går ut på marknaden trengjer inn i livsverda og med det instrumentell tenkjemåte og valspråk inn i dei kommunikative praksisområda der Honneth finn løysinga. Fleire kritikarar av dei same individualiseringsprosessane Honneth er opptatt av, ser nett det problematiske ved at desse fellesskapa er svekte. Vigdals analyse av depresjonsforståingar høyrer til i dette biletet. Det Vigdal kallar privilegidepresjon, viser korleis individet opplever strategiar for å bøte på manglande tryggleik som pliktoppfylling og nærmast som tvang. Statusjag er nemnt i denne samanhengen. Kan det å søkje anerkjening bli ein slik strategi som kan te seg som tvang? Det andre momentet som er viktig å ta fram, er det Vigdal skriv om nettverksdepresjonen. I fråvær av fellesskapar grunnlagt på faste kollektiv, blir ein prisgitt flyktige eigeninteresser hos andre individ. Vilråra for anerkjening er svekte.
3. Fridom til feil tid: Den siste grunnen eg nemner, er knytt til dei to andre, men har eit litt anna fokus. Honneth kritiserer fridomskulturen og at individuell fridom og sjølvrealisering får for mykje merksemd, og han vender seg til ein annan fridomsterminologi. Gitt innsikta til Hegel som Honneth nyttar seg av, at for mykje merksemd på eit ideal kan trengje vekk andre måtar å tenkje på og leva på, er det ikkje i dag naudsynt å spørja etter kva anna enn kommunikativ fridom den individuelle fridommen trengjer vekk? Er det ikkje turvande å plassere merkesteinen for fridom?

Desse problemstillingane vil eg ta opp i det avsluttande kapitlet, «Utsyn med fridom», men først ser vi ut og inn og framover og bakover med ei vending mot ufråvikelege grunnvilkår for mennesket.

Wittgenstein var ein nøkkel for Honneth, vi slapp fri frå eit eintydig bilete av fridom og fekk sleppe laus i det intersubjektive spelet. Men Wittgenstein seier òg at språket er del av det han kallar *livsform* – det er meir enn språket, livsform er det som er gitt og ikkje står på val.

Livsforma er innnamminga av menneskelivet. Stänicke og Vetlesen nyttar livsformomgrepet frå Wittgenstein i utleiinga av *ontologiske grunnvilkår* i *Fra hermeneutikk til psykoanalyse*.

Og den tredje veg dei peiker ut, sett ikkje det intersubjektive og det intrapsykiske perspektivet opp mot einannan som alternativ vi må velja mellom. Ei løysing dei ser som utilstrekkeleg, er å seia at begge desse perspektiva har noko for seg og at det bare gjeld å balansere dei. I staden for å setja anten det intersubjektive eller det intrasubjektive i sentrum tar dei utgangspunkt i grunnvilkår.

6 Grunnvilkår

6.1 Teoretisk bakgrunn

Sedskapslæra var ei frigjerung frå utilstrekkelege fridomsforståingar og samtidig ei frigjerande vending mot kommunikative fridomspraksisar. I dette kapitlet er perspektivskiftet ei vending mot *kroppslig praksis med kulturhistorisk bakgrunn*. Dette perspektivskiftet kan fungere som terapi ved å markere grenser for fridom og samtidig avdekkje eigentlege moglegheiter for livsutfalding.

Utlekkinga av *kategoriske og ufråvikeleg grunnvilkår* som følgjer, byggjer på Vetlesen i *Fra hermeneutikk til psykoanalyse* (1999) og «Det frie mennesket? Et sosialfilosofisk blikk på patologiene i opsjonssamfunnet» (2009). Dei fem grunnvilkåra er *avhengigheit, sårbarheit, dødelegheit, skjøre relasjonar og eksistensiell einsemd*.³⁷ *Praksiologien*, som grunnvilkåra er utleidd frå, byggjer forståing av mennesket på *kroppslig praksis med kulturhistorisk bakgrunn* (Vetlesen, Stänicke, 1999, s.219).³⁸ *Praksiologien* er dimed opptatt av ontologiske refleksjonar og skildringar av praksisen til mennesket i heilskap (s. 223). Det vi kan merke oss her er at ordlyden er ganske lik ordlyden til Horkheimer om kva kritisk teori skal gi svar på – *Kenntnis und Erkenntnis des sozialen Lebens in seinem ganzen Umfang*. Skilnaden er at *praksiologien eksplisitt* rettar merksemda mot noko *før-sosialt* som det dimed ikkje er om å gjera å einast om eller ikkje. Grunnvilkåra er sider ved det verande som vi, sagt med Heidegger, blir *kasta inn i*, og dei har parallellar til det Heidegger kallar eksistensialar, som («omsorg, befinthet, væren-til-døden») (Vetlesen, Stänicke, 1999, s. 340). Omgrepet grunnvilkår trekkjer òg veksling på Løgstrup og Levinas og læra om spontane livsytringar: *tillit, talens åpenhet, barmhjertighet, håp*, hos Løgstrup, og læra om korleis møtet med *den andre* konstituerer mennesket, hos Levinas (Vetlesen, Stänicke, 1999, s. 340). Denne koplinga mellom ulike teoritradisjonar er interessant. Særleg er det viktig i denne samanhengen at med

³⁷ Det er andre som tematiserer det same og som dels nemner andre vilkår enn dei som blir sett på her. Lista av grunnvilkår er ikkje uttømmende, og andre sider ved livsforma kunne gitt vidare perspektiv. Ei tilføyung på lista eg trur hadde hatt mykje å tilføye diskusjonen om kring lidung under uvisse er *mangel*. Mellom andre Lacan reknar *mangel* som eit ufråvikeleg grunnvilkår til liks med dei fem som er nemnte her. Innanfor ramma av denne diskusjonen har eg ikkje vurdert svar på spørsmåla som melder seg i møte med slike lister: Kvifor fem? Og kvifor akkurat desse nemningane? Det viktigaste her er å få auge på det ontologiske nivået som syner det som er gitt.

³⁸ *Praksiologien*, slik Stänicke og Vetlesen legg han fram, er ei utvidung frå *Dasein*-analytikken til Heidegger gjennom praksisomgrepet til Bourdieu, kroppsomgrepet til Merleau-Pontys og livsformomgrepet hos Wittgenstein.

eit fokus på grunnvilkår går vi bak Hegels føresetnad om ei sosial eining å måle det patologiske ut frå, og vi kan trekkje linene tilbake til Rousseau som framheva kontrasten mellom naturleg og patologisk, og kritiserte ei livsform som gjer individet framandt for grunnvilkåra som set premiss for å leva godt.

6.2 Innramming av livet

Å vera menneske, seier Vetlesen, er å leva i ly av visse grunnvilkår som er gitt oss (Vetlesen, 2009). Det vil seia at det desse grunnvilkåra er universelle, dei er gitt og ikkje valbare. Det er snakk om ei ramme ein er i, ei ramme gitt av tilværet sjølv og denne innramminga gir eit ontologisk perspektiv på det å vera menneske. At dei rammar inn livet og er ufråvikelege, vil seia at dei ikkje kan seiast opp innanfor livets grenser. Å transcendere grunnvilkåra vil såleis bare vera mogleg ved å gi avkall på livet sjølv. Det er snakk om «take it, or leave it», men vel du det siste, er det likevel bare ein måte å møte grunnvilkåra på. Dei fem grunnvilkåra, avhengigheit, sårbarheit, dødelegheit, skjøre relasjonar og eksistensiell einsemd er fem former som seier noko om kor utsette vi er som menneske. Desse er ikkje uttømmande vilkår, men seier noko vesentleg om mennesket som psykologisk vesen (Vetlesen, Stänicke, 1999, 282).

Avhengigheita viser til at mennesket ikkje er sjølvtilstrekkeleg, men er avhengig av andre. Inngangen og utgangen av livet viser dette klarast, og særleg i den første livsfasen er mennesket heilt overgitt til andre både fysisk og psykisk. Men sjølv om vi er særleg avhengige tidleg i livet, er ikkje dette noko ein kan leggje bak seg. Mennesket er eit forhold som står i eit forhold til seg sjølv, men meir enn det, det står òg i eit forhold til andre ting, andre menneske, andre ting, til heile verda og til heile verda som eit heile. Vi kan såleis seia at mennesket er eit forhold som står i eit forhold til seg sjølv forsåvidt som det også står i eit forhold til alt anna (Skjervheim, 1996, s. 195).³⁹ Eit kvart menneskeliv er uløyseleg knytt til andre liv – som i ein vev, seier Løgstrup. Med det biletet ser ein som med vennskapen hos Hegel at i kontakten med andre blir ein del av noko som mennesket ikkje kan skapa aleine. Men her er det lagt vekt på at dette ikkje er noko valbart – vi er avhengige på ein meir grunnleggjande måte, slik at det å inngå i og velja å bli verande i ein intersubjektiv anerkjenningssrelasjon må seiast å vera noko isolert innanfor denne heilskapen.

³⁹I ”Psykologien og mennesket si sjølvfortolking”.

Sårbarheit: Det å vera sårbar står til dei andre grunnvilkåra. Mennesket er sårbart som avhengig av andre, sårbart og utsett overfor døden og sårbart i vissa om at dei nære relasjonane, som igjen er knytt til dødelegheit og avhengigheit, er skjøre. I visse livsfasar, som barn og som gamal, står avhengigheit og dødelegheit fram som tydelege vilkår for livet, då er vi på det mest sårbare overfor desse vilkåra, men dei følgjer likevel gjennom heile livet. Samfunnsendingar har på mange måtar gjort oss tryggare. Tryggleiken ein opplever gjennom gode helsetilbod, forsikringssystem og auka velstand kan likevel ikkje dekkje over det at vi er utsette og sårbare. I møte med ulykker og uventa død, kan ikkje forsikringar stille opp med kompensasjon. Når den «gamle uvissa» møter ein – kanskje brått og uventa – er mennesket like sårbart som før. Den økonomiske veksten som har skapt og sikra rammene som i ein forstand gir tryggare forhold enn før, er etter ei verdsomfattande finanskrisa ikkje like sjølvsgt. Og naturkrefter og miljøtrugslar syner at den *gamle uvissa* framleis finst i fullt mon.

Dødelegheit: Det at vi er dødelege, er den absolutte yttergrensa av livet. Det er ein realitet for alle, men trer klarast fram som sjølvsgt etter eit langt liv når framhaldet synest meir uvisst enn enden. Som det å vera avhengig og sårbar, er det å vera dødeleg uavhengig av livsfase (Vetlesen, Stänicke, 1999, s. 270). Døden som noko absolutt står som grense mot livet og mot alle moglegheiter livet gjennom.

Skjøre relasjonar: Å ha skjøre relasjonar som grunnvilkår er ei forlenging av avhengigheita (Vetlesen, Stänicke, 1999, s. 281). Mennesket lar seg røre ved og er emosjonelt avhengige av trygge og nære relasjonar som styrkar sjølvkjensla og evnen til å gjera og leva godt. På grunn av den emosjonelle betydninga andre menneske har, kan samlivsbrot, tap gjennom sjukdom og død påføre dei som er ramma, enorm smerte og liding.

Eksistensiell einsemd: Eksistensiell einsemd viser til det faktumet at mennesket ved inngangen, utgangen og gjennom heile livet er unikt og for seg sjølv. Det har ein eigen plass i tid og rom og må møte grunnvilkåra i livet aleine. Kvar og ein har ein privilegert tilgang til sitt eige forhold med omgivingane, erfaringane våre er såleis eineståande og er uerstatteleg i kvar situasjon ein er i. Likevel er det ikkje snakk om fullstendig individuelt, ettersom måten vi tolkar, evaluerer og vektar vilkåra på, alltid finn stad i eit visst kulturelt og sosialt rom (Vetlesen, 2009, s. 111). Også sjølvforståinga er avhengig av andre.

Ei presisering av kva som meinest med at dei nemnte grunnvilkåra er absolutte, verkar turvande. Det kan verke uklart i og med at kritikken av rådande fridomsforståingar prøver å

vise at dei er sett til side. Det er *samtidig* viktig å framheve korleis ein lyt forstå det kategoriske ved grunnvilkåra, fordi det er avgjerande for kva verknad dei kan ha i praksis.

Til det første: Ja, i det som ser ut til å vera ei gløymse av vilkåra vi lever under, er dei sett til side, dei får lite merksemd, men dei er der likevel. Det er ikkje noko spesielt mystisk med det. Grunnvilkåra er ikkje lover som ein kan avvise som ugyldige ved å bryte dei, nett slik andre lover heller ikkje blir oppheva ved lovbrøtet – og denne typen lover trer klarast fram som lov i lovbrøtet. No er ikkje grunnvilkåra lover eller påbod – stoda uttalar ikkje kategoriske imperativ – men det er nærliggjande å stille spørsmålet: Liknar dei ikkje lover på den måten at dei melder seg på ein særleg måte når ein avvis dei?

Til det andre: Grunnvilkåra i synsfeltet gjer det mogleg å skila mellom *det vi kan* og *det vi må*.⁴⁰ Å leva under gitte vilkår er noko vi må. Vetlesen seier det så absolutt at det er det det er å vera menneske. Men *må* her er ikkje eit krav retta mot eit mål, slik som mange andre *må!* er:

Viss du skal få dessert, *må* du eta middag først!

Viss du skal til Kenya og vil unngå malaria, *må* du ta tablettar!

Viss du skal ha rynkefri hud, *må* du bare ha denne kremen!

Og viktigare: dei er ikkje til oppe til diskusjon – «ja, men, Knut åt ikkje opp ertene sine og han fekk dessert» – det som vi må, er å vera i innramminga av det som bare er sånn fordi det bare blei sånn. Innanfor ramma, både *kan* og *må* vi forholde oss til grunnvilkåra. Vi *må* forholde oss til dei på eine eller andre måten, det vil seia at vi, saman med alt det andre vi kan innanfor denne ramma, *kan* vekte dei og *kan* sjå dei som eit stort rom, eller vi *kan* gi dei lite vekt av ymse grunnar og vi *kan* synast dei er ubehagelege. Å tilskrive ufullstendige fridomsforståingar som går på tvers av grunnvilkår absolutt verdi, er òg noko vi *kan* innanfor denne ramma. Eller vi kan sjå annleis på det. Det som er viktig å få fram er at i moglegheitene for kva vi kan trer fram frå grensene. Det at noko bare er sånn, gjer det mogleg å stoppe å stille spørsmål ved nettopp det og fokusere på det vi kan gjera innanfor livsramma ein er i.

Grunnvilkåra som er nemnt her kan verke sjølvsaute og opplagte. Treng vi påminning om at livet tar slutt? Det kan verke trivielt å nemne det, for alle veit jo det. At det blir naudsynleg å

⁴⁰ Denne konkrete og nære måten å uttrykkje det på har eg frå Eli Glomnes, som skriv så fint om alt ho kan si (2005).

peike på visse sider av livet som i utgangspunktet er opphavlege og noko alle veit, er fordi sider ved menneskelivet, som å vera avhengig, sårbar og dødeleg, blir vurdert negativt ut frå dei rådande ideala knytta til fridomsforståing knytt til val og sjølvrealisering. Grunnvilkåra blir vurdert negativt og er kontrastar til ideal i notidskulturen og til førestillingar om sjølvskaping og illusjonen om at alt er mogleg.

6.3 Sterke kontrastar

Vi har sett på korleis visse fridomsforståingar kan fortrenge og gjera at ein gløymer andre måtar å forstå fridom på. Vetlesen er òg særleg opptatt av kva for andre verdiar og krefter som blir sett til side, svekte eller nedvurderte når fridom framstår som ypparste verdi (Vetlesen, 2009, s. 8). Og han viser til at det blir gjort freistnad på å setja grunnvilkåra til side, dei blir nedvurderte og rekna som hindringar, og med det blir òg andre verdiar svekte. Måten dei blir nedvurderte på, kan ein sjå med korleis dei bryt og står i kontrært forhold til rådande ideal. Her og no har grunnvilkåra liten positiv verdi i samtidskulturen, dei står i kontrast til ideal som det å vera autonom, myndig, sjølvtilstrekkeleg. Då vil ein ikkje bli minna om sårbarheit og dødelegheit, og grunnvilkåra vil vera kjelde til ubehag (Vetlesen, 2009, s. 111).

I ein kultur som dyrkar autonomi og uavhengigheit, vil ein rekne det å vera avhengig som noko negativt og prøve å leggja avhengigheita bak seg. Men å vera fri og avhengig, vera i eit forhold til noko anna, treng ikkje vera motsetningar, jamfør diskusjonen om vilje i *Rettsfilosofien*. Med eit perspektiv der grunnvilkår står i sentrum, framstår det som umogleg å skilja det å vera fri og det å vera avhengig frå ein annan. Fri vil ein alltid vera innanfor nokre gitte rammer.

Det å vera sårbar står òg i kontrast til rådande fridomsideal. I tråd med sjølvrealiseringskrav som fremjar autonomi utan atterhald, vil det å vera sårbar bli sett på som å vera manipulerbar. Som sårbar er du utsett for ytre påverknad og tar ikkje eigne val. Det å vera sårbar blir noko negativt som svarar til å vera umoden og svak. Det handlar igjen om *kva* for sjølv ein vil realisere: Eit sjølvtilstrekkeleg sjølv som avgrensar seg mot andre, eller sjølv sett som avhengig av andre? Ei løysing der ein får i pose og sekk lèt seg ikkje gjera, i den forstand at det ikkje let seg gjera å gjennomføre prosjekt med utgangspunkt i den eine forståinga utan å samtidig bevege seg i retning bort frå den andre. Den eine sjølvforståinga går utover det som er individuelt.

Ved å sjå bort ifrå eller freiste å fjerne seg frå grunnvilkåra som er ubahagelege kontrastar til ideal i samtida, fjernar ein seg samtidig frå moglegheitene til å leva i samsvar med og nær egne moglegheiter. Og ein fjernar seg frå å kunne tenkje livet som «noko som skjer». Nett den tanken står i kontrast til ønsket om å kontrollere alle sider ved livet og vilja skapa livet sjølv. Identitet er innanfor denne ramma det du har blitt, heller enn eit kunstverk med signatur.

Når grunnvilkåra er sett opp som kontrastar til dei verdiane som står tydeleg fram med hegemoniet til individuell fridom, tar denne påminninga om kva andre former som finst, form av ein fundamental kritikk av den rådande forståinga av fridom. Grunnvilkåra lèt seg rett og slett ikkje kombinere med dei rådande fridomsidealane. Kritikken Vetlesen rettar mot utilstrekkelege fridomsideal, er ikkje veldig ulik Honneths. Hos begge er det snakk om eit korrigerert syn på kva fridom vi bør fokusere på og fremja, og ei avvising av individuell og opsjonal fridom og eit liberalistisk menneskesyn. Når Vetlesen med ein realistisk kritikk med bakgrunn i grunnvilkåra hevdar at grenser må vera med i biletet, er det eit klart brot på det rådande fridomsidealet, marknadsidealet eller den negative fridommen. Til liks med Honneth fremjar Vetlesen også eit anna fridomsideal, men det er ikkje det primære. Det er først og fremst grensene for fridommen det er avgjerande å teikne opp nett no. Grensene Vetlesen omtalar, skal hegne om og verne også andre verdiar som er avgjerande for at mennesket skal kunne trivast som menneske, og som har hamna på sidelina, og som det difor er viktig å hente fram nett no når gløymsla av grunnvilkåra tar form eit overmot, eller hybris, som går ut på å tru at ein kan overgå grunnvilkåra. Ei slik tru må kunne seiast å vera eksplisitt og implisitt. Gløymsla treng ikkje vera ei fundamental gløymse, men kan syne seg i korleis ein forhold seg til grunnvilkåra, til dømes ved usynleggjering gjennom å jakta etter ideal som ikkje lèt seg kombinere med å samtidig vera fortruleg med grensene grunnvilkåra sett opp.

6.4 Hybris

“Det er nok bare å ha villet store ting”⁴¹ er sant i den betydning at man skal ville noe stort. Men man må også kunne realisere det store, ellers er viljen ingenting verd. Den rene viljens laurbær er tørre blader som aldri har vært grønne. (Hegel, 2006, s. 167)

Vetlesen omtalar ein *hybris* i dyrking av fridomsideal som motkjempar og avviser dei eksistensielle grunnvilkåra (2009, s. 51–52). Denne hybrisen, eller overmotet, har

⁴¹ Sitat frå Propertius⁴¹ (50-10 f. Kr.)

utgangspunkt i ei drift om å vilja noko stort, men som Hegel-sitatet over seier, må denne viljen målast opp mot kva som lar seg realisere. Hybris-omgrepet er opphavleg uttrykk for menneskelege handlingar som utfordra den gudegitte innordninga og ville gjera det umoglege. Førestillinga om at kva som helst kan veljast, at vi kan bli kva vi vil er eit *gudetriks* (Glomnes, 2008, s. 102).⁴² Å tru at vi vel fritt og at alt er mogleg, er ei slik grenseoverskriding, det er ein illusjon om allmakt.

Overmot består i å omgjøre, omdefinere og forvandle det fra først av ikke-opsjonale og slik sett ubedt gitte, til noe opsjonalt, noe som er gjenstand for valg, for forming, for et reportoar av alternativer. Dernest består overmotet i å individualisereforvandlingen av det ikke-opsjonale til noe opsjonalt, det vil si å legge ansvaret for en vellykket utfoldelse av valgenes mulighet på skuldrene av det enkelte individet, "frisatt" som det nå sies å være fra kollektive bånd. (Vetlesen, 2009, s. 51)

Grunnvilkåra som heilskap peiker nettopp på det som ikkje står på val. Vi kjem ikkje utanom å forhalde oss til grunnvilkåra på eine eller andre måten, å avvise dei ved å gjera dei om til opsjonar uttrykkjer eit farleg overmot med stor fallhøgde og kan skapa ei større uvisse og meiningstap. Hellesnes peiker på i *Om livstolking* (2007) at den seinmoderne kulturen og livsstilen fører med seg ei systematisk gløymse av kåra vi lever under, og at nettopp av den grunn oppstår det panikk når realiteten sjølv av og til minner om sin eigen eksistens (Hellesnes, 2007, s. 41). I overmotet gjer vi oss enda meir sårbare og utsette på ein slik at møte med grunnvilkåra vil vera meir skakande, og ramme hardare, når ein ikkje ventar dei.

Å minne om at alt ikkje står på val og at mykje er utanfor menneskeleg kontroll, er slik ei *åtvaring* om hybris (Hellesnes, 2007). Det er viktig å halde fast ved kva det er å vera menneske – å dyrke ideal som avviser desse realitetane er illusjonar og blir usunne ideal å leva etter. I jakta på å vera vellykka og leva grensesprengande klyv ein mot den toppen eg før har omtalt som hjartebrauta. Her er det langt ned att og lite laurbær å kvile på. Påminninga om grunnvilkåra er eit «memento mori» som avdekkjer dei eigentlege moglegheitene ein har som menneske. Grunnvilkåra står ikkje på val; det einaste som er opp til oss, er korleis vi lever med dei (Vetlesen, Stänicke, 1999, s. 236). Det er avgjerande å leva i samsvar med desse moglegheitene – noko anna er eit sjølvbedrag, overmotet består i å omgjera ufråvikelege grunnvilkår til valbare opsjonar.

⁴² Etter Donna Haraway som kalla gudetriks det å unndra noko frå diskusjon og forplikting.

Det er fleire grunnar til at det er viktig å åtvare om hybris, ei er nemnt over: ein står i fare for å falle høgt ned og lande hardt. Ein annan viktig grunn til å påpeike hybrisen i notidskulturen er faren for å fortrenge vekk andre verdiar og haldningar til livet. Ideala som er kontrastar til grunnvilkåra, dekkjer til så ein ikkje ser sine eigentlege moglegheiter, dei moglegheitene som teiknar seg opp som *kan* mot den gitte ramma i kvar situasjon. Og ein står i fare for å miste av syne at nettopp grensene teiknar opp moglegheitsrommet, kognitivt og praktisk, for det som er innanfor grensene.

Vetlesen peiker på at nettopp døden som grense gir fylde til det som er no. Det som går tapt i nedvurderinga av grunnvilkår, er innsikta i at døden, til liks med avhengigheita og sårbarheita gir mening til livet (Vetlesen, 2009, s. 52). Avvising av grunnvilkåra som ufråvikelege vil såleis kunne uthole livserfaringa, fylde som gir mening til tilværet er avhengig av dei gitte grensene. Med avløyning av det valbare får ikkje menneskelivet ein bakgrunn som ikkje er behageleg. Men det handlar om å finne den rette tyngda og orientere seg realistisk.

Det er grensene gitt med grunnvilkåra som òg rammar inn fridommen vår ved at vi vel overfor noko og innanfor noko vi ikkje sjølv har valt – livet avgrensar det vi forstår ved val og fridom (Vetlesen, Stänicke, 1999, s. 269). Mot desse rammene framstår den grenselause individuelle fridommen som paradoksal og umogleg. Og nettopp slik er det vi må forstå fridommen. Problemet er ikkje at vi er gitt med grenser og underlagt visse vilkår, men at dei blir gjort problematiske i førestillingane om fridom som vi lever etter.

«Ein viss sjølvkritikk med omsyn til kva som er mogleg for oss menneske, er nettopp ein føresetnad for både rasjonell tenking og fornuftig praksis» (Hellesnes, 2007, s. 41). Det dreier seg om realisme og å innta ei realistisk haldning til kva som er gitt og kva som er prosjektet ein kan fylle.

7 Utsyn med fridom

Det overordna spørsmålet eg sette opp innleiingsvis, og har freista å finne svar på i gjennomgangen hittil, var korleis ei vending frå individuell fridom til kommunikativ fridom, og eit fokus på ufråvikelege grunnvilkår fungerer som filosofisk terapi mot fridomssjuka. Eg gjorde greie for den sosialfilosofiske tradisjonen med å stille samfunnsdiagnosar, og eg forklarte kva ei sosial lidning var for noko, og definerte fridomssjuka til å vera ei sosial lidning med opphav i eit orienteringsproblem der ei fridomsforståing har overskridi ei kognitiv grense og tar opp plassen til andre fridomsforståingar eller andre verdiar og ideal. I wittgensteiniansk forstand svarar den filosofiske terapien til den kognitive nyorienteringa der ein oppdagar at ein har forstått innhaldet feil, og måten ei oppdagar det på er å sjå på konteksten. Honneth og Vetlesen har begge sett opp ein større samanheng å sjå fridomssjuka ut frå, og vi har sett i gjennomgangen fram til no, korleis begge fungerer terapeutisk på fridomssjuka ved å vende seg til andre praksisar: Honneth til kommunikative fridomspraksisar der frigjerung tar form av anerkjening, og Vetlesen med å plassere kroppsleg praksis i eit kulturhistorisk perspektiv med livsform som innramming.

Dette siste kapitlet svarar på korleis perspektiva i dei to føregåande kapitla fangar opp samanhengen mellom fridomsforståing og fridomssjuka og korleis vendinga mot kommunikativ fridom og ein ontologisk bakgrunn gir eit perspektiv på fridom som gjer det mogleg å sjå blindgatene og gi retning ut av dei. Grunnane som avslutta kapittel 5, for at ein treng eit vidare perspektiv enn løysinga Honneth presenterer, blir henta fram og vurderte i lys av det ontologiske nivået vi har fått inn i synsfeltet med grunnvilkåra. Diskusjonen kjem då til å vurdere om det er tilstrekkeleg med eit intersubjektivt perspektiv for å forklare samanhengen mellom fridomsforståingar og fridomssjuka, og om stoda i dag er av ein slik art som gjer perspektivskiftet til kommunikativ fridom både vanskeleg, fordi desse fellesskapane er svekte, og problematisk, fordi kommunikativ fridom ikkje går bak fridomstematikken. Kontrastane frå førre kapittel syner at grunnvilkåra markerer grenser for fridom, òg for den intersubjektive fridommen vi har fått auge på med hjelp av Honneth og Hegel.

7.1 Grenser for anerkjenning

I aktualiseringa Honneth har gjort av Hegel og fridomsomgrepet i *Rettsfilosofien*, har han funni fram eit tenleg analytisk verktøy til å kritisere rådande fridomsforståingar og til å lokalisere det patologiske ved at ei fridomsforståing får ta for mykje plass. Eg meiner dette har vori veldig viktig. Eg meiner likevel det er grunn til å sjå på korleis løysinga Honneth presenterer i *Leiden an Unbestimmtheit* og i andre drøftingar om fridomsopatologiane i dag avgrensar seg.

Anerkjenning som tvang

Honneths terapeutiske løysing vil lindre liding under uvisse med å sikre vilkår for sjølvverkeleggjing og anerkjenning i frigjerande kommunikasjonspraksisar. Ifølgje Honneth har Hegel gått for langt i å vilja institusjonalisere anerkjenninga i ekteskap og statstilhøyrsløse. Løysinga til Hegel, og ein kunne leggje til Kierkegaards etiske plan, som talar for ekteskapet som ei binding der ein frigjer seg frå flyktige impulsar og tildriv, er umoderne (Hammer, 2004). Honneth peiker at desse løysingane er utdaterte fordi dei ikkje har same vørndnad lenger; ekteskapet har vori og er for mange ein ufri stad å vera. Det er ikkje opp til Hegel og Kierkegaard å bestemme dei for frie. Men kva då med Honneth og bindingane i dei nære relasjonane han nemner, står dei ved lag?

Når partane i anerkjenningsrelasjonen skal leva etter sjølvrealiseringskrav og vera fleksible individ, blir anerkjenninga òg ustabil. Hegel heldt fram anerkjenningsaktiviteten som ei naudsynleg side ved fridommen, som viste den uendelege dimensjonen ved at ein stadig forpliktar seg positivt i det ein ikkje bryt dei forpliktande banda. Men det er eit poeng at desse banda må ha meining for dei deltakande partane sjølve; det å forplikte seg må opplevast som meiningsfullt. Og det er ikkje gitt at den alternative måten å tenkje fridom på er solid nok opp mot krava vi har sett på i førre del. Det er partane sjølve som vurderer om samanhengane ein tilhøyrer, skal reknast som verdifulle og bindande. Fleire peiker på at desse samanhengane å forplikte seg på har forvittra, og at det utfordrar ramma ein tradisjonelt har sett anerkjenning i.⁴³ Den globaliserte og digitaliserte verda med nye interaksjonsformer og nye arenaer for å knyte kontakt skapar ei ny forståing av til dømes ein storleik som vennskapen. Det er framleis behov for anerkjenning og den tryggleiken Honneths anerkjenningsmodell for nære relasjonar

⁴³ Sjå mellom anna Sennett *The corrosion of character* (1998), Beck *Risikosamfunnet* (2000), Bauman *Flytende modernitet* (2006), Vetlesen og Henriksen *Moralens sjansar i markedets tidsalder* (2003).

er meint å gi, men anerkjenning som aktivitet mellom deltakarar krev at partane nettopp anerkjenner relasjonen som viktig og meiningsfull.

Vigdals analyse av depresjonsforståingar peiker på at fråværet av kollektive rammer og kulturelle førestillingar å gå inn i som fungerer rettleiande skapar strategiar for å bøte på manglande tryggleik. Desse strategiane kan opplevast som tvang, pliktoppfylling og sjølvutsletting. Når samanhengen anerkjenningsmønsteret oppstår i sjølv er meiningslaus, kan det å søkje anerkjenning òg vera eit holt statusjag som verkar som plikt og tvang. Eit avgjerande moment i anerkjenningsmodellen til Honneth er at frigjerings ligg i at ein får vørndnad frå ein fellesskap som har verd for ein sjølv, det vil seia ein fellesskap ein deler verdiar med. Desse verdiane blir ikkje til i eit vakuu avsondra frå verdiane Honneth kritiserer. Dei rådande ideala blir ført tilbake på spørsmålet om anerkjenning og skapar ein konflikt. Motsetninga mellom kravet om å skapa eigen identitet som må vera solid nok til å bli anerkjent som såvore, men samstundes fleksibel nok til å stå til utviklingskrava under stadig skiftande omstende gjer at anerkjenning bare kjennest som nok eit krav (Bauman, 2006, s. 67). Forflytning frå individuell fridom til anerkjenning, kan slik sett fort krevje ekstrem balansekunst og bli ei ekstra bær utan å bøte for den gamle.

Anerkjenning står ut frå dette i fare for å anten reprodusere utilstrekkelege fridomskrav eller vera eit alternativ som ikkje naudsynleg byggjer ei sikker bru frå uvisse til anerkjenning. Gapet mellom sjølvrealisering og anerkjennande sjølvverkeleggjering, manglar fast grunn. Spørsmålet som framleis har uvisse svar, dreier seg om *kva* som skal få anerkjenning. Problemet er kort sagt at samfunnets kollektive medvit ikkje føreskriv *kva* som gir anerkjenning; *kva* som fortener vørndnad, er framleis uvisst:

Individet oppsøger konstant anerkendelse, men betingelserne for anerkendelse ændrer sig hurtigere, end individet kan drage nytte af den, og det er derved fanget i en opslidene og 'nær ved og næsten'-jagt på anerkendelse (Christoph Dejour sitert hos Willig, 2005, s. 32)

Dette kan setjast opp som kritikk av Honneths framstilling om kommunikativ fridom bygd på anerkjenning som løysing. Anerkjenning er sjølv eit ideal som kan vera prisgitt flyktige interesser, og den omgrepsavklaringa Honneth fell ned på byggjer sjølv oppunder den hegemoniske statusen kravet om fridom har. Det analysen til Vigdal seier om nettverksdepresjonen og utilstrekkelegheitsdepresjonen peiker på det same. I fråvær av fellesskapar grunnlagt på faste kollektiver, blir ein prisgitt flyktige eigeninteresser hos andre

individ, noko som ligg til grunn for einsemd og mistillit. For å oppnå anerkjenning og status, må ein vera ekstremt handlingsdyktig for å danne sitt eige livsprosjekt.

Mennesket og alt anna

Den korte skissa over sosialfilosofitradisjonen fokuserte på skiljet mellom Rousseau og Hegel. Hegel føresett ei sosial eining å måle det patologiske ut frå – fokuset er då på den samfunnsmessige naturen og på at vilkår for sjølvverkeleggjering blir skapt i sosiale sfærar. I dei tekstane av Honneth eg har fokusert på, er denne vektinga av det intersubjektive tatt med vidare. Det handlar nettopp om vilkår for sjølvverkeleggjering i sosiale sfærar. Eg spurte tidlegare om det er grunn til å sjå utover dette perspektivet og ikkje ha det som mål for å lokalisere patologiske utviklingstrekk.

Andre filosofiske teoritradisjonar fokuserer på andre forhold mennesket står i og andre sider ved å vera menneske.⁴⁴ I utlegginga av grunnvilkår i *Fra hermeneutikk til psykoanalyse* byggjer Vetlesen og Stänicke på hermeneutikk, ontologi og fenomenologi i utlegginga av grunnvilkåra. Her er siktemålet å utvide perspektivet på terapeutisk praksis. I *Frihetens forvandling* knyter Vetlesen grunnvilkåra til sosialfilosofi og patologidiagnose, og med det fleire teoritradisjonar saman. Det er ei interessant kopling; Med fokuset på grunnvilkår, framstår ikkje det intrasubjektive og intersubjektive som eit anten – eller. Heller kan ein seia at det sprengjer ramma for mennesket si fortolking av seg sjølv som står i i forhold til seg sjølv og medmenneske. Det står òg i forhold til andre ting, og vi kan seia at «mennesket er eit forhold som står i forhold til seg sjølv forsåvidt som det også står i forhold til alt anna» (Skjervheim, 1996, s.195). Honneths fokus på det intersubjektive og løysingsforslag, med utfalding av kommunikativ fridom i sosiale dannelsingsmønster, kan reknast som isolert innanfor ein meir totaliserande tenkjemåte som fokuserer på kroppsleg praksis i eit kulturhistorisk perspektiv.

Med grunnvilkåra i synsfeltet, ser vi med andre ord eit anna *sjølv*. Jamfør skiljet eg har sett opp mellom *sjølvrealisering* og *sjølvverkeleggjering*, er det avgjerande å sjå at vi no står ovanfor noko tredje. Det viktigaste er ikkje nemninga – det avgjerande, er å sjå at ein tredje veg her skil seg åt frå både *sjølvrealisering* og *sjølvverkeleggjering* i begge endar.

⁴⁴ Jonas Jakobsen legg fram kritiske merknader til vektinga Honneth gjer av anerkjenning med utgangspunkt i eksistensialismen og Søren Kierkegaard. Han fokuserer då på det intrasubjektive. Sjå «Å lide av ubestemthet» (2009).

Sjølvsforståinga er vidare. Og ei realitetsorientering med utgangspunkt i gitte grunnvilkår kan seest på som eit framlegg som nøstar tråden opp tilbake til Rousseau med utgangspunkt i eit *gitt* prosjekt å realisere – eit prosjekt som det gjeld å møte (Myrup, 2005, s. 127). Ei realistisk tilnærming til prosjektet inneber å ikkje sjå lovnader om at det skal lykkast i andre enden (Myrup, 2005, s. 127). I dette perspektivet ser ein meir enn kommunikativ fridom og anerkjenning.

7.2 Grenser for fridom

Feil løysing til feil tid

Eg finn det òg viktig og naudsynleg å halde fast ved det synspunktet som kritiserer at éin verdi får for massiv merksemd – sjølv etter å ha sett fram ei utvida forståing av fridom. Vetlesen omtalar det som eit kategorimistak at alt skal målast opp mot bare ein verdi i «Det frie mennesket? Et sosialfilosofisk blikk på patologiene i opsjonssamfunnet». Å gjera eit kategorimistak handlar om å bruke feil standard til feil tid. Kategorimistak kan vera å hevde at talet 5 er gult (eller ikkje-gult), det kan vera å nytte universelle og uforanderlege lover for eit undersøkingsfelt i stadig endring, kategorimistak kan òg vera å måle alt ut frå kva summen i rekneskapan seier, der det ikkje eigentleg snakk om ein balanse som kan målast med instrumentelle kriterier. Om problemet er noko anna enn feiloppfatning av kva fridom vi er tent med, er ikkje løysinga Honneth presenterer fullgod. Kort fortalt hjelper det ikkje om vi forstår fridom sånn eller sånn om det i visse samanhengar ikkje er fridom som er løysinga. Ut frå eit slikt perspektiv gir det ikkje alltid meining å vurdere om løysinga Honneth har presentert, er rett eller ikkje. Det handlar om å nytte feil tenkjemåte og handlemåte på feil stad og til feil tid. Denne vinklinga er interessant, fordi det opnar opp for å sjå etter noko anna enn fridom. Vetlesen spør kva som går tapt i dette jaget på fridom heile tida (Vetlesen, 2009). Med å ta til orde for at andre verdier bør koma fram frå skuggen og bli vektlagt, seier ein ikkje at fridom er feil, men at for mykje fokus på ein enkelt verdi, kan vera problematisk i seg sjølv. Det at eitt tenkesett får dominere, fører til at alternative tenkjemåtar blir liggjande brakk, noko som fører til utarming av menneske, kultur og samfunn idet alle område av livet blir innretta ut frå eit mål (Vetlesen, 2004, s. 44).

Det moglege

Som eit viktig bøtemiddel for negative verknader av fridomsutfalding, fremjar Vetlesen *grenser* med grunnvilkåra. Å setja grenser for fullstendig uhindra fridom for einskildindividet er moralsk naudsynt fordi konsekvensane av individuelle val ikkje bare har avgrensa verknader som vedkjem meg og mitt.⁴⁵ Med grunnvilkåra har vi sett at rådande fridomsideal står som kontrastar til grunnvilkåra. Rådande fridomsideal har eit verdisett som nedvurderer det å vera avhengig og sårbar og fokuserer på å overgå og leggja slike sider bak seg. Det er stor fallhøgde ved hybrisen som ligg i dette, men i tillegg tar ideal som fokuserer på det eigenvalgte, meiningsfylde bort frå det som bare er sånn og som er ikkje-valgt. Den ramma ein er sett inn i som menneske som ikkje står på val, teiknar opp dei eigentlege moglegheitene og rommet for livsutfalding. Som utfylling til perspektivskiftet som fokuserer på kommunikativ fridom, kan påminning om grunnvilkåra gi rettleiande svar på kva som skal anerkjennast. Det handlar då om kva ein er som menneske i kvar anerkjenningsrelasjon ein er i. Mennesket gitt med ein kropp som er bestemt av visse forhold som ikkje er til diskusjon, er alltid tilstades før og i kvar kommunikative praksis. Med fokus på det gitte og det som er felles, kan det som står for eigenarten og det subjektive tre i bakgrunnen og hindre at anerkjening tar tvangsmessig form: Ved sviktande svar på kva som gir anerkjening, fører behovet for anerkjening til at ein må springe andpustne i hælane på det som fortener anerkjening i dag, men kanskje i morgon. Med anerkjeningsteoriens eige språk, kan det å rette merksemd mot gitte forhold på eit ontologisk nivå, synleggjera grenser for når anerkjenningskrav blir krenkande ved å usynleggjera vesentlege sider ved mennesket som aktør og kommunikasjonspraksisane ein deltar i. For krenking kan òg vera slik passiv usynleggjering (Honneth, 2008). Med ei slik utfylling får anerkjennande fridom eit sterkare bilete av kva mennesket er og peiker tydelegare i retning av kva eit godt liv er. Dei kategoriske grunnvilkåra teiknar opp grenser for anerkjennande fridom – det som får anerkjening må tillempast så det samsvarar med den sosiale røyndommen og kapasiteten menneskelivet rommar. Å anerkjenne kvarandre som menneskelege subjekt handlar om å bryte med ideal som går på tvers av kva mennesket faktisk er og kan make. Mennesket meistar ikkje alt. Mennesket er sårbart og avhengig av andre. Mennesket lever med tilmålt tid og magemål, det er grenser for kva ein ta inn. Ein normativ kritikk av fridomsforståingar som

⁴⁵ Vetlesen opnar opp, det handlar ikkje bare om medmenneske, men òg om natur, og han utvidar med ein tidshorisont som går ut over levetida til den som vel, slik at ansvaret også omfattar miljøskader som komande generasjonar kan bli merkte av. I denne samanhengen legg eg vekt på det som påverkar sjølvforståing og medmenneskelege aspektet, men eg ønskjer ikkje å snevre inn dette vide perspektivet. Lesaren må gjerne ha det i bakhovudet.

er fundert i grunnvilkår er tydelegare i både positiv og negativ lei – det blir lettare å orientere seg.

Det andre og viktigaste med fokuset på grunnvilkår, er at dette fokuset òg utfordrar hegemoniet fridom har som ypparste verdi. Grunnvilkåra ser kva det er å vera menneske i ein større samanheng. Vetlesens «back to basic» er ei form for realistisk kritikk. Denne større samanhengen vi får auge på, rommar andre praksisar enn dei som har med fridom å gjera; slik blir denne vendinga ei frigjering frå fridomshegemoniet, ei avlasting, der jaget etter fridom og anerkjenning kan finne ro.

Grunnvilkåra som er på eit ontologisk nivå og utgjer rammene vi er til innanfor, svarar til siusjonen vi er *kasta* (Heidegger) inn i. Som gitt i ein situasjon er vi alltid og i situasjonen vil vi alltid forstå verda på eine eller andre måten. Visse trekk ved situasjonen er partikulære og andre ikkje. Å framheve grunnvilkåra ved menneskelivet fungerer som ei kognitiv nyorientering som rettar merksemd mot dei eigentlege moglegheitene ein har. Frigjeringa frå er avlasting frå fridom som grensene for det irrasjonelle teiknar opp. Frigjeringa til er avdekkinga ved å la grunnvilkåra koma eksplisitt til uttrykk slik at ein blir i stand til å velja og gripe dei eigentlege moglegheitene.

*Men å læra denne vegen å kjenna – og til det høyrer òg å kjenne blindgatene, men då som **blindgater** – det er **dialektikken**. Og dialektikken er ikkje noko utvendig i forhold til livet, den er livet si sjølvutfolding.* (Skjervheim, 1996, s. 163)

Å kjenne blindgatene, og vi kan seia grensene, er avgjerande. Med ufråvikelege grunnvilkår utvidar Vetlesen perspektivet slik at rådande fridomsforståingar som er kontrastar til grunnvilkåra framstår som kategorimistak og blindgater.

Utsyn

Denne avhandlinga har vori prega av at Honneths gjennomgang av *Rettsfilosofien* i *Leiden an Unbestimmtheit* utgjorde portalen for drøftinga av moderne fridomssjuka. Vendinga mot ufråvikelege menneskevilkår kom inn undervegs i prosessen, og innanfor grensene av dette arbeidet var det ikkje rom for ei utfyllande drøfting av grunnvilkåra som har vori omtalt i denne samanhengen. I ein annan gjennomgang med eit anna utgangspunkt kunne eit perspektiv om anerkjenning vori trekt inn i ein diskusjon om menneskelege grunnvilkår for å fylle ut det som står tomt her om korleis ein skal møte grunnvilkåra.

Det som synest å vera mest interessant i utlegginga eg har gjort, er at Vetlesens grunnvilkår har feste i fleire teoritradisjonar som ikkje er opplagte å knyte saman. Mi meining, er at det har vori fruktbart å ta inn ontologiske grunnvilkår i synsfeltet for å peike på noko ved sida og og bak fridomstematikken. Eg har knytta eit slikt perspektiv til Honneths teori om anerkjennande fridom og fridomsforståing i dag, og har med det utfordra fokuset på det intersubjektive som Honneth har med frå Hegel. Kva det inneber for Honneths anerkjeningsteori, og kva han vil svara på innvendingane som er sett fram her, må undersøkast nærare.

I møte med nye samfunnsforhold og aktuelle utfordringar har eg funni at sjølvverkeleggjering innanfor intersubjektive rammer er for snevert som løysing på fridomssjuka. Den terapeutiske vendinga mot kommunikativ fridom er viktig, men møter sjølv problem med at dei kommunikative kontaktflatene sjølv er ramma, slik at grunnlaget for anerkjening sviktar. Eg meiner møtepunktet mellom kommunikativ fridom og ontologiske grunnvilkår har reist problemstillingar som er viktige å vurdere i sosialfilosofien. Sentrale diskusjonar i disiplinen fokuserer på sjølvrealisering og individuell fridom som brennpunkt for sosiale patologiar i dag (Honneth, 2000). Det er då viktig å vurdere kva patologiske trekk som fell innanfor eit intersubjektivt perspektiv på menneske og kva som fell utanfor.

Avslutning

Som felage til drøftinga om moderne fridomsforståingar og patologiske verknader, har eg ført ein teoretisk diskusjon med mål om å nå eit vidsyn som fangar opp samanhengen mellom fridomsforståingar og patologiske verknader. Og drøftinga har femna vidt, difor er noko grundigare diskutert enn anna. I den dialektiske rørsla er innspela som dukkar fram frå ulikt hald viktige, og mange tankesprang har dukka opp undervegs. Eg har prøvd å samle ein del av desse tankane ved å medvite nytte tolkingar og framstillingar som er i dialog med vidare teoritradisjonar, slik at framstillinga skjerpa ordsiftet her. Vetlesens framstilling av grunnvilkår og Skjervheims teoridiskusjonar har spissa og gjort mogleg det som fort kunne blitt altfor stort. I ei synekdotisk framstilling der del står for heilskap er det opplagt at ein mistar noko av syne. Samtidig får ein eit større oversyn ved å ikkje alltid måtte leggje ut heile refleksjonen omkring eit filosofisk spørsmål. Filosofisk refleksjon er ikkje eit stigespel der du rykkjer tilbake til *ur-noko* med det same ein seier Heidegger, eller der du blir hefta i ein omgang når ein nemner problemet med kartesiansk dualisme. Likevel er det opplagt at eg drar nytte av føregående utleggingar i spranga eg gjer.

Det er naudsynt å utfylle isolerte problemstillingar i avhandlinga mi som ber preg av forarbeid til vidare gransking. Særleg turvande ser eg det med ein breiare gjennomgang av Honneths forfatterskap opp mot problemstillingane eg har reist. Og det siste kapitlet reiste problemstillingar som er å rekne for invitasjonar til vidare refleksjon.

Temaet som har vori drøfta her, kan òg vera utgangspunkt til andre diskusjonar, filosofiske og politiske. Temaet tangerer problemstillingar om tilhøvet mellom individ og samfunn og grenser mellom privat og offentleg – både kognitivt og praktisk-politisk. På det realpolitiske planet kan tematiseringa om tilhøvet mellom fridomsforståingar og fridomssjuka reise spørsmål om ansvar – for både det som går inn og ut, og det kan drive fram nye løysingar. Er det akutt med ein mentalminister? Og kva skulle isåfall oppgåvene til ein slik ein vera?

LEL ER DET HJÅ OSS

Lel er det mellom oss ho vandrar,
den useielege sanninga.
Det er vegen *vår* ho gjer utrygg
med sin nærleik.

Sanninga
kan ingen få.
Men vera ved vegen og vaka,
der ho fer forbi
og skifter
som stavane i eit rullande hjul
kring sitt eige midtpunkt av æve.

(Tarjei Vesaas, *Lykka for ferdesmenn*, 1949)

Litteraturliste

Adorno, Theodor W. og Max Horkheimer (1947): «Dialektik der Aufklärung.» I: *Gesammelte Schriften: Band 5*. Frankfurt am Main: Fischer.

Bauman, Zygmunt (2006): *Flytende Modernitet*. Oslo: Vidarforlaget.

Beck, Ulrich (2000): *Risksamhället: På väg mot en annan modernitet*. Göteborg: Daidalos.

Berlin, Isaiah (2009): «To begreper om frihet.» I: *Liberalisme: Politisk frihet fra John Locke til Amartya Sen*. Lars Fr. H. Svendsen (red.) Oslo: Universitetsforlaget.

Depresjon – faktaark. Folkehelseinstituttet.

<http://www.fhi.no/eway/default.aspx?pid=233&trg=MainLeft_5648&MainArea_5661=5648:0:15,2917:1:0:0:::0:0&MainLeft_5648=5544:41924::1:5647:9:::0:0> [Lesedato 21.4.2011]

Depression. <http://www.who.int/mental_health/management/depression/definition/en/>
[Lesedato 21.4. 2011]

Depression looms as global crisis. BBC News, 02.09.2009

<<http://news.bbc.co.uk/2/hi/8230549.stm>> [Lesedato 21.4.2011]

Durkheim, Emile (2006): *Selv mordet*. [Oslo]: De norske bokklubbene. (Bokklubbens kulturbibliotek)

Ehrenberg, Alain (2010): *The weariness of the self: Diagnosing the history of depression in the contemporary age*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Eriksen, Thomas Hylland og Arne Johan Vetlesen (2007): Forord til *Frihet*. Oslo: Universitetsforlaget.

Finn.no – mulighetenes marked.

<http://www.finn.no/finn/article/finn_about_us?template=templates/static_template.jsp>
[Lesedato 18.05.2011]

Fjørtoft, Kjersti (2009): «Nancy Frasers kritikk av Axel Honneths anerkjennelsesteori.» I: *Agora*, nr. 4, 2009: 61-77.

- Franco, Paul (1999): *Hegel's Philosophy of Freedom*. New Haven og London: Yale University Press.
- Frankfurt, Harry G. (1988): *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fraser, Nancy (1985): «What's critical about critical theory. The case of Habermas and gender.» I: *New German Critique*, No. 35, Spring-summer: 97-131.
- Fraser, Nancy og Axel Honneth (2003): *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London og New York: Verso.
- Fugelli, Per (2005): *0-visjonen*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Glomnes, Eli (2005): *Alt jeg kan si*. 2. utg. Oslo: Cappelen.
- Habermas, Jürgen (1981a): «Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.» I: *Theorie des kommunikativen Handelns: Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1981b): «Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft.» I: *Theorie des kommunikativen Handelns: Band 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hammer, Espen. (2004): *Det indre mørke: et essay om melankoli*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hartmann, Martin og Axel Honneth (2004): «Paradoxien des Kapitalismus.» I: *Berliner Debatte Initial*, nr. 1, 15. årgang, 2004: 4-17.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2006): *Rettsfilosofien*. Oslo: Vidarforlaget.
- Heidegger, Martin (2007): *Væren og tid*. [Oslo]: De norske bokklubbene. (Bokklubbens kulturbibliotek)
- Hellesnes, Jon (2007): *Om livstolking*. Oslo: Samlaget.
- Honneth, Axel (1994): «Pathologien des Sozialen: Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie.» I: *Pathologien des Sozialen: Die Aufgaben der Sozialphilosophie*. Frankfurt am Main: Fischer. (Philosophie der Gegenwart).

Honneth, Axel (2000): «Pathologien der individuellen Freiheit: Hegels Zeitdiagnose und die Gegenwart.» I: *Darstellung: Korrespondenz*. Jörg Huber (red.) Zürich: Institut für Theorie der Gestaltung und Kunst Zürich. (Interventionen, 9)

Honneth, Axel (2001a): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.

Honneth, Axel (2001b): «Sphären reziproker Anerkennung: Größe und Grenzen der Hegelschen Sittlichkeitslehre.» I: *Sats – Nordic Journal of Philosophy*, Vol.2, No. 1: 5- 36.

Honneth, Axel (2005a): «Organiseret selvrealisering – individualiseringens paradokser.» I: *Sociale patologier*. Willig og Østergaard (red.). København: Hans Reizels Forlag: 41-60.

Honneth, Axel (2005b): *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2008): *Kamp om anerkjennelse*. Oslo: Pax.

Horkheimer, Max (1937): «Traditionelle und kritische Theorie.» I: *Gesammelte Schriften: Band 4*. Frankfurt am Main: Fischer.

Jakobsen, Jonas (2009): «Å lide av ubestemthet: Axel Honneths hegelianske samtidsdiagnose.» I: *Agora*, nr. 4, 2009: 5-22.

Johannesen, Georg (1999): «Litt om essayet.» I: *Norske tekster – sakprosa*. Ottar Grepstad (red.). Oslo: Cappelen: 533-540.

Kristeva, Julia (1995): *New Maladies of the Soul*. New York: Columbia University Press.

Krogh, Thomas (2006): «Etterord ved Thomas Krogh.» I: *Rettsfilosofien*. Oslo: Vidarforlaget.

Madsen, Ole Jacob (2010): *Den terapeutiske kultur*. Oslo: Universitetsforlaget.

Myrup, Jesper (2006): «Jean-Jacques Rousseau: Magt mellem individ og fællesskab.» I: *Magtens tænkere*. Laustsen og Myrup (red.). Roskilde: Roskilde Universitetsforlag.

Paradoxien der kapitalistischer Modernisierung – Zur Begründung eines übergreifenden Forschungsthemas des Instituts für Sozialforschung. Programerkklärung, September 2001

<http://www.ifs.uni-frankfurt.de/institut/programm.htm> [Lesedato 21.4.2011]

- Pedersen, Jørgen (2009): «Sosialfilosofi: en rekonstruktiv eller dekonstruktiv disiplin?: Habermas, Foucault, Honneth.» I: *Agora*, nr. 4, 2009: 23-50.
- Rousseau, Jean-Jacques (2001): *Om samfunnspakten*. [Oslo]: De norske bokklubbene. (Bokklubbens kulturbibliotek)
- Sennett, Richard (1999): *The Corrosion of Character: the personal consequences of work in the new capitalism*. New York: W. W. Norton.
- Skirbekk, Gunnar (2002): *Undringa*. Oslo: Gyldendal.
- Skjervheim, Hans (1996): *Deltakar og tilskodar og andre essays*. Oslo: Aschehoug. (Idé og tanke)
- Skårderud, Finn (2003): *Uro: En reise i det moderne selvet*. Oslo: Aschehoug.
- Strukturwandel der Anerkennung im 21. Jahrhundert*. <<http://www.ifs.uni-frankfurt.de/forschung/anerkennung/index.htm>> [Lesedato 03.06.2011]
- Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self: The making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1991): *Hegel och det moderna samhället*. Göteborg: Röda Bokförlaget.
- Taylor, Charles (1998): *Autentisitetens etikk*. [Oslo]: Cappelen akademisk. (Cappelen's upopulære skrifter, ny rekke bok nr. 33)
- Tranøy, Bent Sofus (2007): *Markedets makt over sinnene*. Oslo: Aschehoug.
- Twitter is the best way to discover what's new in your world*. <<http://twitter.com/about>> [Lesedato 03.06.2011]
- Vesaas, Tarjei (1972): *Tarjei Vesaas: Dikt i samling*. 2.utg. Oslo: Gyldendal.
- Vetlesen, Arne Johan og Jan-Olav Henriksen (2003): *Moralens sjanser i markedets tidsalder: om kulturelle forutsetninger for moral*. Oslo: Gyldendal.
- Vetlesen, Arne Johan og Erik Stänicke (1999): *Fra hermeneutikk til psykoanalyse: Muligheter og grenser i filosofiens møte med psykoanalysen*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Vetlesen, Arne Johan (2009): *Frihetens forvandling: Essays og artikler 2002-2008*. Oslo: Universitetsforlaget.

Vigdal, Gry (2008): *Flytende depresjoner; En sosiologisk analyse av depresjonsforståelser i vår samtid og kultur*. Masteroppgåve: Universitetet i Oslo.

Williams, Robert R. (1997): *Hegel's Ethics of Recognition*. California: University of California Press.

Willig, Rasmus og Marie Østergaard (2005): Introduksjon til *Sociale patologier*. København: Hans Reizels Forlag.

Willig, Rasmus (2005): «Selvrealiseringsoptioner – vor tids fordring om anerkendelse.» I: *Sociale patologier*. Willig og Østergaard (red.). København: Hans Reizels Forlag: 13-40.

Wittgenstein, Ludwig (1997): *Filosofiske undersøkelser*. Oslo: Pax. (Pax Palimpsest, 17)

Østergaard, Marie (2005): «Den patologiske normalitet.» I: *Sociale patologier*. Willig og Østergaard (red.). København: Hans Reizels Forlag: 153-178.

