

Kvinnerns kamp om offentlig anerkjennelse

Danningsprosesser i et kjønnsperspektiv

Lispet Kristiansen



Master 4391, Pedagogisk forskningsinstitutt

UNIVERSITETET I OSLO

1.november 2016

SAMMENDRAG AV MASTEROPPGAVEN I PEDAGOGIKK

TITTEL: KVINNENS KAMP OM ANERKJENNELSE

Oppgaven tar utgangspunkt i Axel Honneths teorier om anerkjennelse og krenkelse. Honneth hevder at behovet for gjensidig anerkjennelse er en underliggende faktor i alle sosiale kamper. Krenkelse som fravær av forventet anerkjennelse er det som slår ut i sosiale krav, og en kamp er nødvendig for å gjenvinne tapt ære. Kvinners kamp om anerkjennelse som særegne subjekter vil vedvare under det patriarkalske herredømme. En kamp som alltid vil bestå inntil kvinners spesifikke erfaringer får adgang til den bredere historiske fortellingen.

AV: LISPET KRISTIANSEN

EKSAMEN: PED 4391

SEMESTER: HØST 2016

INNHold

Introduksjon.....	side 6
1 Behovet for anerkjennelse.....	side 9
1,1 Innledning.....	side 9
1,2 Historisk bakgrunn	side 10
1,3 Sedligheten.....	side 12
1,4 Den forbryterske anerkjennelsesbevegelsen.....	side 15
1,5 Åndens dannelsesprosess.....	side 17
1,6 Rettens anerkjennende potensial	side 20
1,7 Honneths sedlige anerkjennelsesteori.....	side 23
1,8 Menneskeslektens sedlige dannelsesprosess.....	side 24
2 VITENSKAPELIGGJØRINGEN.....	side 25
2,1 George Herbert Mead.....	side 25
2,2 Identitetsutvikling.....	side 26
2,3 Anerkjennelse og ringeakt.....	side 26
2,4 Normenes endringsprosesser	side 28
3 DE GJENSIDIGE ANERKJENNELSESFORHOLDENE.....	side 32
3,1 Kjærlighetens gjensidige anerkjennelse.....	side 32
3,2 Anerkjennelsens rettslige forhold.....	side 35
3,2 Den posttradisjonelle sosiale verdsettingen.....	side 38
3,3 Den sosialt gjensidige anerkjennelsen.....	side 39
3,4 Solidarisk anerkjennelse i moderne samfunn.....	side 40
4 RINGEAKTENS POTENSIELLE ENDRINGSFAKTORER.....	side 41

4,1 Personlig ringeakt og nedverdiggelse.....	side 41
4,2 Kroppslig mishandling.....	side 42
4,3 Den moralske ringeakt.....	side 43
4,4 Den evaluerende ringeakt.....	side 44
5 MORALENS FRIGJØRENDE POTENSIALE.....	side 46
5,1 Samfunnets moralske infrastruktur.....	side 46
5,2 Den kollektive kampen om anerkjennelse.....	side 47
5,3 Moralske anerkjennelseskrav.....	side 48
5,4 Subjektets frigjørende potensiale.....	side 50
5,5 Kontekstuavhengige moralprinsipper.....	side 51
6 ANERKJENNELSENS MORALSKE POTENSIALE.....	side 53
6,1 Samfunnets begrunnende moral.....	side 53
6,2 Den positive moralen i anerkjennelsens sfære.....	side 55
7 ET NORMATIVT SEDLIGHETSKONSEPT.....	side 57
7,1 De intersubjektive erfaringene.....	side 57
7,2 Å bli anerkjent som likestilte og særegne personer.....	side 58
7,3 Sosial verdsetting.....	side 59
Avrundende kommentarer.....	side 61
8 MORALSK ANERKJENNELSE.....	side 61
8,1 De første kamper om anerkjennelse.....	side 61
8,2 Kjærlighetens dannende kraft.....	side 63
8,3 Særegen anerkjennelse, rettslig og sosial.....	side 65
8,4 Anerkjennelse av lik verdi.....	side 66

8,5 Den kjønnsstereotype rettslige anerkjennelsen.....	side 67
9 IDENTITET OG DANNELSE.....	side 68
9,1 Den kvinnelige dannelse.....	side 68
9,2 Forbrytelsens dannende kraft.....	side 72
10 HEGELS KVINNER.....	side 74
10,1 Selvstendigjorte strategier.....	side 74
10,2 Subjektets utvikling som person.....	side 76
10,3 Marx, Engels og kvinnens individualitet.....	side 76
10,4 Utviklingen av kvinnekampen.....	side 77
11 DAGENS KVINNESPØRSMÅL.....	side 78
11,1 Fortsatt manglende anerkjennelse.....	side 78
11,2 Den mannlige dannelsens trass.....	side 79
11,3 Samfunnsmoralen.....	side 81
11,4 Den kvalifiserte selvoppfattelsen.....	side 81
11,5 Kvinner og samfunnsproduksjonen.....	side 83
11,6 En voldelig preget dimensjon og en tilbaketrekning.....	side 84
12 SAMFUNNSRELASJONENE.....	side 84
12,1 Forskning, teori og relasjoner.....	side 84
12,2 Reproduksjonen av relasjoner.....	side 85
12,3 Feminiseringen av samfunnet.....	side 87
12,4 Anerkjennelsens moralske kraft.....	side 89
13 AVSLUTNING.....	side 90
13,1 Nancy Fraser og Axel Honneth	side 90

Min selvsikkerhet beror på at
jeg har oppdaget mine dimensjoner
det kler meg ikke å gjøre meg
mindre enn jeg er.

Edith Södergran

INTRODUKSJON

Axel Honneth tilførte noe nytt til samfunnsdebatten når han fremmet sin anerkjennelsesteori. Gjennom teorien om behovet for anerkjennelse brakte han følelser inn som en viktig faktor i samfunnsvitenskapene. Han gjennomførte en vitenskapeliggjøring for å kunne trenge inn i bakgrunnen for de forskjellige samfunnsomveltende sosiale kamper. Honneth leverer en teori som skal vise at behovet for anerkjennelse ligger til grunn for alle sosiale kamper.

Med bakgrunn i Honneths teoretiske verk om anerkjennelse ønsker jeg å undersøke nærmere spørsmålet om kvinner i de posttradisjonelle samfunn har oppnådd anerkjennelse som særegne subjekter.

Moderne dannelseseoretikere er opptatt av hvordan mennesker tilegner seg moralske og normative standarder, ønsket er å kunne forklare denne tilegnelsen delvis utfra en normativt kulturell dannelse. Honneth er opptatt av hvordan undertrykkelse krever at mennesker tar ansvar for å frigjøre seg fra den manipuleringen som ligger bak den manglende viljen til å anerkjenne deres rettmessige forventning om anerkjennelse.

For å forsvare seg mot undertrykkelse er det nødvendig for borgerne av ethvert samfunn å kunne ta et visst ansvar for sitt eget moralske liv. Det er vanskelig å se at dette kan gjennomføres uten noen form for utdanning, og i utdanning ligger kimen til samfunnets kulturelle dannelse. I de fleste posttradisjonelle samfunn er et minimum av utdanning fritt for de fleste, og lesing og skriving gir borgerne tilgang til å skue utover din egen livshorisont. Gjennom den dannelsesmuligheten som da gir seg, kan borgerne tilegne seg en felles respekt for menneskeverdet.

Honneth er opptatt av den samhandlingen som borgerne trenger for å få gjennomslag for sine anerkjennelseskrav. Det ligger en dannelsesprosess i forkant av muligheten for å opprette et

samhandlingsfellesskap som fremmer forandringer av de eksisterende maktkonstellasjoner i samfunnet. Når kvinner skulle kjempe for stemmerett måtte de erkjenne det felles opplevde dannelsesprosjektet, det som lå bak deres felles manglende rett til å kunne bli anerkjent som særegne subjekter med egen verdi. Samtidig er det viktig å være klar over den sterke selvkontroll som ble oppvist under kampen for kvinnenes felles krav om politisk anerkjennelse. Det er mange dannelsesprosjekter som vedlikeholdes av samfunnet og demper muligheten for full frigjøring fra det rådende kjønnsrollemønsteret. Men den gang evnet kvinnene å beholde fokuset mot et felles mål; fulle politiske rettigheter for alle kvinner.

Kvinner er en gruppe, i den forstand at dannelsesprosjektet fortsatt i stor grad er å forbli til mannens ære og stolthet, men kvinnene utgjør samtidig en meget divergerende gruppe mennesker. Hver gang kvinner blir fremholdt som gruppen kvinner blir dannelsesperspektivet trukket frem, de er så forskjellige. Jeg vil hevde at likhetene er mer dominerende enn forskjellene; Dannelsesprosjektet «kvinner» er relativt likt over hele kloden. Tilpass deg patriarkatets dannelses forventninger, og det vil gå deg bra.

Hvordan kvinnens dannelse forventes å gi seg direkte uttrykk skifter fra kultur til kultur, men kvinnen forventes alltid å fremvise sin egen kulturs dannelsesidealer. Mannens dannelse er ikke kulturelt betinget i samme grad, den eneste betingelsen er at han viser dannelse som menneske, og det dannede menneske er mannlig. Hvordan mennesket viser seg frem i offentligheten er dannende og slik er det mannen som gir dannelsesinsitamentene.

Skal vi da tenke at for å oppnå anerkjennelse så må kvinner bli dannet, dannet i kulturens syn på dannelse? I moderne tid har det ofte blitt hevdet at det er nettopp det kvinnen i maktposisjoner har oppnådd, å bli dannet, dannet som menneske, når hun er dannet nok, kan hun derimot bli beskyldt for å være en udannet kvinne. Hva blir hun da, en dannet mann? Men ingen vil ha en kvinne som er en dannet mann, minst av alt kvinnen selv. Samfunnets dannelsesprosesser utvikler seg videre, og den ringeakt som ligger i å betrakte kvinner som vesener med manglende dannelse krever etter hvert legitimering.

I vårt posttradisjonelle samfunn hvor selvforholdet har nærmest betingelsesløse muligheter, kan det hevdes at kvinners muligheter også er betingelsesløse. Jeg vil hevde at det motsatte er tilfellet. Kvinner er og blir i en spesiell situasjon, de både er og er ikke en minoritet, de både ønsker og ønsker ikke anerkjennelse som særegne subjekter. De er spredt over det hele, som jordens halve befolkning, noen ønsker at verden skal bestå som den er, andre vil endre maktforholdene. Uansett, alle kvinner i verden lever under et patriarkalsk herredømme, et

herredømme kan være både legitimt og illegitimt, men også et posttradisjonelt herredømme er et herredømme. Det posttradisjonelle herredømme lar seg vanskelig legitimere og utøvelsen ligger ofte i det subtile, og kan uttrykkes gjennom patriarkatets vedblivende små hentydninger overfor kvinner i enhver offentlig posisjon, til det sexy eller ikke, det moderlige eller ikke, det intelligente eller ikke, det kompetente eller ikke, det kvinnelige eller ikke, det vakre eller ikke. De rent personlige måter å snakke om og å forholde seg til kvinner i offentlige posisjoner overhodet blir aldri brukt overfor menn. Mannen bare er sin posisjonen, aldri vakker, faderlig eller intelligent, selv en inkompetent mannlig leder får sjelden den betegnelsen. Kjønnen gir i seg selv en subtil anerkjennelse, og det subtile er nærmest umulig å direkte påpeke, uten fare for at det vil slå tilbake på varsleren.

Når du ser kvinners enorme fremgang i forhold til offentlig fremtreden bare de siste hundre år, er det imidlertid interessant i dag, allikevel, å kunne obsevere den stadige mangel på anerkjennelse som kvinner utsettes for. Selv i de posttradisjonelle samfunn, hvor vi finner kvinnelige representanter på alle plan i samfunnet, kan vi observere en annen standard når hun skal anerkjennes, enn når det er hans tur. Han bare er; leder, lærer, lege, maskinfører, fagforeningsrepresentant, hun derimot er først kvinne; kvinnelig maskinfører, kvinnelig leder. Ennå har ikke det posttradisjonelle samfunnet kommet dithen at ditt kjønn er uvesentlig for saken, når du ikke er mann.

For de fleste mennesker vil reproduksjonssfæren med både barn og hjem være viktige livsfaktorer, men kun kvinner relateres til disse helt fundamentale sidene av livet. Det mest talende i denne sammenheng er hvordan disse spørsmålene heller brukes mot henne, enn med henne, hvis de fremstilles i offentlig sammenheng.

I følge Honneth har absolutt alle mennesker det til felles at vi har et grunnleggende behov for gjensidig anerkjennelse, dette er også menneskets sårbarhet. Etterhvert som menn i stadig større grad blir avkrevd legitimerende forklaringer på den ringeakt de kan vise overfor kvinner, vil menneskets sårbare behov for gjensidig anerkjennelse kunne fremtvinge endringer i patriarkatets subtile hersketeknikker.

1 BEHOVET FOR ANERKJENNELSE

1,1 Innledning

Denne oppgaven er basert på Axel Honneths filosofiske samfunnsteoretiske verk «Kamp om anerkjennelse», boken utkom i Tyskland i 1992 og kom i norsk oversettelse 2007. Her analyserer Honneth hvordan de moderne samfunnene gir utviklingsmuligheter for menneskene når deres gjensidige behov for anerkjennelse imøtegås konstruktivt gjennom samfunnets strukturelle betingelser. Honneth plasserer seg selv innenfor rammen av sosialfilosofien og han argumenterer for at for at dette må vurderes som en egen vitenskapelig disiplin. Honneth sporer opphavet til denne kritiske disiplinen tilbake til Jaques Rousseaus sivilisasjonskritikk. Rousseau undersøkte hvilke strukturelle begrensninger som hindret menneskets selvrealisering. I sin fremstilling av sivilisasjonsprosessen hevdet Rousseau at når «naturtilstanden» ble opphevet så begynte menneskene å etterstrebe sosial anseelse, dette forrykket den selvfølgelige vissheten om rettigheter og plikter som menneskene hittil hadde hatt om sine livsløp som var grunnet på den enkeltes standsmessige sosiale rolle.

For nærmere å forstå disse sivilisasjonstrekkene går Honneth videre til Hegel hvor han undersøker Hegels filosofiske tidsdiagnose. I den sammenheng tar Honneth utgangspunkt i den tidlige Hege. Fra den tiden Hegel var dosent i Jena, i de såkalte «Jena-skriftene», mener Honneth å spore den begynnende utviklingen av den filosofien han hevder utgjør det nødvendige grunnlaget for å kunne utvikle sine egne samfunnsfilosofiske perspektiver. Honneth ønsker å vise hvordan menneskenes behov for gjensidig anerkjennelse utgjør fundamentet i en samfunnsutvikling som stadig utvikler mer modne relasjoner. Han forklarer at selv om denne sosialfilosofiske tenkningen hos Hegel alltid har blitt stilt i skyggen av *Åndens fenomenologi* finner Honneth det han søker i disse skriftene gjennom «Hegels differensierte og konfliktbaserte anerkjennelsesmodell». (Honneth, 2008, s.153) Det Honneth her viser til er Hegels berømte tolkning av “herre og knekt” forholdet, slik han legger det frem i *Åndens fenomenologi* og Honneth beskriver dette som en begynnende historisk bevegelse hvor erfaringen av «krenkede moralske krav» kunne tilbakeføres til “en kamp om anerkjennelse av identitetskrav». (Honneth, 2008, s.153)

Med utgangspunkt i Hegels Jena-skrifter og hans modell for en «kamp om anerkjennelse» ønsker Honneth å utvikle en normativ samfunnsteori. Honneth utvikler en tillempning av

Hegels fornuftsidealistiske standpunkt til dagens «postmetafysiske betingelser». (Honneth, 2008, s. 75) For å aktualisere og utvikle disse teoriene systematisk og med et ønske om å “rekonstruere menneskeslektens sedlige dannelsesprosess» (Honneth, 2008, s.75) trekker Honneth inn G.H. Mead og hans sosialpsykologiske teorier for gjennom disse teoriene å utdype Hegels filosofiske samfunnsforståelse gjennom en mer empirisk analyse, hvor han vil forklare hvordan «menneskets praktiske identitetsdannelse» (Honneth, 2008, s.101) utformes normativt og strukturelt. Honneths ønske om å utvikle teorien om anerkjennelsesrelasjoner bringer ham også til Donald W. Winnicott og hans utvikling av objektrelasjonsteoriene. Hos ham finner Honneth en grundig vitenskapelig beskrivelse av hvordan erfaringen av kjærlighetens anerkjennende vesen legger grunnlaget for menneskets evne til å oppnå et positivt selvforhold. Gjennom sine teoretiske undersøkelser fremhever Winnicott viktigheten av mors evne til å balansere mellom symbiose og selvhevdelse for å kunne fremme god utvikling av sosialiseringsbetingelsene hos små barn.

Når Honneth beskriver disse teoriene kopler han dem opp mot hvordan muligheten for utviklingen av et uforstyrret selvforhold er avhengig av anerkjennelse i tre sfærer, kjærlighetssfæren, den rettslige sfæren, og den solidariske sfæren. Han undersøker hvordan betingelsene innenfor disse sfærene fungerer konstituerende for utviklingen av menneskets selvrealisering og hevder at forutsetningen hviler på gjensidig anerkjennelse.

Honneth forklarer at det er viktig å analysere de tre typer ringeakt, tre ulike former for fornedrelse og krenkelse som han betrakter som ekvivalente til de tre formene for anerkjennelse. Krenkelsene skal skilles gjennom på hvilket nivå de krenker eller ødelegger et etablert selvforhold. Han ønsker å undersøke i hvilken grad “den historiske betydningen av ringeakterfaringer (som) kan generaliseres i en grad som er tilstrekkelig til å fremvise de sosiale konfliktenes moralske logikk”. (Honneth, 2008, s.8)

1.2 Historisk bakgrunn

Honneth bygger sitt sosialfilosofiske fundament på Hegel og hans tidlige ideer om et samfunn konstituert rundt et konsept om intersubjektiv anerkjennelse. Honneth undersøker de teoriene Hegel utforsker i sine Jena-skrifter, her finner han et begynnende idegrunnlag for en samfunnsstruktur som kan organiseres gjennom gjensidige anerkjennelsesforhold. I følge Honneth er det i tiden som ung filosofdosent i Jena (i årene 1801-07) at Hegel utarbeidet det

teoretiske grunnlaget for en intersubjektiv tilnærming og en modell for en kamp om anerkjennelse. Gjennom sin politiske filosofi ønsker Hegel å motbevise den normative fordringen som ligger i Kants ide om individuell autonomi. Hegel anser disse ideene som et allerede historisk fenomen og mener at det er nødvendig å formidle sammenhengen mellom moral og sedlighet. I følge Honneth utviklet Hegel tidlig et redskap som evner å stå i kritisk opposisjon til samtidens politiske institusjoner og å peke utover denne institusjonelle horisonten. Hegel er overbevist om at det på denne tiden eksisterer en indre samfunnstvang som politisk og praktisk vil føre til opprettelsen «av institusjoner som garanterer frihet». (Hegel hos Honneth, 2008, s.13) «Individenes krav på intersubjektiv anerkjennelse av deres identitet er i utgangspunktet nedfelt i samfunnslivet som en moralsk spenning». (Honneth, 2008, s.13)

Det sosialfilosofiske synet på samfunnslivet under denne tiden endret karakter når det oppsto en forståelse av at kampen for selvoppholdelse var en sentral drivkraft i samfunnsutviklingen. Dette var et brudd med Aristoteles' klassiske politikkforståelse og med den kristne middelalderens naturretts forståelse, som hevdet at menneskene var avhengige av samfunnets sosialpolitiske rammeverk for å kunne virkeliggjøre sine intersubjektivt anerkjente dyder og sin sosiale natur. Hegel ønsker å utvikle disse filosofiske tankene mot en ny og mer fruktbar modell. Dette gjør han ved å nyfortolke Machiavelli og Hobbes' sosialfilosofi. Hegel hevder at den sosiale kampen ikke lenger kan forstås som en egosentrisk kamp om selvoppholdelse eller som en moralsk begrunnelse for statens kontraksmessige suverenitet. Hegel åpner nå for et konsept av sedlig totalitetsforhold, hvor han ser subjektene som sosiale vesner og hevder at den menneskelige samhandlingen baseres på gjensidige anerkjennelsesrelasjoner. Hegel er av den oppfatning at de eksisterende sosiale anerkjennelsesrelasjonene står foran et sammenbrudd og at det er de moralske drivkreftene som nå er «mediet for menneskeåndens sedlige dannelsesprosess». (Honneth, 2008, s.15).

Den sosiale strukturendringen som begynte under senmiddelalderen var så akselererende og omfattende at den fratok den klassiske politiske filosofien «i prinsippet enhver intellektuell livskraft». (Honneth, 2008, s.16) Den tradisjonelle moralen vokste ut av sitt rammeverk og den dydige atferdens normative orden mistet sin mening. Machiavelli var den som først ville løsrive filosofien fra den tradisjonelle politiske filosofien, det han gjorde var å hevde at mennesket som et grunnleggende egosentrisk vesen kun var interessert i å oppnå fordeler for seg selv, subjektene ville derfor permanent befinne seg i en tilstand av fiendtlig konkurranse. Hundre og tyve år senere fremmet Thomas Hobbes en vitenskapelig begrunnet hypotese av

Machiavellis grunnsyn. I sin vitenskaplige teoriutvikling kunne Hobbes dra nytte av den historiske og politiske utvikling av et moderne statsapparat.

Under denne tiden utvikler det seg et moderne statsapparat med en samtidig utvikling av varehandelen. Men også den teoretisk metodiske arbeidsmetoden utvikler seg i denne tiden, naturvitenskapen oppnår allmenn gyldighet gjennom Galileis forskningspraksis og Descartes filosofiske erkjennelsesteori blir utformet. Hobbes fremmer en forståelse av mennesket som en mekanisk selvbevegende automat med en beregnende atferd som blir forsterket i møtet med medmennesker. Fordi subjektene oppfatter hverandres handlingsmønstre som uforståelige og fremmed blir mistenksomheten vekket, dermed vil enhver forsøke å utvide sitt eget maktpotensial. Hobbes ønsker med sin storslåtte utforskning av «lovene for det borgerlige liv» (Honneth, 2008, s.17) å gi enhver fremtidig politikk et teoretisk begrunnet grunnlag. Hobbes fremmer en allmenn teori om menneskenes iboende natur og Honneth hevder at han nærmest konstruerte en tilstand for å kunne «gi en filosofisk begrunnelse for sitt konsept om statlig suverenitet». (Honneth, 2008, s.18) Den permanente tilstanden av kamp og mistro som eksisterer mellom menneskene skulle vise den fornuftige nødvendigheten av å underkaste seg en suveren voldsmakt. Teorien var at kun utarbeidelsen av en statskontrakt kan stoppe den permanente krigen som subjektene utkjemper for sin selvoppholdelses skyld.

«Den unge Hegel vender seg mot denne nye sosialfilosofien som reduserte statshandlinger til “rent formålsrasjonell maktbruk». (Honneth, 2008, s.18) I Jena-skriftene gjorde Hegel bruk av Hobbes modell for en mellommenneskelige kamp i den hensikt å fremme sin egen kritiske filosofi. Denne tilnærmingen til utarbeidelsen av en ny og kritisk filosofi beskriver Honneth som meget elegant.

1,3 Sedligheten

Hegel er kritisk til de naturrettslige tilnærmingene med deres kategoriale bestemmelse av «den enkelte væren» som «det første og høyeste» og de antropologiske bestemmelsene av den menneskelige natur. Menneskenes angivelige naturlige atferd blir sett på som isolerte handlinger hos enkeltindivider, og de forskjellige formene for fellesskapsdannelser tenkes i den naturrettslige sammenhengen som noe som kommer utenfra. Innenfor det Hegel betegner som den formelle naturrettsstradisjonen tas det utgangspunkt i «et transendentalt begrep om den praktiske fornuft» (Honneth, 2008, s.19) og Hegel hevder at de atomistiske premissene

som ligger til grunn for fornuftsoperasjonene er renset for «alle empiriske tilbøyeligheter og behov som ligger i den menneskelige natur». (Honneth, 2008, s.20) Også her må subjektet lære å undertrykke sin natur eller sine usedelige tilbøyeligheter før det kan innta fellesskapsfremmende innstillinger. Den sedlige foreningen blant menneskene må altså, i følge den naturrettslige tilnærmingen, konstrueres på en utvendig og fremmed måte.

Hegel ønsker i sin politiske filosofi å fremme et teoretisk fundament for en «sedlig totalitet», med det mener han et samfunn som forsones i et integrert fellesskap av frie borgere. Et slikt samfunn vil kunne gi muligheter for å realisere alle enkeltindividenes frihet, dette er mulig fordi et slikt samfunn ikke vil bygge på gjensidige innskrenkninger av det offentlige liv. For å tydeliggjøre hvilke prinsipper et slikt samfunn må hvile på så bruker Hegel begrepet «sed» når han referer til de intersubjektivt praktiserte holdningene som må utgjøre basisen for den utvidede friheten, hvis den skal kunne være bærekraftig. Statlig forordnede lover eller det enkelte subjekts moralske overbevisning er aldri tilstrekkelig for å bevare «den levende enheten [av] allmenn og individuell frihet». (Hegel hos Honneth, 2008 s.21) Hegel legger vekt på at det offentlige lovgivningssystemet i et slikt samfunn vil ligge i etterkant av de faktisk foreliggende sedene og derfor gi uttrykk for en allerede eksisterende sedvane. Hegel beskriver en samfunnsorganisering som hviler på den absolutte sedligheten, han betegner dette som et borgerlig samfunn og her inngår det et system av eiendom og rett som organiserer enkeltindividenes markedsformidlede virksomheter. Den organiseringen som skal sikre den enkeltes rett «utgjør den sedlige helhetens riktignok «negative», men like fullt konstitutive «sone». (Honneth, 2008, s.21)

Honneth viser at når Hegel skal forklare overgangen fra en samfunnsorganisering basert på naturlig sedlighet og til et sedlig totalitetsforhold må han utvikle et nytt system av politisk filosofiske grunnbegreper for å kunne forklare en «form for høyerestående sosialt fellesskap» (Honneth, 2008, s.22) uten å falle tilbake på atomistiske forklaringsmodeller. Hegel utvikler derfor en filosofisk samfunnsteori som evner å kategorisere de sedlige forbindelsene som subjektene alltid beveger seg innenfor. Honneth forteller at det er nødvendig for Hegel å forklare de grunnleggende formene som konstituerer det intersubjektive samlivet som er nødvendige for utformingen av et sedelig organisk samfunn. Hegel beskriver utviklingen fra den naturlige sedligheten, som fortsatt var karakterisert ved det partikulære, med overgangen til et samfunn basert på sedlige forhold, som en «serie av reintegrasjoner av en ødelagt likevekt [som] til sist vil skape en enhet av det allmenne og det partikulære». (Honneth, 2008, s.23) Honneth beskriver dette som en prosess hvor menneskeånden utvikler sine skjulte

moralske potensialer gjennom en konfliktpreget universalisering. Og Hegel presiserte sedlighetsens tilblivelse som en «kontinuerlig oppheving av det negative eller det subjektive». (Honneth, 2008, s.23)

For at et samfunn skal kunne øke den individuelle friheten samtidig som det utvikles en fellesskapsfølelse, må det skapes et organisk samhold hvor «den intersubjektive anerkjennelsen av alle individers særegenhet» (Honneth, 2008, s.24) kan fungere som samfunnets kulturelle selvforståelse. Når de sedlige forholdene av gjensidig anerkjennelse er etablert i samfunnet vil det alltid foregå en dynamisk utvikling som er av konfliktartet karakter. Gjennom prosessen av gjensidig anerkjennelse vil subjektet alltid erfare en ny dimensjon ved sin særegne identitet og av denne grunn vil anerkjennelsesbevegelsen alltid være i en prosess hvor «ulike nivåer av forsoning og konflikt avløser hverandre». (Honneth, 2008, s.25) Når Hegel utvikler sin politiske filosofi må han fjerne seg fra menneskenaturen som et grunnprissipp, det er nødvendig for å kunne beskrive den særegne relasjonen som eksisterer mellom mennesker og som gir rom for «et begrep om det sosiale som rommer en indre konstitutiv spenning». (Honneth, 2008, s.25) Kampen som beskrives dreier seg ikke lenger om fysisk selvoppholdelse, men den praktiske konflikten som alltid ligger under i den intersubjektive anerkjennelsen av den egne særegne individualiteten. Denne kampen fungerer som et moralsk medium og foregår både gjennom moralske og konfliktfylte spenninger, det er dette som ligger til grunn når samfunnets sedlige tilstander utvikles mot stadig mer modne forhold. Hegel bruker betegnelsen forbrytelse om den kampen som ligger bak ødeleggelsene av de opprinnelige anerkjennelsesrelasjonene, denne ødeleggelsen er nødvendig for å bryte med den naturlige sedlighetsen og dermed oppnå et sedlig organisk samfunn.

Den evolusjonistiske modellen som Hegel legger til grunn for utviklingen mot en sedlig totalitet beskriver hvordan løsrivelsen fra den naturlige sedelighetstilstanden utvikles gjennom etableringen av stadig nye nivåer av gjensidig anerkjennelse, som igjen bekrefter nye deler av den særegne identiteten. Det første nivået i denne utviklingen finner Hegel i forholdet mellom foreldre og barn. I dette intersubjektive anerkjennelsesforholdet blir menneskets personlige identitet følelsesmessig anerkjent og praktisk bekreftet som et avhengig behovsvesen. Det andre nivået i anerkjennelsesbevegelsen finner Hegel i den rettslige sfæren. Hegel bruker fortsatt betegnelsen naturlig sedlighet om denne sfæren, hvor forholdet mellom subjektene reguleres av avtalemessige relasjoner mellom bærere av legitime eiendomskrav. Den gjensidige anerkjennelsen på dette nivået konstitueres gjennom en negativt bestemt frihet til å si nei eller ja til tilbudte transaksjoner. Innenfor dette nivået av anerkjennelse hevder Hegel at

«den sosiale allmenngjøringen er betalt med en tømning og formalisering» (Honneth, 2008, s.27) slik uteblir den intersubjektive bekreftelsen av det særegne individet innenfor den rettslige sfæren.

I den videre utarbeidelsen av sin politiske filosofi gjør Hegel en teoretisk analyse hvor han tolker de destruktive handlingene som opptrer i den konfliktfylte prosessen som foregår i kampen om anerkjennelse, som uttrykk for en forbrytelse. Hegels forståelse av forbrytelsen i denne sammenhengen er knyttet til rettsforholdenes ubestemthet, ved at subjektene rettslige frihet kun er «negativt inkludert i det sosiale samlivet». (Honneth, 2008, s.28) Etter å ha gjennomgått flere skrifter av Hegel konkluderer Honneth med at «Forbryterens indre motiv er en erfaring av å ikke være tilstrekkelig anerkjent på det etablerte nivået av gjensidig anerkjennelse». (Honneth, 2008, s.29)

Rettsforholdet konstituerer en felles orienteringsramme for sosial praksis. Men hverken familiesfæren eller rettssfæren er tilstrekkelige til å overskride den naturlige sedeligheten – subjektene blir fortsatt ikke tilstrekkelig anerkjent i sin egenart, med sin særegne livshistorie. Hegel hevder at vi må skille mellom tre former for anerkjennelse: Den emosjonelle hengivenheten i primærrelasjonene, den kognitive respekten i rettsforholdet og den sosiale verdsettingen i samfunnsfellesskapet. I følge Honneth utgjør de tre anerkjennelsesformene grunnlaget for utviklingen av samfunnsmedlemmenes personlighet og for en forståelsesramme som subjektene forventninger er rettet mot.

Hegel introduserer et konsept av intersubjektiv anerkjennelse hvor subjektene er gjensidig avhengige av anerkjennelse for å kunne oppnå en bevissthet om seg selv. Hegel beskriver en modell av sedlige totalitetsforhold gjennom å forklare en organisk statsforfatning, hvor subjektene blir sett som sosiale vesner og et samfunn som utvikler en intersubjektiv struktur hvor det åpnes for menneskelig samhandling. Den politiske filosofien til Hegel tar sikte på å skissere hvordan den naturlige sedeligheten utvikler seg mot en samfunnsorganisering som er preget av en absolutt sedelighet. Han utvikler en modell som viser hvordan anerkjennelsesforventningene ligger strukturelt nedfelt i de samfunnsmessige institusjonene. Det naturlige opprinnelsesstadiet av sedelighetens tilblivelse kan tolkes som et «skjult og ennå ikke utfoldet» (Honneth, 2008, s.23) potensial som aktualiseres i sin helhet i den absolutte sedelighet. Hegel forklarer at denne utviklingen er konfliktfylt; utviklingen går fra det naturlige opprinnelsesstadiet og gjennom negasjoner og reintegrasjoner utvikles det mer modne former for menneskelig fellesskap. Denne evolusjonistiske modellen handler om

løsrivelsen fra den naturlige sedelighetstilstanden og viser hvordan dette skjer gjennom etableringen av stadig nye nivåer av gjensidig anerkjennelse som igjen bekrefter de nye delene av den personlige identiteten.

1,4 Den forbryterske anerkjennelsesbevegelsen

I utviklingen av sin politisk-filosofiske tenkning innfører Hegel begrep som rommer en indre konstitutiv spenning når han beskriver den særegene relasjonen som oppstår mellom mennesker og samtidig utgjør den samfunnsprosessen «hvor ulike nivåer av forsoning og konflikt avløser hverandre». (Honneth, 2008, s.25) Denne prosessen legger grunnlaget for utviklingen av anerkjennelsesbevegelsen og de sedlige forholdene mellom subjektene. Den gjensidige anerkjennelsen subjektene erfarer medfører en utvikling av stadig mer modne sedlige forhold ved at subjektene på en konfliktartet måte stadig «vil forlate det til enhver tid oppnådde nivået av sedlighet for å nå frem til en mer krevende individuell gestalt». (Honneth, 2008, s.25) Den beskrevne konflikten som utløses mellom subjektene utgjør en sedlig hendelse i det den «retter seg mot en intersubjektiv anerkjennelse». (Honneth, 2008, s.25)

Honneth forklarer at Hegel gjennom sine teoretiske formuleringer «tilbakefører forbrytelsens fremvekst til en ufullstendig anerkjennelse». (Honneth, 2008, s.29) De destruktive handlingene er en reaksjon på den ringeakt som ligger i den etablerte sedlighets abstraksjon. Når den ikke retter seg mot en rettslig anerkjent frihet, er den ikke en forbrytelse etter Hegels formulering. Ved negative handlinger som et tyveri «skader subjektet med vilje den allmenne formen for anerkjennelse» (Honneth, 2008, s.29) og Honneth mener det er nærliggende å anta at «tyveriets hensikt» er aktivistisk og retter seg mot «en rettslig-abstrakt anerkjennelse». (Honneth, 2008, s.29) Et slikt angrep krenker personen i sin helhet, tyveriet truer derfor subjektets fulle identitet og den eneste adekvate reaksjonen er å sette seg aktivt til motverge. Dette motangrepet utgjør den første sekvensen i det som Hegel beskriver som en «personens» kamp mot «personen» og kampen står om anerkjennelse av de ulike kravene. Det angrepne subjektet gjør den «personlige krenkelsen til en sak som angår hele personligheten». (Honneth, 2008, s.30) Hegel hevder at når den ene parten relaterer trusselen til hele sin egen personlighet er utfallet av denne kampen strukturelt avgjort på forhånd. Forbryterens krenkende handling kan være en reaksjon på en forutgående erfaring av manglende anerkjennelse, og hensikten er da å gjøre offentligheten oppmerksom på «den egne personens integritet». (Honneth, 2008, s.31)

Kampen om ære, som krenkelsen av personens integritet dreier seg om, er den mest krevende konflikten fordi det ikke kan henvises til noe individuelt rettskrav. I kampen for å oppnå ære, et begrep som kan bindes til et affirmativt selvforhold, må individet kjempe for en intersubjektiv anerkjennelse av sin individuelle særegenhet. Begge subjektene kjemper for å gjenopprette sin tapte ære og må derfor overbevise motstanderen «om at den egne personligheten er verdt å anerkjennes». (Honneth, 2008, s.31) Begge er villige til å sette livet på spill i følge Hegel, og den sosiale konflikten går over i «en kamp på liv og død». Det er personens helhet som står på spill og derfor befinner denne kampen seg utenfor sfæren av krav som kan inndrives rettslig.

De forbryterske handlingene som utløser sosiale konflikter kan spille en konstruktiv rolle i «den sedelige dannelsesprosessen». (Honneth, 2008, s.34) Det er gjennom den intersubjektive anerkjennelsen individet henter sin identitet. Ved å ødelegge de rettslige anerkjennelsesformene kan forbryteren oppnå å synliggjøre de intersubjektive relasjonene som ligger til grunn for forbrytelsen, og fremme en endret utvikling av den enkeltes spesielle identitet. Denne identitetsutviklingen er igjen nødvendig for dannelsen av et sedelig fellesskap. Individet som er isolert av rettsforholdene kan gjennom sosiale konflikter oppnå å få satt fokus på den gjensidigheten som er nødvendig for å kunne anerkjenne hverandre kvalitativt som samfunnsmedlemmer. Gjennom denne kunnskapen kan individene oppnå bevissthet om en mulig overgang til et kommunikativt fellesskap innenfor rammene av et sedelig fellesskap. Det er bare gjennom konflikt individene kan oppnå kunnskapen av å være anerkjent av andre; gjennom interaksjonspartnerens reaksjon på en målrettet provokasjon kan individene måle graden av gjensidig anerkjennelse. Når subjektene gjensidig erkjenner seg selv i den andre, kan konflikten utkrystalliseres i dannelsen av sosiale fellesskap, og den gjensidige anerkjennelsen vokser frem «som medium for sosial allmenngjøring». (Honneth, 2008, s.37)

Honneth forklarer at kampen om anerkjennelse er i Hegels tidlige skrifter blitt «forstått som en sosial prosess som leder til en forsterket sosialisering gjennom en desentralisering av de individuelle bevisshetsformene». (Honneth, 2008, s.37) Honneth forklarer videre at i Hegels senere skrifter mister denne kommunikative handlingen sin forklaringsmodell av en «grunnleggende relasjonsstruktur» (Honneth, 2008, s.38) og konflikten mister sin betydning som grunnlag for sosial allmenngjøring. Hegels politiske sedlighetsteori tar «gradvis form av en analyse av individets dannelselse i retning samfunnet», (Honneth, 2008, s.38) og de

kommunikative handlingenes endringspotensial for samfunnets fellesskapsdannelse mister sin fremtredende plass.

1,5 Åndens dannelsesprosess

Honneth forklarer at han vil videreføre Hegels filosofiske prosjekt i verket *Realphilosophie* i sin egen filosofiske oppbygning og forklaringsmodell for kampen om anerkjennelse. Honneth undersøker i den sammenheng hvordan Hegel bygger opp sin filosofiske modell for å oppnå teoretisk klarhet i sin definisjon av begrepet «ånd». «Ånden har en evne til selvdifferensiering i den forstand at den kan gjøre seg selv til en annen for seg selv og derfra vende tilbake til seg selv». (Honneth, 2008, s.40) Dette må tenkes som et enhetlig prinsipp, som en konstant utviklingslov og videre at «ånden virkeliggjøres skritt for skritt i lovens vedvarende gjentakelse». (Honneth, 2008, s.40) Hegel fremstiller ånden først i sin indre forfatning, så utvendiggjøres den i naturobjektiviteten for deretter å vende tilbake til sin egen subjektive sfære. Gjennom en metodisk filosofisk analyse kan denne realiseringsprosessen av ånden rekonstrueres ved å gjennomgå alle de trinnene i dannelsesprosessen « som utspiller seg innenfor den menneskelige bevisshetsfære». (Honneth, 2008, s.42)

For at subjektet skal ha en bevissthet om de intersubjektivt forpliktende rettighetene må det lære å forstå seg selv «som et subjekt for praktisk produksjon». (Honneth, 2008, s.43) Hegel hevder at den subjektive ånden blir til vilje når den skaffer seg praktisk tilgang til verden. Han introduserer begrepet vilje for å beskrive subjektets ønske «om å erfare seg selv i en handlingsgjenstand». (Honneth, 2008, s.43) Viljen beskriver den praktiske siden av den individuelle dannelsesprosessen som skjer gjennom «subjektets praktiske selverfaring». (Honneth, 2008, s.44) Når subjektet utfører et arbeid så krever det en selvdisiplinering hvor subjektet må utsette sin umiddelbare behovstilferdsstillelse. Når subjektet står overfor gjenstanden det selv har skapt oppstår det en bevissthet om egen evne til praktisk produksjon. «I arbeidets resultat erfarer den subjektive ånden seg som et vesen som kan være aktivt gjennom å betvinge seg selv. Derfor sammenfatter Hegel arbeidet også som en erfaring av «å gjøre seg selv til en ting». (Honneth, 2008, s.44)

Den erfaringen den subjektive ånd erhverer gjennom arbeidsprosessens selvdisiplinerende tvang utgjør viljens instrumentelle erfaringsnivå og er ikke tilstrekkelig til å oppnå bevissthet om seg selv som rettsperson. «Den subjektive åndens dannelsesprosess [må] utvides med

praktiske relasjoner til verden for å forklare hvordan den individuelle rettsbevissheten er konstituert». (Honneth, 2008, s.45) Gjennom begrepet om gjensidig anerkjennelse forsøker Hegel å forklare denne dimensjonen ved den subjektive ånd. Honneth mener at Hegel har metodiske vansker når han skal introdusere viljens intersubjektive former. Den metoden Hegel velger er å utvide «sfæren for den subjektive åndens virkeliggjøring med kjønnsforholdet». (Honneth, 2008, s.45) Denne spesifikke erfaringen preges av den gjensidigheten som ligger i «å erkjenne seg selv i den andre». (Honneth, 2008, s.46) For å beskrive dette forholdet av gjensidig selverkjennelse bruker Hegel for første gang begrepet «anerkjennelse». På dette stadiet er Hegel først og fremst interessert i kjærlighetens anerkjennelsesrelasjon og «hvordan den bidrar til dannelsen av rettspersonens selvbevissthet». (Honneth, 2008, s.47) Når Hegel snakker om kjærligheten som et element i sedligheten tolker Honneth det dithen at det er en beskrivelse av det nødvendige i å ha erfart en grunnleggende anerkjennelse av sin egen behovsnatur. Denne erfaringen legger grunnlaget for at subjektet skal kunne oppnå et nivå av «selvtillit som gjør det i stand til å delta som en likeverdig i dannelsen av den politiske viljen». (Honneth, 2008, s.47)

Når Hegel opprinnelig fremførte tesen om den kjønnslige kjærligheten likestilte han denne med sosiale bånd og Honneth tolker dette dithen at Hegel her må avgrense det sedlige fellesskapet fra “den emosjonelle relasjonen mellom mann og kvinne”(Honneth, 2008, s.48) Honneth forklarer nærmere sin tolkning av kjærlighetens anerkjennelsesforhold når han sier at det fremstår som en ufullstendig erfaring i forhold til de sosiale normene som regulerer det sosiale samlivet, og sett ut fra de konstitusjonsbetingelser som regulerer de intersubjektivt gyldige rettighetene. På denne bakgrunn viser Honneth til at Hegel utvider subjektets dannelsesprosess «med en ekstra dimensjon av praktiske relasjoner til verden». (Honneth, 2008, s.49)

Når Hegel nå kommer tilbake til ideen om “kampen for anerkjennelse” bygger han først denne teorien på en kritikk av Hobbes som forstår kontraktinngåelser som noe som alltid må pålegges eksternt og av Kants moralske postulat. Hegel forutsetter at alt menneskelig samliv er avhengig av en grunnleggende gjensidig bekreftelse og videre at alle former for sameksistens er utenkelig uten den samme bekreftelsen. For å forstå dette er det nødvendig å analysere overgangen til «samfunnskontrakten som en praktisk prosess som subjektene fullfører i det øyeblikk de bevisstgjøres sine forutgående anerkjennelsesrelasjoner og hever dem opp til et intersubjektivt og felles rettsforhold». (Honneth, 2008, s.52) Hegel gir en alternativ beskrivelse til naturtilstanden som tolker konflikten som en kamp om selvhevdelse

når han beskriver det som en kamp om anerkjennelse. Hegel viser her at han tar utgangspunkt i de ekskluderte subjektene reaksjoner på at deres positive atferdsforventninger ikke blir innfridd og impliserer at subjektene har en normativ forventning om å bli positivt tatt hensyn til. Det ekskluderte subjektets destruktive handling retter seg ikke «mot det negative, mot tingen, men mot den andres viten om seg selv». (Hegel hos Honneth, 2008, s.53)

Det eiendomsbemektigende subjektet forholdt seg opprinnelig kun til sin egen handling, men motpartens aggressive reaksjon gjør at subjektet relaterer handlingen til den sosiale omverden, som også er nektet tilgang til gjenstanden. Dette perspektivet innebærer en forståelse av den sosiale betydningen konflikten kan få når begge partene blir klar over sin avhengighet av den andre. Når partene har bekreftet motpartens situasjonsdefinisjon av handlingen har de anerkjent hverandre gjensidig, utelukkende med bakgrunn i de respektive bakenforliggende meningene som handlingen inneholder. Når det opprinnelig ekskluderte subjektet har oppnådd en intersubjektiv viten om seg selv, gjennom å bli bevisst sin motpart, kan det være rimelig å anta at den andre part, som ikke har fått sin forståelse av situasjonen intersubjektivt bifalt, blir frarøvet nettopp en slik viten. Det angrepne subjektet kan bare gjenvinne en intersubjektivt bekreftet forståelse av seg selv gjennom å ta sikte på «ikke lenger å skape sin eksistens, men sin viten om seg selv, det vil si å bli anerkjent». (Hegel hos Honneth, 2008, s.55)

«Hegel hevder at kun gjennom en kamp på liv og død kan subjektene oppnå en «viten om viljen» som i prinsippet omfatter motparten som en person med rettigheter». (Honneth, 2008, s.56) Honneth er opptatt hvordan erfaringen med døden kommer opp i denne sammenheng, hvorfor skal den ene eller andres død føre til anerkjennelse av individuelle rettigheter? Honneth ser en mulig tolkning i at når subjektene lærer å forstå hverandre som sårbare vesener så kan det skape en bevissthet om et eksistensielt fellesskap.

«I den gjensidige erkjennelsen av hverandres dødlighet oppdager de stridende subjektene at de i utgangspunktet allerede er anerkjent i sine grunnleggende rettigheter og at de dermed allerede implisitt har skapt det sosiale grunnlaget for et intersubjektivt bindende rettsforhold». (Honneth, 2008, s.57)

Honneth mener at henvisningen til døden allikevel virker unødvendig, idet det er den moralske motstanden som er avgjørende når interaksjonspartneren fremlegger de samme normative forventninger til det angrepne subjektet som den selv har blitt møtt med. Slik kan den moralsk sårbare interaksjonspartneren gjenkjennes og bli bekreftet gjennom normative anerkjennelsesbetingelser, som kan resultere i bindende rettsforhold. Hegel avslutter kapitlet

om den subjektive åndens dannelsesprosess når han har vist hvordan den individuelle viljens inntreden i den samfunnmessige virkeligheten gjør det mulig å forstå seg selv som en person med rettigheter og dermed delta i den allmenne sfæren hvor samfunnet kan reproducere seg.

1.6 Anerkjennelsens dannende bevegelse

«Hegel oppfatter samfunnets «åndelige virksomhet» eller den «allmenne viljen» som et overgripende medium som bare kan reproducere seg gjennom den intersubjektive praksisen av gjensidig anerkjennelse.» (Honneth, 2008, s.58)

Honneth forklarer at Hegel «tar et avgjørende skritt ut av denne temmelig statiske modellen» (Honneth, 2008, s.58) når han ser kampen om anerkjennelse som konstituerende for enhver dannelsesprosess. Denne kampen innehar også nyskapende elementer i det den inneholder en normativ tvang som utvikler rettsforholdene og derigjennom endrer samfunnets indre utforming. For å finne frem til felles løsninger på samfunnsoppgavene er det nødvendig at samfunnsmedlemmene respekterer hverandres legitime krav og kan forholde seg relativt konfliktfritt til hverandre. Honneth viser til at «Hegel er av den mening at dannelsen av de samfunnmessige institusjonene må begynne med en rettslig allmenngjøring av mennesket som et nytende og arbeidende vesen. Når arbeidet løsrives fra den direkte behovstilferdsstillesen endres begjæret til behovskrav som individet nå har en legitim rett til å forvente at blir innfridd. «Enhver sørger for at mange andre blir tilfredsstilt, og den enkeltes ulike spesialbehov blir tilfredsstilt gjennom arbeidet til en rekke andre». (Hegel hos Honneth, 2008, s.60) Den rettslige anerkjennelsen må konkretiseres hvis subjektene skal kunne bytte en del av sin legitime formue mot et tilsvarende produkt de selv har valgt. Det er nødvendig med en gjensidig anerkjennelse av eiendomsretten til den verdien som er skapt gjennom eget arbeid, Hegel betrakter byttet som en gjensidig handling blant rettspersoner og «bytteverdien representerer i følge ham den åndlige legemliggjøringen av overenstemmelsen mellom de deltagende subjektene. Det allmenne er verdien, den sanselige bevegelsen er byttet.» (Honneth, 2008, s.60) Hegel forstår fortsatt disse virkelighetsrelasjonene som innordnet det rettslige anerkjennelsesforholdet. Honneth forklarer at når Hegel innfører «kontrakten» så forlater han sfæren av umiddelbar anerkjennelse, med kontrakten inntreer en refleksiv form av en språklig formidlet viten. «Det dreier seg om bytte av erklæringer, og ikke lenger av ting; men kontrakten er nå saken selv. For begge parter gjelder den andres vilje som sådan. Viljen er vendt tilbake til sitt begrep». (Hegel hos Honneth, 2008, s.61)

Det er alltid en fare for at kontrakten brytes derfor må samfunnet innføre rettsforhold som legger legitime tvangsmidler til grunn for å kunne innfri de kontraktsmessige forpliktelsene i etterkant. Den status subjektet har som rettsperson hviler på de forpliktende anerkjennelsesreglene som ligger til grunn for en kontraktsinngåelse. Bruken av tvang kan i siste instans forhindre at individet faller ut av samfunnets interaksjonssammenheng. Den rettslige tvangen mot den som bryter kontrakten er det som motiverer Hegel «til å postulere en kamp om anerkjennelse også på rettsforholdets nivå». (Honneth, 2008, s.62)

1,7 Rettens anerkjennende potensial

Honneth forklarer at Hegel nå må bestemme at bruken av rettslig tvang utløser «en følelse av ringeakt i det berørte subjektet». (Honneth, 2008, s.62) Hegel hevder at enhver som opplever seg som et rettssubjekt med legitime krav, vil erfare den rettslige tvangen som en krenkelse av den egne personligheten og reagere med opprørthet på samfunnets tvangstiltak. Honneth forklarer at Hegel anser det som unødvendig å tilbakeføre forbrytelsen til andre motiver enn den sosiale ringeakten.

«Forbrytelsens indre kilde er rettens tvang. Nød osv. er utvendige årsaker som tilhører de dyriske behovene, men forbrytelsen som sådan dreier seg om personen som sådan og dens viten om seg selv, for forbryteren er intelligens. Hans indre rettferdiggjøring er tvangen (dvs. at han setter sin indre vilje opp mot makten) til å gjøre seg gjeldende til å bli anerkjent. Han vil være noe (som Herostratos), skjønt ikke egentlig berømt, men en som har fulgt sin vilje i strid med den allmenne viljen». (Hegel hos Honneth, 2008, s.62)

Etter Hegels anerkjennelsesteoretiske tolkningen av forbrytelsen kan forbrytelsen tilskrives «en målrettet handling som har til hensikt å krenke den «allmenne anerkjennelsen». (Honneth, 2008, s.62) Bak denne provoserende handlingen ligger kravet om anerkjennelse av den delen av personligheten som ligger til grunn for den autonome makten «over midlene til reproduksjon av det egne livet». (Honneth, 2008, s.63) Sett på denne bakgrunn kan kravet om rettslig anerkjennelse tolkes som et sosialiseringsskritt ettersom enhver, med bakgrunn i en situasjon preget av like rettigheter og plikter, kan forstå seg selv som en autonom rettsperson og hevde sine individuelle målsettinger. Hegel «knytter erfaringen av ringeakt for det individuelt særegne til forutsetningen for bruk av rettslig tvang». (Honneth, 2008, s.63) For

at provokasjonen skal kunne fungere som en moralsk katalysator må det konkrete innholdet utdifferensieres og vurderes ut fra de normative forventningene som det ringeaktede subjektet forsøker å legge frem for samfunnet. Honneth ønsker å undersøke nærmere hvordan anerkjennelseskampen påvirker den samfunnsmessige virkeligheten, han ønsker videre å løse de problemene som er knyttet til Hegels tese om «forbryterens indre kilde». (Hegel hos Honneth, 2008, s.64)

Det løftebrytende subjektet erfarer en spesiell ringeakt når “den individuelle viljen” forblir uten sosial anerkjennelse under de rådende institusjonaliserte rettsnormene. Retten håndheves på en så abstrakt måte at det ikke blir tatt høyde for de kontekstspesifikke individuelle motivene, og den falske formalismen i normanvendelsen ser bort fra de spesielle omstendighetene som ligger i den konkrete situasjonen. En mulig løsning på denne situasjonen er å møte provokasjonen ved å bruke en mer kontekstfølsom måte i anvendelsen av rettsnormene. En annen mulig tolkning er å se situasjonen i lys av at det ikke er en feilaktig formalisme som ligger i normanvendelsen, «men om innholdet i selve rettsnormene». (Honneth, 2008, s.64) Hvis dette er tilfelle må det reageres «med å utvide rettsnormene med dimensjonen av konkret sjanselighet». (Honneth, 2008, s.64) Honneth forklarer at samtidig som Hegel «forsøker å tolke forbryterens handling som et radikalt krav om rettslig anerkjennelse» (Honneth, 2008, s.66) integrerer han ikke kravet i rettsforholdenes rammer. Hegel forstår kampen om anerkjennelse som en drivkraft bak dannelsesprosessen, men bak de moralske kravene som frembringes gjennom et normativt press finner han ikke noen adekvat form for hvordan rettsforholdene kan utvikles med utgangspunkt i disse kravene.

Honneth forklarer videre at Hegel hevder det er staten som representerer folkets ånd og det er gjennom statens sedlige forhold at den individuelle viljen blir anerkjent. I rettens forhold til gjensidig anerkjennelse skal enhver person bli respektert som bærer av de samme kravene og retten kan derfor ikke imøtegå det enkelte individets særegne situasjon. Den individualiserte formen for anerkjennelse overskrider den rent kognitive erkjennelsen fordi den forutsetter en erfaring av den andres liv, og kan derfor støttes av en følelse av sosial delaktighet som er virksom på et emosjonelt nivå. Honneth reflekterer over hvorfor Hegel «ikke klarer å innfri forbryterens implisitte krav innenfor rettssystemet». (Honneth, 2008, s.66) Han hevder at Hegel kunne konkretisert rettsforholdet teoretisk; ved å mildne formalismen kunne Hegel erkjent et nytt sosialt rettsinnhold som gjennom å være mer kontekstfølsomt kunne ta sterkere hensyn til den enkeltes særegne livshistorie. Honneth avslutter denne refleksjonen ved å si at

han tror Hegel ønsket å løse dette problemet et annet sted i undersøkelsen. (Honneth, 2008, s.66)

1,8 Honneths sedlige anerkjennelsesteori

Honneth undersøker Hegels utvikling av det anerkjennelsesteoretiske begrepet om sedlighet. Honneth finner at dette begrepet «har som premiss at den sosiale integrasjonen i et politisk fellesskap bare kan lykkes fullt ut i den grad den imøtekommes av samfunnsmedlemmenes kulturelle, vanemessige omgang med hverandre». (Honneth, 2008, s.68) Honneths vurdering er at begrepet om anerkjennelse gir en god beskrivelse av de sedlige forholdene som ligger til grunn for den sosialiseringen som er «tilpasset kommunikasjonsforholdenes normative egenskaper». (Honneth, 2008, s.68) Han presiserer at anerkjennelsesbegrepet kan gjøre det mulig å skille mellom de forskjellige mønstrene av aktelse som ligger nedfelt i de sosiale interaksjonene. Honneth takker Hegel for denne utformingen av begrepet, men han forteller videre at Hegel i *Realphilosophie* bruker «helt andre grunnbegreper i sin egen sedlighetsteori». (Honneth, 2008, s.68) Her fremstiller Hegel ikke lenger sedlighetens sfære som en beskrivelse av samfunnsmedlemmenes interaksjonsforhold, men som en beskrivelse av deres forhold til en overordnet stat. Hegel forklarer nå etableringen av staten «ut fra karismatiske lederpersonligheters voldsmakt». (Honneth, 2008, s.69) Hegel ser helt bort fra alle de tidligere anerkjennelsesteoretiske bestemmelsene når han forklarer at staten «skal være den institusjonelle representanten for åndens subjektivitet». (Honneth, 2008, s.70)

Sedlighet representerer for Hegel nå en gestalt av ånden som videreutvikler seg selv, samtidig beskriver han også de sterke interaksjonsforholdene mellom subjektene som ligger til grunn for de ulike dannelsesprosessene. Han fremstiller videre oppbyggingen “av den sosiale verden som en sedlig læringsprosess som gjennom ulike stadier av kamp leder til stadig mer krevende gjensidige anerkjennelsesforhold”. (Honneth, 2008 s.71) Honneth savner en videreføring av denne tankegangen hos Hegel og sier at da ville han oppdaget “den formen for sosial interaksjon hvor enhver person kan regne med en følelse av solidarisk anerkjennelse av sin individuelle særegenhet.” (Honneth, 2008, s.71) Honneth skriver; ”Både den “individuelle viljens” skjebne (som Hegel henviser til i tolkningen av “forbrytelsen”) og utsiktene til visjonen om “et virkelig fritt fellesskap” (som tross alt dannet utgangspunktet for skriftene fra Jena-perioden) forblir derfor uavklarte til siste side av «*Realphilosophie*». (Honneth, 2008, s.72)

1,9 **Menneskeslektens sedlige dannelsesprosess**

Honneth forklarer at når den unge Hegel i Jena-skriftene fulgte et nærmest materialistisk program i sin teoriutvikling lå han langt forut for sin tid. At Hegels tidlige anerkjennelsesteori forble et fragment anser Honneth at ikke representerer noen hindring for å “aktualisere dens systematiske innhold”. (Honneth, 2008, s.75) Når Honneth beskriver de metafysiske premissene som Hegel knyttet sin tankegangen opp mot, forklarer han videre at dette er tankegods som det er vanskelig å forene med dagens teoretiske tenkning. Honneth forteller at han ønsker å bruke Hegels opprinnelige modell «for en kamp om anerkjennelse» «innenfor rammen av en normativ samfunnsteori». (Honneth, 2008, s.76)

Honneth viser til de tre anerkjennelsesforholdene Hegel beskriver, kjærlighet, rett og sedlighet og hvordan dette, for Hegel, danner forutsetningen for en kategorial ramme «som skal forklare sedlighetens dannelsesprosess som en serie av intersubjektive sosiale forhold.» (Honneth, 2008, s.77) Honneth vil kontrollere dette teoretiske forslaget «gjennom en empirisk kontrollert anerkjennelsesfenomenologi». (Honneth, 2008, s.77) Honneth vil undersøke Hegels teorimodell «innenfor den postmetafysiske tenkningens betingelser.» (Honneth, 2008, s.78) og han bruker Georg Herbert Meads sosialfilosofiske teori for å oversette Hegels intersubjektivitetsteori til et postmetafysisk teor

2 VITENSKAPELIGGJØRINGEN

2,1 **Erfaringen av gjensidig anerkjennelse**

«Mead forstår samfunnets moralske utvikling slik Hegel forstår dannelsen av den “felles viljen”, nemlig som en gradvis utvikling av den rettslige anerkjennelsens innhold.

Begge er enige i at individualitetens potensial forløses historisk gjennom en tilvekst i de rettslig garanterte frihetene». (Honneth, 2008, s.93)

Honneth hevder at George Herbert Meads sosialteori går langt i å legge naturalistiske premisser i teorien om at det er i erfaringen av den gjensidige anerkjennelsen at subjektens identitet utvikles. Honneth forklarer at han anser Meads tanker som meget godt egnet «til å rekonstruere den unge Hegels intersubjektivitetsteoretiske intensjoner innenfor en postmetafysisk teoriramme.» (Honneth, 2008, s.79) Som Hegel bruker også Mead kampen om

anerkjennelse som utgangspunkt når han utvikler en teori som skal forklare samfunnets moralske utvikling.

Honneth forklarer at Mead beskriver betingelsene for fremveksten av menneskelig selvbevissthet når han beskriver lydelige uttrykk som fornemmes gjennom egne ører som ytre stimuli, og slik reagerer subjektet på sitt eget lyduttrykk, og den reaksjonen som utløses hos subjektet er den samme reaksjon som hos adressaten. Dette har betydning for «betingelsene for fremveksten av menneskelig selvbevissthet». (Honneth, 2008, s.82) Selvbevisstheten er en forutsetning for å bli bevisst de egne handlingenes påvirkning på omgivelsene og den egne evnen til å oppfatte motpartens perspektiv. Denne evnen til å erkjenne motpartens perspektiv er forutsetningen for å oppnå en bevissthet om seg selv og å kunne gjøre seg selv til objekt.

Honneth beskriver hvordan Mead forklarer formingen av selvet som en utviklingsprosess, en prosess hvor subjektet gjennomgår en stadig utvikling under sin praktiske omgang med den eksterne omverdenen. Mead hevder at selverkjennelsen er et sekundært fenomen som avledes av den opprinnelige forståelsen av den sosiale betydningen av egne handlinger. De stadige kommunikative handlingene og meningsutvekslingene mellom subjektene medfører at den tilegnede kunnskapen ikke vil bli statisk, subjektene bearbeiding av miljøet fører til at den erhvervede kunnskapen vil være i stadig utvikling. Forståelsen av betydningen av egne handlinger er nødvendig for at subjektet skal oppnå en bevissthet om seg selv, denne bevisstheten kan bare oppnås ved at subjektet kan gjøre seg selv til objekt.

Selvobjektivering får også en normativ dimensjon etter hvert som subjektet lærer å betrakte seg selv utfra interaksjonspartnerens normative målestokk.

2,2 Individets identitetsutvikling

Honneth forklarer at han ser to hovedårsaker til at Meads sosialteori egner seg til en postmetafysisk rekonstruering av unge Hegels subjektivitetsteori. For det første anser Honneth at Mead går langt i å forklare at det er i erfaringen av gjensidig anerkjennelse at subjektene utvikler sin identitet. Videre viser han at Mead bygger en teoretisk konstruksjon som kan forklare samfunnets moralske utvikling med utgangspunkt i kampen om anerkjennelse.

Foreldrene som den «signifikante andre» internaliserer den «moralske stemmen», som har en konstituerende rolle for subjektets identitetskonstruksjon. Etter hvert tar barnet del i stadig større moralske fellesskap, dette utvidede fellesskapet omtaler Mead som den «generaliserte

andre». Når subjektet har overtatt samfunnets «moralske stemme» og konstituert «meget», vil subjektet søke anerkjennelse innenfor sosiale fellesskap. Når en slik sosial anerkjennelse er erhvervet kan dette gi rett til å stille individuelle krav. Bekreftelsen av individet som et individ med sin særegne livshistorie er imidlertid ingen garanti for å bli anerkjent som rettsperson.

2,3 Selvets identitetsutvikling

«Meg» representerer den andres bilde av meg, «meget» er kun virksomt idet handlingen utføres, «meg» er aldri tilbakeskuende, men kun tilstede i nuet og allerede forgangen. «Jeget» utgjør den kreative vurderingen av handlingsproblemene, men «jeg» blir ikke gjenstand for oppmerksomhet fra subjektet. Mead sonderer mellom «jeg» og «meg», «som den ukontrollerbare kilden til alle mine aktuelle handlinger.» (Honneth, 2008, s.82) «Jeg» forholder seg tilbakeskuende og kommenterende til handlinger som er bevisste i «meg».

Sammen med «meget» viser Mead altså til «jeget», som er det andre aspektet ved selvet. «Jeget» representerer den kreative og spontane delen av selvet. Når «jeget» opplever den «generaliserte andres» holdninger som begrensende vil «jeget» kunne kreve økt autonomi og individuell selvrealisering, da vil individet strebe etter en utvidet «generaliserte andre». Honneth forklarer at Mead betrakter relasjonen mellom «meg» og «jeg» hos det enkelte subjekt som forholdet imellom samtalepartnere. Personens «jeg» eksisterer ikke som objekt, men har nærmest karakter av en samtale mellom erfaring og symboler som opptrer i bevisstheten. Det er «meg» som er den faktisk virksomme i den sosiale omgangen. Et objektivt «meg» rommer et fiktivt «jeg» «som aldri får øye på seg selv». (Honneth, 2008, s.83) Det er gjennom påvisningen av disse indre reaksjonsprosessene at Mead undersøker menneskets identitetsutvikling.

Mead hevder at et subjekt bare kan oppnå bevissthet om seg selv ved å bli i stand til å se sine egne handlinger gjennom den annens perspektiv. Det er her Honneth ser den første naturalistiske begrunnelsen av Hegels anerkjennelseslære. Mead forklarer at det er nødvendig for individet å erfare interaksjonspartnerens reaksjoner for å kunne la seg påvirke og slik forstå egne reaksjoner. Mead hevder videre at det er en forutsetning å kunne forstå andre for å utvikle en selvbevissthet, han beskriver det som en overføring av sosiale objekter til det han kaller indre erfaring, og gjennom dette kan jeg-identiteten bli brakt under kontroll.

Honneth forklarer at Hegel i liten grad forholder seg til de kognitive sidene av interaksjonsforholdene mellom subjektene, det han er interessert i er «de intersubjektive betingelsene for menneskets praktiske selvforhold.» (Honneth, 2008 s.84) I undersøkelsen av Meads teori viser Honneth hvordan Mead beskriver et konsolidert «meg» når han forklarer at i møtet med en interaksjonspartner vil dette «meg» stille normative forventninger og ikke kognitive atfredskrav. Mead beskriver videre hvordan barnet kan ha en moralsk vurdering av egen atferd ved å reagere på egne handlinger gjennom foreldrenes ord, «slik barnet husker dem.» (Honneth, 2008, s.84) Da henvender subjektet seg til et «meg» som representerer «en moralsk instans» og ikke «en nøytral instans for kognitiv problemløsning». (Honneth, 2008, s.83) Det intersubjektive forholdet som oppstår når subjektet overtar den «generaliserte andres» sosiale normer er en relasjon som utvikles og preges gjennom behovet for anerkjennelse. Når det subjektet setter seg inn i interaksjonspartnerens normative perspektiv kan subjektet overta dennes moralske verdier og deretter anvende dem på det praktiske forholdet til seg selv.

Honneth forklarer at Mead erkjenner at den gjensidige anerkjennelsen som oppstår når man forstår seg selv utfra den «generaliserte andres» perspektiv, også kan være en rettspersons forståelse. De sosiale normene som regulerer fellesskapets samarbeid inkluderer ikke bare forpliktelser, men også kunnskap om de rettigheter man legitimt kan regne med å få respekt for. I hvilken grad et subjekt har oppnådd en posisjon hvor det er legitimt å forstå seg selv som et anerkjent medlem av et sosialt fellesskap, kan reflekteres i hvilke innrømmelser av rettigheter subjektet tilkjenner seg med. Det er gjennom erfaringen av anerkjennelse at individet oppnår det Mead kaller verdighet, dette korresponderer med graden av trygghet individet har med hensyn til den sosiale verdien av sin identitet. Når individet føler seg «anerkjent som en bestemt type person av fellesskapets medlemmer» (Honneth, 2008, s.87) oppnår individet selvrespekt. Selv om graden av selvrespekt er individualisert og avhenger av graden av den bekreftelsen individet oppnår for sine egenskaper og ferdigheter, hevder Mead at de rettigheter individet oppnår som bekreftet medlem av fellesskapet samtidig utgjør et «svært allment grunnlag for selvrespekt». (Honneth, 2008, s.88)

Honneth forklarer at Meads konsept om den «generaliserte andre» er en saklig fordypning av det anerkjennelsesforholdet som Hegel innfører som det andre nivået i sin utviklingsmodell og sammenfatter i det overordnede begrepet «rett». (Honneth, 2008, s.88) Når den «generaliserte andres» normative perspektiver opprettholdes av interaksjonspartnerne skjer dette gjennom en gjensidig viten om hvilke rettigheter og forpliktelser som partnerne

forventes å forholde seg til. Også som bærer av individuelle krav om rettigheter vil det subjektet som betraktes som en moralsk tilregnelig aktør kunne forvente respekt for sine rettighetskrav. De rettslige anerkjennelsesforholdene uttrykker ingen respekt for de individuelle forskjellene mellom borgerne med deres individuelle livshistorie, både Hegel og Mead anser begge at dette er en ufullkommen side ved de anerkjennende rettsforholdene.

Når Mead inkluderer “jegets” kreative potensial i sin analyse av identitetsdannelsen så overskrider han den referanserammen han deler med Hegel. Honneth forklarer hvordan subjektets moralske dannelsesprosess ikke bare behandler den normative atferdskontrollen, men også må “inkludere de kreative avvikene som karakteriserer våre vanlige reaksjoner på sosiale forpliktelser i hverdagens handlinger: “Jeget” står overfor “meget””. (Honneth, 2008, s.89) “Jegets” reaksjon på fellesskapets organiserte holdning er med på å forandre den. “Meget” rommer kontrollen, slik at subjektets atferd er i tråd med de sosiale normene, “jegets” aktivitet rommer de indre impulsene av praktisk spontanitet som utfordrer disse normene. “Jeget” “betegner den plutselige erfaringen av indre impulser som presser seg på,” (Honneth, 2008, s.90) Honneth forklarer videre; “Men hverken selverkjennelsens “jeg” eller den praktiske identitetsdannelsens “jeg” er en instans som vi kan ha umiddelbar forståelse av.” (Honneth, 2008, s.89) Mead kaller denne instansen for et reservoar av psykiske energier som gir ubrukte identitetsmuligheter. Det Honneth utforsker i denne sammenheng er den moralske identitetsdannelsen, og han forklarer at det oppstår en friksjon mellom “jeg” og “meg” og at det i følge Mead er “grunnriset i denne konflikten som skal forklare både individets og samfunnets moralske utvikling.” (Honneth, 2008, s.90) “Meget” rommer de konvensjonelle normene som “jeget” med sin sosiale impulsivitet og kreativitet vil forsøke å utvide for å arbeide for nye former for sosial anerkjennelse “i det egne “jegets” interesse”. (Honneth, 2008, s.90)

2,4 Normenes endringsprosesser

Hvis subjektet skal virkeliggjøre “jegets” krav og betviler de intersubjektivt gyldige normene, må det eksisterende fellesskapets “generaliserte andre” erstattes med et fremtidig fellesskap “generaliserte andre”, hvor de individuelle kravene eventuelt kan finne tilslutning. Det praktiske målet er større handlefrihet og en utvidet anerkjennelse av rettigheter.

«Man vender seg bort fra rigide konvensjoner som ikke lenger gir mening i et samfunn hvor rettighetene skal anerkjennes i offentligheten, og appellerer til andre konvensjoner under den forutsetning at det finnes en organisert gruppe av andre mennesker som reagerer på appellen, også når appellen er rettet til etterkommerne». (Mead hos Honneth, 2008 s.91)

«Subjektet kan bare «hevde seg selv», det vil si forsvare «jegets» krav overfor den sosiale omverdenen, hvis det identifiserer seg med et utvidet rettsfellesskap i stedet for den eksisterende fellesviljen. Til tross for det moralske bruddet med fellesskapet, sikrer dette ideelle «meget» den intersubjektive anerkjennelsen som er nødvendig for å opprettholde en personlig identitet.» (Honneth, 2008, s.91)

«Jeget» med sin spontanitet vil stadig utfordre de etablerte anerkjennelsesforholdene, mengden av moralske avvik legger et nett av alternative normative idealer, i følge Mead skaper dette «bevegelse i den samfunnsmessige utviklingsprosessen». (Honneth, 2008, s.92) og er den måten samfunnet videreutvikler seg på.

Her finner Honneth den «teoretiske nøkkelen til å forstå Meads teori om samfunnsutviklingen,» (Honneth, 2008, s.92) Det er også her Honneth finner det sosialpsykologiske grunnlaget for Hegels idè om en kamp om anerkjennelse. Når samfunnsutviklingen preges av en stadig utvidelse av anerkjennelsesforholdene, gjennom «jegets» vedvarende press, forklarer Honneth nærmere at det er når Mead sammenfatter mengden av moralske avvik til en historisk kraft, at han skaper den systematiske forbindelsen Honneth søker. I hver historisk epoke oppstår et system av normative krav som tvinger samfunnsutviklingen til å tilpasse seg den vedvarende individualiseringsprosessen. «Jegets» krav forsvares gjennom et fellesskap som utvider friheten og det oppstår et utviklingsmønster som Mead forklarer med at det beveger «seg i retning av en «frigjøring av individualiteteten». (Honneth, 2008, s.92) Mead hevder at de endringene den individuelle frigjøringen skaper er det som muliggjør forbedringer av samfunnet.

2,5 Den gjensidige anerkjennelsen

Honneth ser forbindelser mellom Meads forståelse av samfunnets moralske utvikling og Hegels forståelse av dannelsen av den «felles viljen», «nemlig som en gadvis utvidelse av den rettslige anerkjennelsens innhold». (Honneth, 2008, s.93) Hegel og Mead er enige om at

individualitetens potensial forløses historisk gjennom en tilvekst i de rettslig garanterte frihetene. «Den historiske frigjøringen av individualiteten arter seg derfor for begge som en langtrukken kamp om anerkjennelse.» (Honneth, 2008, s.93) Honneth viser til at Mead allikevel ikke skiller klart nok «mellom allmengjøringen av sosiale normer og utvidelsen av individuelle frihetsrettigheter», (Honneth, 2008, s.94) og han hevder at dette er årsaken til at Meads konsept for det samfunnsmessige rettsforholdet får en begrenset verdi.

Honneth ser mangler i Meads analyse av hvilken form den gjensidige anerkjennelsen må ha når det dreier seg om bekreftelse av den enkeltes individuelle særegenhet. Meads løsning knytter selvrealiseringen til sosialt nyttig arbeid. Honneth påpeker at hvis betingelsene for subjektets selvrespekt ligger i å oppfylle sin funksjon innenfor den samfunnsmessige arbeidsdelingen på en «god» måte, kan individet bare «respektere seg selv fullt ut hvis det kan identifisere sitt positive bidrag til reproduksjonen av fellesskapet innenfor den objektive arbeidsdelingen.» (Honneth, 2008, s.97) Den funksjonelle arbeidsdelingen er ikke et verdinøytralt system og individet kan heller ikke objektivt vurdere sitt spesielle bidrag til fellesskapet. Den teoretiske løsningen som Mead gir av problemet med sedlig integrasjon i moderne samfunn, rammer ikke inn vurderingen av hvordan «de ulike arbeidsdelte funksjonene forutsetter et fellesskaps overgripende målsettinger.» (Honneth, 2008, s.99)

Hegel bruker begrepet sedlighet som betegnelse på de intersubjektive forholdene som rommer en form for sosial relasjon «som oppstår når kjærligheten under kognitivt press fra retten er blitt foredlet til universell solidaritet blant fellesskapets medlemmer.» (Honneth, 2008, s.99) Honneth hevder at Hegels formale konsept for sedlighet er den mest krevende formen for gjensidig anerkjennelse. Han viser til at Hegel ikke gir noen forklaring på «hvorfor individene skal ha gjensidige følelser av solidaritet og respekt for hverandre.» (Honneth, 2008, s.99) Honneth mener at det er nødvendig å erfare de samme risikoer og trusler for å bli bundet sammen i felles forestillinger om et vellykket liv. Honneth sier; «Ved hjelp av Meads sosialpsykologi har vi gitt Hegels teori om en «kamp om anerkjennelse» en materialistisk vending.» (Honneth, 2008, s.101)

2,6 Anerkjennelse og ringeakt

Honneth viser at det eksisterer tre negative ekvivalenter som hver er tilknyttet en anerkjennelsesform. Hvis det finnes tre forskjellige anerkjennelsesformer som er

konstituerende for opprettelsen av et praktisk selvforhold, så eksisterer det tre tilsvarende motsetninger som manifesterer seg i ulike former for sosial ringeakt. De tre ekvivalente ringeaktserfaringene Honneth viser til er å bli utsatt for vold, å bli fratatt rettigheter eller bli utsatt for sosial nedverdiggelse. Erfaringen av sosial ringeakt som krenkelse og fornedrelse kan i følge Honneth fungere som motivasjonsgrunnlag for en kamp om anerkjennelse. Denne antakelsen medfører nødvendigvis at hver av de tre anerkjennelsesformene har et strukturelt nedfelt samfunnsmessig endringspotensial, ved at subjektene kan utøve et sosialt krav om en utvidet form for anerkjennelse.

Honneth savner både hos Hegel og Mead en systematisk drøfting av den sosiale erfaringen av å ikke være anerkjent og han vil undersøke nærmere de «ulike former for fornedrelse og krenkelse. Anerkjennelsestypologien blir her relevant fordi vi må skille mellom de ulike formene for ringeakt ut i fra hvilket nivå av intersubjektivt etablerte selvforhold de krenker eller ødelegger». (Honneth, 2008, s.103)

Honneth finner både hos Hegel og Mead «en sonndring mellom tre former for gjensidig anerkjennelse,» (Honneth, 2008, s.103), den emosjonelle hengivenheten i primærrelasjonene, den rettslige anerkjennelsen i rettsforholdet, og til slutt den solidariske tilslutningen i et verdifelleskap. Begge tenkerne hevder at hvert nivå øker individets subjektive autonomi og positive selvforhold gjennom den gjensidige respekten. Honneth finner støtte også hos andre teoretikere når han vil «dele inn samfunnslivet i tre interaksjonssfærer.» (Honneth, 2008, s.103) Honneth vil dele de tre relasjonsmønstrene i tre typer for å se om anerkjennelsesformene kan utskilles som selvstendige.

3 DE GJENSIDIGE ANERKJENNELSESFORHOLDENE

3.1 **Kjærlighetens gjensidige anerkjennelse**

Kjærlighetsforholdet består av sterke følelsesmessige relasjoner mellom få mennesker. Det som anerkjennes affektivt gjennom kjærlighetsrelasjonen er den gjensidige avhengigheten subjektene har av hverandre som behovsvesener. Gjennom denne erfaringen oppnår subjektene en bevisshet om at de er avhengige av å anerkjenne andres behov for selv å oppnå anerkjennelse av egne behov.

Honneth beskriver kjærlighetsrelasjonen som nøytral og vidtfavnende, han forklarer dette nærmere ved å vise til at kjærlighetsforholdet består av alle følelsesmessige bindinger i subjektene primærrelasjoner, i forholdet mellom foreldre og barn, erotiske kjærlighetsforhold og vennsforhold. Når Honneth skal forklare kjærlighetsforholdet ut fra en vitenskapelig forståelsesramme tar han først utgangspunkt i Hegels formulering «det å være seg selv i en fremmed». (Honneth, 2008, s.104). Honneth ønsker allikevel å gi en dypere forklaring på kjærlighetens vesen for å kunne gi en nødvendig beskrivelse av kjærlighetens fundamentale viktighet i utviklingen av en sunn personlighet, som han hevder er nødvendig for å kunne gå inn i gjensidige anerkjennelsesforhold.

Det er grunn til å anta at Honneth har objektrelasjonsteorien i tankene når han bruker begrepet «anerkjennelsens medium» om den første av de tre anerkjennelsesformene.

Objektrelasjonsteorien analyserer kjærligheten mellom mor og barn og konkluderer med at spedbarnet «bidrar aktivt til å etablere en interpersonal nærhet som danner grunnlaget for alle senere former for emosjonell binding.» (Honneth, 2008, s.105) Honneth introduserer psykoanalytikerens Donald W. Winnicotts undersøkelser av utviklingen av den tidlige symbiosen mellom mor og barn, og han hevder at Winnicott på en vitenskapelig måte anskueliggjør «kjærligheten som en bestemt form for anerkjennelse». (Honneth, 2008, s.106) Honneth finner at Winnicott gir en god innsikt i kjærlighetsrelasjonen som en gjensidig anerkjennelsesprosess som «i overraskende stor grad samsvarer med den unge Hegels intuisjoner.» (Honneth, 2008, s.107) Han forklarer at Winnicotts analyser kan innlemmes i Hegel og Meads teoretiske ramme. Winnicott skiller seg fra tradisjonell psykoanalytisk forskning som «isolerer barnet fra enhver tilknytningperson og betrakter det som et uavhengig undersøkelsesobjekt.» (Honneth, 2008 s.107)

Det affektive forholdet mellom mor og barn kjennetegnes av «en sårbar balanse mellom selvstendighet og binding». (Honneth, 2008, s.105) Den omsorgen som mor utviser overfor spedbarnet holder det i live, og det er grunn til å anta at denne fasen av symbiose er begynnelsen på alle menneskers liv. Winnicott hevder at barnet nærmest er smeltet sammen med moren i et symbiotisk avhengighetsforhold. Symbiosen er av en så vesentlig art at barnet ikke er i stand til å sette grenser mellom seg selv og sin omverden. Mor og barn opplever i denne fasen en atferdsenhet, eller en «primær intersubjektivitet». (Honneth, 2008, s.107) Winnicott er opptatt av hva som kjennertegner løsrivelsen fra tilstanden av udifferensiert enhet til en intersubjektiv relasjon. Han hevder at barnets modningsprosess «bare kan løses gjennom det intersubjektive samspillet mellom mor og barn». (Honneth, 2008, s.107)

Winnicott beskriver den symbiotiske enheten som mor og barn trekkes inn i under spedbarnstiden, og videre hvordan de sammen må lære å bli selvstendige personer. Barnets modningsprosess skjer gjennom løsrivelsen fra denne symbiotiske enheten. Winnicott er altså opptatt av begge partenes rolle når han avleser forandringer «i interaksjonens struktur». (Honneth, 2008, s.108)

Winnicott mener at begge interaksjonspartnerne, mor og barn, i barnets første livsfase har vanskelig for å sette grenser mellom seg. Moren lærer å tilpasse sin omsorg etter barnets behov og spedbarnets fullstendige hjelpesløshet gjør den første symbiosen nødvendig, Winnicott bruker kategorien «absolutt avhengighet» om denne fasen. Etter hvert som barnet vokser til vil moren stadig mer frigjøre seg fra symbiosen, fordi hverdagen og andre nære personer også vil kreve hennes tilstedeværelse, dette resulterer i at barnet blir klar over at de egne behov ikke nødvendigvis er de samme som morens. Barnet «lærer å rette sine personlige impulser direkte mot bestemte aspekter ved hennes omsorg». (Honneth, 2008, s.109) I denne fasen skjer det en intellektuell utvikling hos barnet, etter hvert som det kan differensiere kognitivt mellom omverdenen og det egne jeget. Winnicott kaller dette stadiet for «relativ avhengighet», han forklarer at utviklingen på dette stadiet er avgjørende for barnets utvikling av sin evne til senere i livet å kunne inngå bindinger av mer modne former for kjærlighetsrelasjoner. Honneth skriver: «Han viser her hvordan «det å være seg selv i en fremmed», som må forstås som det mest grunnleggende mønsteret for alle mer modne former for kjærlighet, utvikles i forholdet mellom mor og barn». (Honneth, 2008, s.109)

Winnicott viser til de psykiske mekanismene som barnet må tillates å bruke for å kunne bearbeide den nye erfaringen av løsrivelse, når barnet begynner på en prosess hvor det kan «anerkjenne objektet som et vesen med sin egen rett». (Honneth, 2008, s.109) Denne fasen kan medføre at barnet i sin frustrasjon over «allmaktens forvitring» blir aggressiv, primært overfor mor. Winnicott beskriver disse erfaringene under stikkordet «ødeleggelse». Aggressjonen må betraktes som en tidlig løsrivelsesprosess. Hvis denne prosessen håndteres konstruktivt av mor vil barnet akseptere den annens affektive uavhengighet som person, i forvissning om at den felles hengivenheten vil vedvare.

Honneth hevder at i denne prosessen kan Hegels kamp om anerkjennelse brukes som forklaringsmodell. Den gjensidige erfaringen innenfor kjærlighetsforholdet innebærer anerkjennelse gjennom både frigjøring og emosjonell binding til den andre personen. Når barnet har blitt seg bevisst sin avhengighet av den kjærlige hengivenheten fra en uavhengig

person, er det nødvendig for mor å kunne akseptere den uavhengigheten som barnet da utvikler. Mor kan da inngå en relasjon som gir barnet tillit til at dets grunnleggende behov blir tilfredsstilt, først da kan barnet begynne «å utvikle sitt eget personlige liv».(Honneth, 2008, s.113)

For at mor og barn skal kunne oppleve seg som avhengige av hverandres kjærlighet uten å forbli i den symbiotiske enheten, er det viktig å kunne lykkes i den gjensidige grensedragningen. I denne fasen må mor vise barnet at hennes hengivenhet vil vedvare, slik at når barnet er trygg på morens kjærlighet, utvikler det en tillit til seg selv og blir trygg på å være alene. Winnicott hevder «at denne kommunikativt beskyttede ensomheten er det stoffet som «vennskapet er laget av». (Honneth, 2008, s.113) Honneth viser at gjennom Winnicotts metodiske analyse av barnets modningsprosess så fremkommer den «kommunikative strukturen som gjør kjærligheten til et spesielt forhold av gjensidig anerkjennelse». (Honneth, 2008, s.114) Honneth skriver: «Konsentrasjonen omkring den delen av selvet som Mead kalte «jeget», forutsetter dermed en tillit til at den elskede personen opprettholder sin hengivelse også når hun ikke lenger er gjenstand for oppmerksomhet». (Honneth, 2008, s.113)

3,2 Rettsforholdenes anerkjennelse

Honneth hevder at Hegels syn på kjærlighetens gjensidige anerkjennelse utgjør «den strukturelle kjernen i all sedlighet». (Honneth, 2008, s.116) Den gjensidige følelsesmessige avgrensingen som skjer gjennom en sunn symbiotisk binding skaper det grunnlaget som er nødvendig for å kunne oppnå den grad av individuell selvstendighet «som er nødvendig for å delta autonomt i det offentlige liv».(Honneth, 2008, s.116)

For å kunne forstå oss selv som rettspersoner må vi erkjenne hvilke normative forpliktelser vi har overfor andre og samtidig anerkjenne de andre medlemmene av fellesskapet som rettighetsinnehavere. Honneth forklarer at både Hegel og Mead forstår «rettsforholdet som en form for gjensidig anerkjennelse». (Honneth, 2008, s.117)

Honneth hevder videre at den posttradisjonelle rettslige anerkjennelsen har utviklet seg som følge av en historisk prosess. I samfunn underlagt en tradisjonell rettslig anerkjennelse har i prinsippet subjektene kun rettslige rettigheter som følge av den status subjektene har i

bestemte fellesskap. Tradisjonelle samfunn har ennå ikke utdifferensiert et skille mellom - rettslig anerkjennelse og sosial status. Den sosiale rollen subjektet har i et tradisjonelt samfunn preges av ulike fordelinger av rettigheter og byrder.

Når Mead bruker begrepet «rettslig anerkjennelse» betegner han forholdet mellom subjekter hvor det er de sosiale normene «som på en legitim måte fordeler rettigheter og plikter innenfor fellesskapet». (Honneth, 2008, s.118) Som Honneth påpeker, vil rettighetsinnehavere under et slikt regime grunnes på det å være et anerkjent medlem av arbeidsdelte samfunn, hvor den aksepterte sosiale rollen gir subjektet bestemte rettigheter. Honneth viser hvorfor han anser at dette er et svært svakt begrep, når han forklarer et slikt prinsipp ikke samsvarer med de universalistiske prinsippene i en postkonvensjonell moral. Det prinsippet som Mead her legger til grunn angir at det er statusen som et bestemt medlem, av bestemte fellesskap, som utløser subjektets kooperative rettigheter og plikter. Den menneskelige verdigheten går i slike samfunn fullstendig i ett med den sosiale rollen subjektet har.

“Overgangen til moderniteten innebærer nemlig at de postkonvensjonelle grunnprinsippene som allerede er utviklet innenfor filosofien og statsteorien, trenger inn i den gjeldende retten og underkaster den en begrunnelsestvang som er knyttet til ideen om rasjonell enighet om omstridte normer”. (Honneth, 2008, s. 118)

Retten grunner seg på et posttradisjonelt, universalistisk begrunnelsesprinsipp, hvor individene anerkjenner hverandre gjensidig som frie personer, som kan fatte fornuftige moralske beslutninger. De individuelle rettighetene har løsrevet seg fra konkrete rolleforventninger. Ved overgangen til et posttradisjonelt samfunn brytes den nære relasjonen mellom rettslig anerkjennelse og sosial verdsetting, fordi alle samfunnets medlemmer adlyder den samme loven. Det tradisjonelle rettsforholdet erstattes av en likhetsidé hvor det eksisterer ”en rasjonell enighet mellom likeberettigede individer” (Honneth, 2008, s.123) hvor alle oppfattes som moralsk tilregnelige. Under slike rettsforhold ligger det en kognitiv forståelse bak grensene for hvilke følelsesmessige impulser som anses berettiget, dette legges til grunn for graden av individuell sympati, og atferden må styres deretter. Honneth viser til at allerede den unge Hegel hevdet nødvendigheten av en universell respekt som måtte bygges på en kognitiv forståelse, for kun da er det mulig å sette grenser for de rent følelsesmessige impulsene. Det må klargjøres hvordan subjektene under et moderne rettssystem kan anerkjennes som moralsk tilregnelige, samtidig må det også klargjøres hvordan den individuelle atferden kan styres når respekten for individet er løsrevet fra følelser som sympati

og hengivelse. Et annet viktig spørsmål, er på hvilke grunnlag subjektene skal kunne anerkjenne hverandre som moralsk tilregnelige under de betingelser det moderne rettssystemet representerer. En felles moralitet for alle samfunnets medlemmer kan ikke ha et innhold som er fastlagt en gang for alle.

Honneth viser til at det ikke finnes noen empiri som kan bevise eller begrunne en moralsk utvikling, men kun en empirisk begrepsanalyse. Hvis det er grunn til å anta at den rettslige anerkjennelsen i tradisjonsbundne samfunn er bundet opp mot det enkelte individs sosiale verdsetting, vil de enkelte rettigheter og plikter være bundet opp mot hvilken verdi den enkelte sosiale oppgaven har, «og denne sammenhengen går først i oppløsning i den historiske prosessen hvor rettsforholdene blir underlagt en postkonversjonell morals krav». (Honneth, 2008, s.120) Under de postkonvensjonelt moralske forholdene blir det viktig å skille mellom den rettslige anerkjennelsen og den sosiale anerkjennelsen, dette er to ulike former for moralsk anerkjennelse, og må derfor drøftes separat. Honneth beskriver dette nærmere ved å bruke en kantiansk modell over to betydninger av «respekt», hvor det første dreier seg om en universell respekt for «personens viljesfrihet», mens det andre dreier seg om anerkjennelsen av individuelle prestasjoner. «Den rettslige anerkjennelsen av mennesket som person kan derfor ikke graderes, mens verdsettingen av menneskets egenskaper og ferdigheter i det minste impliserer en målestokk» (Honneth, 2008, s.121)

Honneth viser til Hegel som hevder at samfunnsmedlemmene ofte opplever lovene som for abstrakte til å forstå, eller for abstrakt til å kunne ta hensyn til den enkeltes vilje. Gjennom en kamp om anerkjennelse kan derfor de krenkede subjektene få gjennomslag for sine krav ved at lovene blir mer kontekstfølsomme. Historien utvikler seg dermed i retning av en økende sosial utvidelse av rettigheter. Når rettsforholdet utvikles mot at stadig flere grupper oppnår anerkjennelse for sine særegne behov og krav, så utvides også det positive selvforholdet til å gjelde for stadig flere grupper. Denne utvidelsen av selvforholdet omtaler Honneth som selvrespekt. I dagens moderne samfunn kan det observeres en kumulativ utvidelse av de individuelle rettskravene fordi det skjer en gradvis utvidelse av hvilke almenne egenskaper som tilkjennegis med tilstrekkelig verdi. Dette inkluderer stadig nye grupper av befolkningen og skaper forutsetninger som gjør det meget relevant å reflektere over hva det er nødvendig å kreve av de samfunnsmedlemmene som skal delta i en rasjonell viljesdannelse, utover antagelsen om at de er moralsk tilregnelige.

Utviklingen av grunnrettigheter har historisk sett alltid blitt «tilkjempet ved hjelp av argumenter som impliserer et krav om et fullverdig medlemskap i det politiske fellesskapet» (Honneth, 2008, s.125) Det var i kampen for å oppnå anerkjennelsen av likeverdige statsborgerlige rettigheter at det etablerte seg behov for et visst omfang av kulturell dannelse, for den fremtidige voksne personen. Når de politiske deltagerrettighetene ble etablert representerte det «en formell innrømmelse til folkeflertallet» (Honneth, 2008, s.126) Etter hvert som de vestlige land utviklet seg mot velferdsstater så ble likhetskravene her også rettet mot en klasse av sosiale velferdsrettigheter.

Rettsvitenskapene deler ofte rettighetene inn i tre kategorier av subjektive rettigheter; den første kategorien sikter til de såkalte negative rettighetene, disse skal sikre subjektet mot vilkårlige statlige inngrep, den andre kategorien er de positive rettighetene som sikter til retten til å inngå i den offentlige viljesdannelsen, den tredje kategorien er de positive rettighetene som skal sikre at personen kan nyte en rimelig fordeling av goder. «I likhet med de politiske deltagerrettighetene oppsto de sosiale velferdsrettighetene fordi man kjempet frem en utvidet forståelse av hva det vil si å være et «fullverdig» medlem av det politiske fellesskapet». (Honneth, 2008, s.126) Det samme normative prinsipp ligger bak den gradvise utvidelsen av alle de individuelle grunnrettighetene, nemlig virkeliggjøringen av «den moralske ideen om at samfunnsmedlemmenes fornuftsbaserte tilslutning til den etablerte rettsorden er en forutsetning for at de underordner seg den». (Honneth, 2008, s.126)

Når den moderne retten inkluderte et likhetsprinsipp ble også omfanget av rettigheter utvidet og statusen som rettsperson omfattet stadig flere samfunnsmedlemmer. Rettsforholdet universaliseres etterhvert som stadig flere, hittil ekskluderte grupper, «tildeles de samme rettighetene som alle de andre samfunnsmedlemmene har». (Honneth, 2008, s.127) Det er den moralske tilregneligheten som utgjør kjernen i en person som fortjener respekt, og når de individuelle rettighetene i prinsippet tildeles egalitært til alle samfunnsmedlemmene, oppfattes rettighetene som objektive holdepunkter fordi «det er evnen til å foreta autonome vurderinger som som oppnår anerkjennelse». (Honneth, 2008, s. 128) Honneth hevder at det er en begrepsmessig sammenheng mellom rettslig anerkennelse og utviklingen av selvrespekt.

Det er svært vanskelig å påvise mangel på selvrespekt rent empirisk, det kan allikevel observeres grupper som setter i gang en offentlig diskusjon «om unndragelsen av rettigheter i det perspektivet at mangelen på anerkjennelse reduserer mulighetene til å oppnå individuell selvrespekt». (Honneth, 2008, s.130)

3,3 Den posttradisjonelle sosiale verdsettingen

Verdihorizonten i tradisjonelle standsmessige samfunn er hierarkisk organisert, det dannes et hierarki av «verdifulle» personsegenskaper. Subjektene må her oppfylle de atferdsmessige forventningene som er knyttet til deres standsmessige sosiale rolle og samfunnsmedlemmene verdsettes ikke som individuelle subjekter. Individets sosiale ære blir fastsatt utfra deres standstilhørighet eller som medlem av et kollektiv.

«En slik devaluering av den tradisjonelle sedligheten begynner først når den posttradisjonelle filosofien og statsteorien har oppnådd tilstrekkelig kulturell innflytelse til å kunne påvirke statusen til de sosialt integrerende verdioppfatningene». (Honneth, 2008, s.133)

Ved overgangen til det moderne samfunnet endrer det kulturelle klimaet seg og den sosiale verdsettingen av individet «orienterer seg mot de ferdighetene individet har utviklet gjennom sin livshistorie, i stedet for mot kollektive egenskaper». (Honneth, 2008, s.135) Et mer verdipluralistisk samfunn utvikler seg, og med det en mer åpen verdihorizont hvor subjektene kan vurderes utfra den enkeltes personsegenskaper. Det oppstår en felles verdihorizont hvor de symbolsk artikulerte og etiske verdier utgjør samfunnets selvforståelse, en selvforståelse som samsvarer med de samfunnsmessige målene, og som alltid konkretiseres gjennom kulturelle tolkninger. Innenfor denne orienteringsrammen av normative kriterier gis ethvert individ en mulighet til å realisere seg selv innenfor den allmenne verdihorizonten, som tjener som «et overgripende system for verdsetting». (Honneth, 2008, s.135).

Den sosiale verdsettingen i det moderne samfunnet er underlagt en permanent kamp, hvor alle de forskjellige sosiale gruppene «forsøker å øke verdien av de ferdighetene som er knyttet til deres måte å leve på» (Honneth, 2008, s.136) De ulike sosiale konfliktene viser til «de moralske erfaringene av det som oppleves som ubegrunnet underkjennelse». (Honneth, 2009, s.239) Disse kulturelt nyskapende strukturendringsprosessene utkrystaliserer seg først etter langvarige og konfliktfylte kamper. Kampene foregår i stor grad mellom grupper, som ofte ved bruk av symbolsk vold vil forsøke å tilegne seg offentlig oppmerksomhet rundt de egne kravene, krav som betraktes som rettmessige av dem de angår.

For at en sosial bevegelse skal være vellykket er det nødvendig offentlig å konkretisere den kulturelle fortolkningen som forklarer at nettopp de ferdigheter og egenskaper som representerer deres gruppe har blitt oversett. Hegel bruker begrepet befrielse flere steder når

han beskriver overgangen til sedligheten. Hvis en samfunnsgruppe, etter kamp, oppnår anerkjennelse for sin særegenhet, kan muligens nettopp begrepet befrielse gi en god beskrivelse av de følelser som vil oppstå når gruppen har fått gjennomslag sine krav om økt sosial anseelse.

Når samfunnet gir en positiv bekreftelse på ulike realiseringsuttrykk så oppnås det en forsoning av det allmenne og det partikulære, og samfunnsmedlemmene kan oppfatte seg som fullverdige medlemmer av helheten samtidig som deres individualitet blir ivarettatt.

3,4 Den sosialt gjensidige anerkjennelsen

«Den moderne retten representerer et anerkjennesmedium som uttrykker subjektene allmenne egenskaper på en differensierende måte, mens den sosiale verdsettingen krever et sosialt medium som på en allmenn og intersubjektivt forpliktende måte må gi uttrykk for forskjellene i egenskaper mellom subjektene» (Honneth, 2008, s.131)

Kampen for sosial anerkjennelse kan ikke bare utkjempes under krav om kulturell anerkjennelse, det er nødvendig å kreve gjennomføring av «et generelt prinsipp om gjensidig anerkjennelse som normativt avtvinger en utvidelse av de eksisterende anerkjennelsesrelasjonene». (Honneth, 2009, s.241)

Den eksisterende hegemoniske verdistrukturen resulterer i en kulturell verdsettelse, hvor blant annet spesifikke profesjoner fremstilles i et ensidig institusjonalisert evalueringssystem. De etablerte evalueringssystemene kan gi sosiale grupper «erfaringen av underkjennelse av deres faktiske ytelser,». (Honneth, 2009, s.243) Dette medfører at legitime omfordelingskamper utspiller seg, og definisjonskonflikter vil oppstå når krav om utvidelse av den legitimerende institusjonaliserte verdihorizonten blir utfordret. Konflikten oppstår når tilstrekkelig store grupper går sammen «for å overbevise den allmenne offentligheten om den generelle, eksemplariske betydningen av deres sak, og dermed stiller de spørsmål ved den eksisterende statusorden som helhet». (Honneth, 2009, s.243) For at kravet om utvidelse av verdihorizonten skal kunne oppfattes som legitim er det nødvendig å saklig kunne påvise at anerkjennelsesprinsippene «er ukorrekt eller inadekvat anvendt». (Honneth, 2009, s.245)

Subjektene i de moderne samfunnene går gjennom en individualiseringsprosess som resulterer i at stadig fler inkluderes i «kategorien av fullverdig samfunnsmedlemmer». (Honneth, 2009,

s.253) Når anerkjennelsesrelasjonene bekreftes ved en økende sosial intergrasjon, gjennom individualisering eller intergrering, så utvikles den moralske kvaliteten av fremskrittene gjennom en løsrivelse av den rettslige anerkjennelsen fra sosial vedsettelse. Når anerkjennelsesrelasjoner blir satt i forgrunnen, blir tanken at alle subjekter «må ha den samme muligheten for selvvirkeliggjøring». (Honneth, 2009, s.253)

3.5 Solidarisk anerkjennelse i moderne samfunn

I det moderne samfunnet er individenes sosiale verdsettigen indirekte koplet til inntektsfordelingen, derfor vil de økonomiske konfliktene også være med på å konstituere anerkjennelsesforholdene. «Med denne utviklingen får den sosiale verdsettingen et mønster som gir anerkjennelsesformene karakter av asymmetriske relasjoner mellom livshistorisk individualiserte subjekter». (Honneth, 2008, s.136)

Når den enkelte kun anerkjennes for prestasjoner som har samfunnsmessig verdi, hvor anerkjennelseserfaringen gir en følelse av kollektiv ære eller gruppestolthet, slik som i standsamfunn, vil ikke det individualiserte subjektet «oppleve seg som gjenstand for verdsetting». (Honneth, 2008, s.137) Lignende solidariske relasjoner kan oppstå i grupperelasjoner som yter «felles motstand mot politisk undertrykking». (Honneth, 2008, s.137) I opplevelsen av felles erfaringer av forsakelser og tunge belastninger kan subjektene i slike grupper verdsette hverandre for prestasjoner som ikke har samfunnsmessig betydning.

«Solidaritet under det moderne samfunnets betingelser forutsetter derfor at de sosiale forholdene er preget av symmetrisk verdsetting mellom individualiserte og autonome subjekter. Å verdsette hverandre symmetrisk betyr å betrakte hverandre i lys av verdier som gjør at de andres ferdigheter og egenskaper kan fremtre som betydningfulle for den felles praksisen». (Honneth, 2008, s.138)

Når anerkjennelsesforholdene individualiseres så endres subjektens praktiske forhold til seg selv, fordi en individuell sosial vedsetting rommer også «en følelsesmessig tiltro til at individet kan frembringe prestasjoner eller inneha ferdigheter som anerkjennes som «verdifulle» av de andre samfunnsmedlemmene». (Honneth, 2008, s.138) Solidaritet under slike betingelser kan ikke ses som passiv toleranse overfor en annen person, men et affektivt forhold basert på en anerkjennelse av at det som er individuelt særegent med personen er viktig for fellesskapets presasjoner.

4 RINGEAKTENS SOSIALE ENDRINGSPOTENSIALER

4,1 Personlig ringeakt og nedverdiggelse

«Ringeakt» betegner menneskets særegne sårbarhet, og denne sårbarheten oppstår av den interne sammenhengen (som Hegel og Mead har klargjort) mellom individualisering og anerkjennelse.»(Honneth, 2008, s.140)

«Ved hjelp av sonderingen mellom tre anerkjennelsesformer kan vi dermed systematisk fremheve like mange former for ringeakt og forskjellene mellom disse må vurderes ut fra i hvilken grad de kan ryste en persons praktiske selvforhold gjennom å nekte personen anerkjennelse av bestemte identitetskrav». (Honneth, 2008, s.141)

Honneth opererer med tre anerkjennelsesformer, den relasjonelle anerkjennelsen, den rettslige anerkjennelsen og den sosiale anerkjennelsen. Erfaringen av ringeakt indikerer at anerkjennelse blir tilbakeholdt og Honneth fremhever tre former for ringeakt, hvor hver opptrer som negative ekvivalenter innenfor hver av de tre anerkjennelsesformene. Ved siden av å vise til og forklare de tre ringeaktsformene ønsker Honneth også å behandle dette spørsmålet i forhold til i hvilken grad enkelte erfaringer av ringeakt kan motivere til kamp om anerkjennelse. Honneth savner, både hos Hegel og Mead, en teori rundt det mulige endringspotensialet som ligger i tapet av den anerkjennelsen som erfaringen av ringeakt etterlater.

4,2 Kroppslig mishandling

Honneth betrakter den mest grunnleggende formen for personlig fornedrelse i det som oppstår når subjektet blir fratatt retten til å bestemme over egen kropp. Dette skjer når subjektet blir utsatt for kroppslig mishandling, enten ved tortur eller voldtekt. Gjennom enhver form for fysisk mishandling mister personen den frie disposisjon over egen kropp. Denne retten til egen kropp har subjektet erhvervet gjennom grunnleggende «erfaringer av emosjonell hegivenhet». (Honneth, 2008, s.141) Når anerkjennelsen av den autonome retten til egen kropp blir fratatt individet mister det tiltroen til en anerkjennelse som er innlært gjennom kjærligheten, resultatet er at den mest grunnleggende formen for praktiske selvforhold, eller selvtilliten, blir påført varig skade.

«Det karakteristiske for slike former for fysisk krenkelse, for eksempel tortur eller voldtekt, er nemlig ikke den rent kroppslige smerten, men at smerten koples til følelsen av å være fullstendig underlagt et annet subjekts vilje i den grad at man kan miste den sansemessige virkelighetskontakten». (Honneth, 2008, s.141)

Honneth forklarer at den anerkjennelsen som subjektene erhverver gjennom kjærligheten angir at disse formene for psykisk selvtilit «er underlagt en tilnærmedesvis uforanderlig logikk». (Honneth, 2008, s.142) Erfaringen av tortur eller voldtekt vil alltid føre til et sammenbrudd i tilliten til påliteligheten av samfunnets anerkjennelse av subjektets rett til egen sikkerhet. Opplevelsen av denne formen for ringeakt fremstår som konstant og vil ikke være underlagt de historiske endringsprosessene vi kan observere som resultater av de to andre ringeaktserfaringene.

4,3 Den moralske ringeakt

Den andre formen for ringeakt skader personens moralske selvrespekt. Som fullverdig medlem av et sosialt fellesskap har en person legitime forventninger om å oppnå bestemte rettigheter. Den fornedrelsen som personen utsettes for ved å bli strukturelt ekskludert og fratatt bestemte rettigheter i samfunnet, angir at personen fratras anerkjennelsen som et moralsk tilregnelig medlem av det sosiale fellesskapet, og konsekvensen blir tap av selvrespekt, «det vil si evnen til å forholde seg til seg selv som en likeberrettiget interaksjonspartner for alle medmennesker». (Honneth, 2008, s.142)

Disse rettighetene gjelder bestemte individuelle krav som et fullverdig medlem av fellesskapet kan forvente å få innfridd. Når de intersubjektivt garanterte rettighetene tilbakeholdes, eller subjektet blir sosialt ekskludert, innskrenkes den personlige autonomien, ikke bare ved bruk av makt, men «dette koples til følelsen av å ikke ha status som en fullverdig og moralsk likestilt interaksjonspartner». (Honneth, 2008, s.142)

«Det moment av anerkjennelse som personen nektes i ringeaktelsen, er derfor den kognitive respekten for personens moralske tilregnelighet, som på sin side bare kan erhverves gjennom interaksjonens sosialiseringsspross. Denne formen for ringeakt er imidlertid en historisk foranderlig størrelse fordi betydningen av «morsk tilregnelig person» forandrer seg i takt med hvordan rettsforholdet utvikler seg». (Honneth, 2008, s.143)

4,4 Den evaluerende ringeakt

Den tredje formen for ringeakt har en evaluerende form, idet det er individet eller gruppens sosiale verdi er det som nedvurderes. Subjektene blir nedvurdert i dagligspråket, og fratras gjennom det mulighetene til å gi egne ferdigheter den anerkjennelse som er nødvendig for å oppnå den sosiale verdien som er en forutsetning for å hevde sine fulle rettigheter som medlemmer av samfunnet. Denne form for ringeakt «tilsvarer det vi i dagligspråket kaller «fornærmelse» eller «nedverdiggelse». (Honneth, 2008, s.143)

Nedvurderingen faller sammen med subjektens tap av sosial verdsetting eller ære, i det moderne samfunnet betegnes dette som en persons status. Samfunnets kulturelle overleveringshorisont, som degraderer bestemte selvrealiseringsmønstre, angir en manglende positiv evaluering av den betydningen personer som ønsker å realisere seg innenfor disse mønstrene har for fellesskapet. Den enkelte som erfarer en slik kulturell degradering får vanskeligheter med å forstå verdien av sine egne spesielle egenskaper og ferdigheter. «Ringeakten fratras dermed personen den sosiale tilslutningen til en form for selvrealisering som personen i utgangspunktet har måttet anstrenge seg for å oppnå ved hjelp av oppmuntring fra ulike former for gruppesolidaritet». (Honneth, 2008, s.143)

Denne formen for kulturell degraderingen av enkeltpersoner kan kun forkomme så lenge de instusjonelt forankrede mønstrene for sosial vedsetting har gjennomgått en historisk individualiseringsprosess. «I likhet med å bli nektet rettigheter er derfor også denne erfaringen av ringeakt underlagt en historisk endringsprosess». (Honneth, 2008, s.143)

De tre ringeakserfaringene har til felles at de beskrives med metaforer fra kroppslig forfall. Ved individuelle opplevelser av ringeakt brukes beskrivelser som «psykisk død» og samfunnsmessige tap av rettigheter kan beskrives som «sosial død».

4,5 Moralsk og kulturell nedvurdering, sosial skam

Det kan forutsettes at erfaring av sosial fornedrelse og personlig ydmykelse kan true menneskets identitet på samme måte som sykdommer kan utgjøre fare for det fysiske livet. Allikevel må det bemerkes at de affektive erfaringene av sosial ringeakt, som opptrer når personen blir nektet bestemte former for forventet sosial anerkjennelse, også kan virke kognitivt klargjørende, da vil den rene erfaringen som personen oppnår om sin sosiale

situasjon, kunne gå over i aktiv handling. Honneth refererer til Dewey's handlingsteoretiske konsept når han vil klargjøre den psykologiske forbindelsen mellom følelser og handling; «Følelser utgjør samlet sett ifølge Dewey affektive reaksjoner på våre vellykkede eller mislykkede handlingshensikter». (Honneth, 2008, s.145)

Moralske følelser av skam “kan forårsakes av subjektet selv eller av andre mennesker”. (Honneth, 2008, s.147) I det første tilfellet opplever subjektet at det bryter mot en sosial norm som hittil hadde utgjort en vesentlig del av subjektets selvbylde. I det andre tilfellet utløses en moralsk kommunikasjonskrise hos subjektet, når de normative forventningene om respekt fra interaksjonspartnerne uteblir. Den moralske skammen som da oppstår overveler subjektet følelsesmessig fordi dets handlingskrav ringeaktes.

«I en slik fornemmelse erfarer subjektet at dets egen person er fundamentalt avhengig av anerkjennelse fra andre. I slike følelsesmessige skamreaksjoner kan erfaringen av ringeakt motivere til en kamp om anerkjennelse. De erfarte ydmykelsene skaper en affektiv spenning som individet bare kan utløse gjennom aktiv handling. At denne nye praksisen kan ta form av politisk motstand, gir seg av de mulighetene for moralsk innsikt som nødvendigvis inngår i de negative fornemmelsenes kognitive innhold». (Honneth, 2008, s.147)

Det er viktig å være klar over at de affektive reaksjonene ikke nødvendigvis må resultere i at subjektet oppnår innsikt i ringeaktens urettferdighet. Det er videre nødvendig at det finnes en sosial bevegelse som kan artikulere følelsen av ringeakt, hvis en politisk motstand skal kunne mobiliseres.

5 MORALENS FRIGJØRENDE POTENSIALE

5,1 Samfunnets moralske infrastruktur

Honneth forklarer at han ser på den historiske utviklingen “som en prosess av konfliktfylt anerkjennelseskamp”. (Honneth, 2008, s.151) Når han systematisk utdifferensierer de tre anerkjennelsesformene er det et forsøk på “å klargjøre den saklige forvirringen som disse posthegelianske konseptene alltid har strandet på”. (Honneth, 2008, s.151) Honneth hevder at filosofer før ham har forstått de sosiale konfliktene teoretisk i lys av anerkjennelseskraft, men uten at man «egentlig har gjennomskuet disse kravenes moralske infrastruktur». (Honneth,

2008, 152) Honneth viser til at teoretikere og filosofer kan se at de sosiale konfliktene også bunner i mangelen på anerkjennelse, men denne «erfaringen har knapt nok nedfelt seg i de fremvoksende samfunnsvitenskapenes begrepelige ramme». (Honneth, 2008, s.168) Honneth forteller at den akademiske sosiologien bruker begreper som for eksempel interessekonflikter, når de undersøker mulige årsaksforklaringer til opprør, protester eller sosial motstand, og i følge Honneth har de da «fjernet de teoretiske mulighetene til å forstå den interne sammenhengen mellom sosiale bevegelser og erfaringer av ringeakt». (Honneth, 2008, s.169)

Det er viktig for Honneth å finne et grunnlag for en normativ samfunnsteori som «knytter an til den brutte virkningshistorien til Hegels alternative modell». (Honneth, 2008, s.169) I den anledning vektlegger Honneth de moralske følelsene av urettferdighet som han hevder danner grunnlaget for de sosiale kampene, med krav om gjensidig anerkjennelse.

5,2 Den kollektive kampen om anerkjennelse

Det finnes en intern konflikt mellom de tre erfaringsområdene i anerkjennelsessfærene. Hvis en kamp skal beskrives som sosial må den kunne generaliseres og gå «ut over horisonten av individuelle hensikter til det punkt hvor den kan danne basis for en kollektiv bevegelse». (Honneth, 2008, s.170) Kjærligheten er den grunnleggende formen for anerkjennelse og rommer en eksistensiell dimensjon, men målene og ønskene opptrer i primærrelasjonens sfære, og kan ikke generaliseres ut til den kollektive offentligheten. Rettsforholdet og verdifellesskapets sfærer opptrer i offentligheten og «utgjør en moralsk ramme for samfunnsmessige konflikter fordi de er avhengige av sosialt generaliserte kriterier for å fungere». (Honneth, 2008, s.170) Individuelle erfaringer av ringeakt i disse to sfærene kan fremstilles slik at også andre personer eller sosiale grupper fortolker ringeaktserfaringene “som typiske nøkkelopplevelser slik at de kan inngå som handlingsledende motiver i det kollektive kravet om utvidede anerkjennelsesrelasjoner”. (Honneth, 2008, s.171)

Honneth legger vekt på at den sosiale kampen tolkes utfra deskriptivt moralske erfaringer, og at det vil være åpent hvordan de sosiale gruppene offentlig påklager de felles opplevde krenkelsene.

«Vårt foreslåtte begrep om sosial kamp forholder seg også nøytralt til den tradisjonelle sondringen mellom intensjonale og ikke-intensjonale former for sosial konflikt, ettersom det ikke sier noe om i hvilken grad aktørene må være seg bevisst sine egne

handlingers moralske motiver. Det er lett å tenke seg tilfeller hvor sosiale bevegelser tar intersubjektivt feil av motstandens moralske kjerne fordi de tolker den ut fra de rene interessekategoriernes inadekvate semnatikk». (Honneth, 2008, s.171)

Slik den sosiale kampen fremstilles av Honneth, oppheves de individuelle erfaringene av ringeakt. Den kollektive identiteten skapes gjennom opprettelsen av en semantisk forbindelse mellom de upersonlige målsettingene til en sosial bevegelse og de private erfaringene av ringeakt. Slik åpnes det opp en fortolkningshorisont som kan omgjøre de private ringeaktserfaringene «til moralske motiver for en kollektiv kamp om anerkjennelse». (Honneth, 2008, s.172)

«Vi har sett at følelsen av skam er en moralsk følelse som utløser et tap av selvrespekt som typisk ledsager den passive tolereringen av fornedrelser og krenkelser. Når denne følelsen av handlingslammelse overvinnes gjennom deltagelse i en felles motstand får individet tilgang til en ytringsform hvor det indirekte kan forsikre seg om sin egen moralske eller sosiale verdi. Ved å foregripe et fremtidig kommunikasjonsfellesskap hvor man anerkjennes for sine nåværende fredigheter føler man seg sosialt respektert som den person som under de foreliggende betingelsene nektes anerkjennelse». (Honneth, 2008, s.172)

Honneths beskrivelse av de sosiale kampenes dannelsesprosess angir at motivene for den sosiale motstanden ligger i moralske erfaringer som går tilbake til tidligere krenkelser av forventninger om anerkjennelse. Han hevder at disse forventningene angir betingelsene for personlig identitetsdannelse og at det gjenspeiler seg i subjektets krav om respekt for sin unike person, og for sitt autonome forhold til samfunnets sosiokulturelle livsverden. Hvis samfunnet ikke innfrir personens normative forventninger så utløses en moralsk erfaring som resulterer i en følelse av ringeakt. Individet får tilbake en del av selvrespekten når den ringeaktede egenskapen, som har skapt følelsen av krenkelse, fremvises offentlig som en del av en politisk kamp.

5,3 Moralske anerkjennelseskrav

Honneth forklarer at det også er nødvendig å nærmere undersøke historiske former for sosial motstand som er «motivert av ønsket om ren økonomisk overlevelse». (Honneth, 2008, s.173) Når subjektene erkjenner sin felles sosiale situasjon i de oppgavene som gjelder å reproducere

seg, så utkrystalliserer det seg en kollektiv følelse av urettferdighet som danner hovedgrunnlaget for politiske motstandsbevegelser. Det må anføres til dette at de moralske erfaringene som ligger til grunn for subjektene anerkjennelsesforventninger angir at følelser av ringeakt, som kan oppstå når sosiale grupper kollektivt nektes rettslig eller sosialanerkjennelse, også vil utgjøre en del av motivasjonsgrunnlaget bak tilslutningen til politiske motstandsbevegelser.

«Kollektive interesser danner utgangspunktet for de konfliktmodellene som tilbakefører de sosiale kampenes fremvekst og forløp til sosiale gruppers forsøk på å styrke sin makt over bestemte reproduksjonsmuligheter, og på samme linje ligger alle de tilnærmingene som i dag forsøker å utvide spekteret av interessestyrte kamper gjennom å inkludere dem i bestemmelsen av gruppespesifikke muligheter til å reprodusere kulturelle og symbolske goder». (Honneth, 2008, s.173)

Honneth hevder at forskningen på politiske bevegelser, med sin vektlegging av utilitaristiske motiver, har resultert i en fiksering av interessedimensjonen og dermed oversett de moralske følelsenes samfunnsmessige betydning. Honneth anser på den bakgrunn at det er nødvendig å utvikle en samfunnsteori hvor «den anerkjennelsesteoretiske konfliktmodellen utover sin supplementsfunksjon også må påta seg rollen som korrektiv». (Honneth, 2008, s.174) Han hevder at hittil har forskningen lagt for stor vekt på de utilitaristiske motivene bak sosiale kamper og derfor har de mistet den moralske grammatikk av syne. Et eksempel kan være når enkelte grupper eller personer kan ha sin sosiale verdsetting så sterkt bundet opp mot bestemte goder at den kollektive interessekonflikten vil innholde normative krav om en anerkjennelse av retten til tilegnelse av disse godene.

«Dette endret seg først etter at sammenkoplingen av sosialantropologiske og kultursosiologiske forskningsmetoder for tjue år siden skapte en form for historieskriving som ga en bredere og mer adekvat forståelse av de normative forutsetningene for de sosiale undersjiktene konflikttatferd». (Honneth, 2008, s.174)

I denne sammenheng trekker Honneth frem den engelske historikeren E.P.Thompson som han mener baner vei for denne forskningsretningen når han undersøker «de hverdagslige moralforestillingerene som motiverte de engelske undersjiktene til å yte motstand». (Honneth, 2008, s.175) Her ble det forsket på de uuttalte normative krenkelsene og den moralske konsesusen som «uoffisielt regulerer fordelingen av rettigheter og plikter». (Honneth, 2008, s.175)

Senere ble Thompsons modell utvidet med en dimensjon av individuell eller kollektiv identitet. «Når man trakk inn det praktiske selvforholdet, viste det seg nemlig snart at deltagerne oppfattet den historiske konsensusen som en normativ regulering som fastsetter de gjensidige anerkjennelsesrelasjonene». (Honneth, 2008, s.175) Sosiologen Barrington Moore innførte et begrep om «implisitt samfunnskontrakt» når han utførte en sammenlignende undersøkelse av de revolusjonære omveltningene i Tyskland mellom 1848 og 1920, da fant han at de gruppene som følte seg «massivt truet i sin hittil anerkjente selvforståelse» (Honneth, 2008, s.175) var de mest aktive og til dels militante grupperingene.

«Når politisk påtvungne innovasjoner ødelegger en slik konsensus, fører det nærmest tvangsmessig til sosial ringeakt for enkelte delgruppers tradisjonelle identitet, og det er denne trusselen mot muligheten for kollektiv selvrespekt som ifølge Moore skaper politisk motstand og sosiale revolter på bred basis». (Honneth, 2008, s.176)

Honneth viser til historiske undersøkelser i dag som bekrefter Barrington Moores syn ved å søke «den motivasjonsmessige bakgrunnen for politiske omveltninger i krenkelsen av gruppespesifikke ærebegreper». (Honneth, 2008, s.176) Det episodiske preg som disse undersøkelsene har fører allikevel til at anerkjennelsesrelasjonens strukturelle egenart i liten grad drøftes, det medfører at den betydningen som disse motstandsbevegelsene har for samfunnets moralske utvikling ikke klargjøres. Honneth etterlyser en modell som gir en fortolkningsramme for den moralske dannelsesprosessen, og han hevder denne klargjøringen må skje gjennom forståelse av den logikken som ligger bak utvidelsen av anerkjennelsesrelasjonene. Da er det nødvendig å utvide den konfliktmodellen som i dag brukes som forklaring på fremveksten av sosiale kamper til også å kunne fortolke den moralske dannelsesprosessen.

«Bare en henvisning til den allmenne logikken bak anerkjennelsesrelasjonenes utvidelse gjør det mulig systematisk å innordne det som ellers ville forblitt en uforstått hendelse; de historisk enestående kampene og konfliktene avdekker nemlig først sin rolle i den samfunnsmessige utviklingen når vi forstår hvilken funksjon den har i etableringen av moralske fremskritt innenfor anerkjennelses dimensjon». (Honneth, 2008, s.176)

Honneth presiserer at det er nødvendig med en radikal perspektivutvidelse i undersøkelsene av de historiske prosessene som ligger bak de sosiale kampene når de skal forklares ut fra gruppenes erfaringer av moralsk ringeakt og urettferdighetsfølelser. De moralske følelsene vil under slike omstendigheter ikke lenger kun utgjøre det emosjonelle råstoffet, men fremheves

som «forsinkede eller fremskyndende momenter i en overgripende utviklingsprosess». (Honneth, 2008, s.177) I følge Honneth klargjør den siste formuleringen «hvilke krav som må stilles til en teoretisk tilnærming som skal kunne rekonstruere anerkjennelseskampen som det moralske fremskrittets historiske forløp». (Honneth, 2008, s.177)

5,4 **Subjektets frigjørende potensiale**

For å kunne skape en allmenn fortolkningsramme hvor den moralske dannelsesprosessen skal beskrives forklarer Honneth at det er nødvendig å gå tilbake til de tre anerkjennelsesformene, kjærlighet, rett og verdsetting. Her skapes de sosiale betingelsene for «at det menneskelige subjektet kan oppnå en positiv innstilling til seg selv». (Honneth, 2008, s.177)

Honneth forklarer at fortolkningsrammen han ønsker å modellere rundt den moralske læringsprosessen gjør det nødvendig å først «utdifferensiere ulike anerkjennelsesmønstre og for det andre å frigjøre det interne potensialet i de interaksjonssfærene som dermed blir skapt». (Honneth, 2008, s.178) De sosiale kampenes frigjørende subjektivitetspotensialer er et resultat av den løse bindingen de har til anerkjennelseskravene. Dette medfører at resultatet av disse prosessene vil være en oppnåelse av et sosiokulturelt nivå hvor de tre anerkjennelsesmønstrene utdifferensieres, og kjærligheten kan utskilles fra den rettslige anerkjennelsen og den sosiale verdsettingen. De forskjellige formene for anerkjennelse kan gjenspeiles i hver sine normative utviklingspotensialer og sosiale kamper, når kjærligheten i prinsippet er atskilt fra rettslig anerkjennelse er det mulig å oppdage rettsforholdets potensiale for universalisering og konkretisering, og verdifelleskapet som åpner for individualisering og egalisering. Dette åpner opp tilgangen til de normative strukturene som ligger bak den følelsesmessige erfaringen av ringeakt, hvor det kan appelleres til i de forskjellige sosiale kampene. Utvidede anerkjennelsesrelasjoner kan utkrystallisere seg når den kollektive motstanden finner et felles språk for urettferdighetsfølelser. Et felles språk for ringeaktsfølelsene kan gjennom tid, indirekte føre til en utvidelse av anerkjennelsesrelasjonene.

«Vår skisserte fortolkningsramme skal beskrive den idealiserte prosessen hvor disse kampene har frigjort den moderne rettens og verdsettingens potensial. Dermed oppstår det en objektiv og intensjonal sammenheng hvor de historiske prosessene ikke lenger fremstår som rene hendelser, men som nivåer i en konfliktfylt dannelsesprosess som fører til en skrittvis utvidelse av anerkjennelsesrelasjonene». (Honneth, 2008, s.178)

5.5 Kontekstuavhengige moralprinsipper

Honneth ønsker å utvikle ideen om en kritisk fortolkningsramme som kan beskrive “de sosiale kampenes historie som en målrettet prosess”. (Honneth, 2008, s.179) Han forklarer at både Hegel og Mead synliggjør at de moderne samfunnene muliggjør posttradisjonelle anerkjennelsesforhold, med en sluttstand hvor individene må anerkjennes som autonome og individualiserte vesner, gjennom rettslige og sedlige mønstre for gjensidig anerkjennelse.

I følge Honneth er det nødvendig med en utvidet moralforståelse som kan romme «alle de aspektene som inngår i målet om en uforvansket og ubegrenset anerkjennelse». (Honneth, 2008, s.179) I Kants tradisjon predikeres en universalistisk instilling til moral, hvor mennesket anses som et «formål i seg selv», sedligheten i denne tradisjonen nedvurderes til å betegne en vanemessig etos som underlegges de allmenne moralprinsippenes krav. Honneth viser til moralfilosofiske strømninger i dag, som ved å vende seg til Hegel eller den antikke etikken hevder at den kantianske tradisjonen ikke legger subjektens konkrete hensikter til grunn når moralens mål skal begrunnes. Honneth kritiserer denne retningen for «å gjøre moralprinsippenes gyldighet avhengig av de historisk varierende oppfatningene av det gode liv, det vil si avhengig av sedlige holdninger». (Honneth, 2008, s.180) Honneth forklarer at han, i sin argumentasjon, også distanserer fra Kant når han hevder at det ikke kun dreier seg om menneskets moralske autonomi, men om menneskets betingelser for selvrealisering. Moralen må forstås utfra et perspektiv av universell respekt hvor den kan tjene som beskyttelse for det allmenne formålet, som er muliggjøringen av et godt liv.

«Men i motsetning til de alternative strømningene som distanserer seg fra Kant, skal vi ikke forstå det gode som uttrykk for substansielle verdioppfatninger som utgjør etosen i ulike konkrete tradisjonelle fellesskap; det gode dreier seg snarere om de strukturelle elementene av sedlighet som vi innenfor det allmenne perspektivet hvor kommunikasjonen forstås som selvrealiseringens mulighetsbetingelse, kan fremheve normativt fra mangfoldet av spesielle livsformer. Den anerkjennelsesteoretiske tilnærmingen slik vi så langt har utviklet den som et normativt konsept, står dermed i en mellomposisjon mellom en kantiansk moralteori og de kommunitaristiske etikkene; med den første deler vi interessen i mest mulig allmenne normer som kan oppfattes som betingelser for bestemte muligheter, og med den siste deler vi orienteringen mot målet om menneskelig selvrealisering». (Honneth, 2008, s.181)

Slik Honneth legger frem begrepet sedelighet definerer han det som «totaliteten av de intersubjektive betingelsene som kan påvises å være nødvendige forutsetninger for individuell selvrealisering». (Honneth, 2008, s.181) Han forklarer nærmere at disse bestemmelsene må være formale og abstrakte nok til ikke å fremstå som historiske og konkrete fortolkninger av det gode liv, samtidig må de være tilstrekkelig konkrete til å kunne gi «mer innsikt i selvrealiseringens betingelser enn det som allerede ligger i Kants henvisning til individuell autonomi». (Honneth, 2008, s.181)

6 ANERKJENNELSENS MORALSKE POTENSIALE

6,1 Samfunnets begrunnende moral

Honneth kritiserer Kant for hans universalistiske begrunnelsesmetode, som han hevder ikke er i stand til å fange inn de menneskelige moralske handlingenes komplekse motivasjonsstrukturer. Bakgrunnen for denne kritikken fra Honneth ligger i Kants syn på menneskenes handlingmønster, når han hevder at det er nødvendig med en universalistisk begrunnet moral, fordi mennesket alltid vil handle utfra en rekke personlige forventninger og forpliktelser. Honneth hevder på sin side at den konfliktfylte integreringen av de forskjellige moralske synspunktene gjør det nærmest umulig å kreve en absolutt upartisk moral. Det er umulig å fastslå det universelle og det er derfor nødvendig å gå gjennom det partikulære i tilnærmingen til moralske spørsmål. Honneth viser til at dagens moralfilosofi har vanskeligheter med å gripe det som for det enkelte individ føles uløselig og fortvilet i forhold til de egne livsmål individet har. Løsningen på de individuelle problemene kan være «uforenelig med en upartisk fornufts moralske fordringer.» (Honneth, 2003, s.75) Honneth ønsker at begrepet «anerkjennelse» skal være utgangspunkt for en moralfilosofisk diskusjon og han vil påvise «anerkjennelsens positive betydning for moralen». (Honneth, 2003, s.76)

Honneth viser til at de moderne samfunnene har endret seg grunnleggende de siste tiårene, gjennom at stadig nye sosiale bevegelser har stått frem med krav om anerkjennelse av sine særegene livsformer. Dette har medført et stigende krav om gjensidig anerkjennelse mellom subjekter og en forventning om «gjensidig respekt for alle andre mennesker både hvad angår deres særheder og ligheder». (Honneth, 2001, s.79)

Honneth ønsker å gjennomarbeide de teoretiske vanskelighetene som ligger i de moralske implikasjonene som opptrer i forsøket på å skape en «anerkjennelsens moral». (Honneth,

2001, s.79) For å imøtekomme disse implikasjonene går han til den unge Hegel og hans anerkjennelsestypologi. Hegel hevdet at sammenhengen mellom selvbevissthet og intersubjektiv anerkjennelse ikke var tilstrekkelig for samfunnets moralske utvikling. Han lanserte de trinnvise anerkjennelsesmønstrene som har vært behandlet tidligere i oppgaven, kjærligheten, rettsforholdet og solidarisk fellesskap. Honneth ser i Hegels modell for en kamp om anerkjennelse «en mangfoldighet av moralfilosofiske og samfundsteoretiske impulser fra ham lige til vore dage». (Honneth, 2001, s.83)

Honneth ønsker å tydeliggjøre en intern sammenheng mellom moral og anerkjennelse. Denne sammenhengen viser han gjennom å påvise den moralske krenkelsens forhold til anerkjennelse. Når det begås en bevisst fysisk krenkelse er det også en moralsk krenkelse, ikke gjennom den fysiske smerten, men gjennom bevissheten om at subjektets egne selvforståelse ikke blir anerkjent. Symbolske krenkelser og ydmykelser som viser forakt for den personlige integritet utgjør på samme måte også en moralsk krenkelse. Når en person blir utsatt for bedrag vil personen oppleve at viktige aspekt ved selvforholdet ikke blir tatt alvorlig og subjektet blir moralsk krenket.

En person må være seg bevisst sine kvalitative standarder for eget liv og velferd for å kunne forklare forskjellen mellom et uhell og en moralsk krenkelse. At et subjekt overhodet kan krenkes, skyldes det faktum at subjektet er i stand til å bygge opp og å opprettholde et positivt selvforhold, og at dette skjer gjennom andre subjekters anerkjennende reaksjoner. Uten en slik selvforståelse er det umulig for subjektet å forklare den moralske krenkelsen.

Honneth hevder at disse premissene forklarer i hvor høy grad den moralske krenkelsen består i å bli fratatt eller nektet anerkjennelse, på det grunnlaget vil han forsøke å forklare ulike former for urett og dele opp det moralske området i sin helhet. Kriteriene for denne differensieringen hevder han at må ligge så nær som mulig opp mot de individuelle erfaringene. Det enkelte subjektets synsvinkel blir derfor det som åpner adgangen til den moralske sfæren. Når han oppretter denne erfaringsnære typologien blir de moralske krenkelsene uttrykk for en spesiell type urett som igjen svarer til en bestemt type psykisk belastning.

Hittil har Honneth tatt opp om den mulige forbindelsen mellom moral og anerkjennelse og han spør seg om moralske holdninger kan ligge til grunn for utøvelsen av anerkjennelse. Honneth ønsker videre å differensiere det moralske feltet. Det gjør han ved å undersøke om de

forskjellige typer av moralske krenkelser kan ha en positiv tilknytning og derigjennom svare til like mange former for anerkjennelse.

6.2 Den positive moralen i anerkjennelsens sfære

Honneth hevder med Hegel, at det er menneskenes intersubjektive livsform som muliggjør moralske krenkelser. Menneskenes identitetsoppbygning er avhengig av hjelp og anerkjennende bekreftelse fra sine medmennesker, og kan av samme grunn også oppleve å bli moralsk krenket av de samme individene. Dette beskriver den moralpsykologiske eller antropologiske dimensjon ved menneskenes gjensidige anerkjennende forhold.

Den antropologiske dimensjon kjennetegnes også ved en positiv moral, og kan best beskrives som en beskyttelse mot de moralske krenkelser individene kan oppleve i sin kommunikative samhandling. Moralens sett fra et slikt synspunkt vil kunne betegne de gjensidige forpliktelser og betingelser som er nødvendige for å opprettholde individenes personlige identitet.

En slik beskrivelse av den moralske forestillingen får en teleologisk karakter ved at de forskjellige holdningene, som til sammen utgjør de moralske standpunktene, objektiveres som ønskelige «fordi de indirekte tjener det menneskelige velfærd». (Honneth, 2001, s90) Den utilitaristiske avgrensningen av moral og etikk som denne tilnærmingen innebærer nærmer seg den kantianske moral etikk. Honneth hevder allikevel at den moralske grunntanken i hans tilnærming, som gjennom den praktiske rettferdiggjøringen i det enkelte tilfellet, gjør at den anerkjennende moralske innstillingen ikke vil utgjøre en altomfattende og objektiverende moralfilosofi. Det som oppfattes som gode argumenter under løsningen av moralske konflikter måles etter det forholdet som eksisterer mellom personer. Det gjeldende anerkjennelsesforholdet kommer i fokus og et objektivi perspektiv kan virke veiledende i det «kognitive spillerum» (Honneth, 2001, s.91) og være til hjelp når den moralske avveiningen skal rasjonaliseres.

Den antropologisk moralske funksjonen gjør det mulig å rettferdiggjøre atferd gjennom å mobilisere normative årsaksforklaringer overfor interaksjonspartnere. Subjektene er avhengige av de intersubjektive betingelsene som ivaretar deres integritet og med dette som bakgrunn hevder Honneth at det må finnes like mange former for anerkjennelse som for moralsk krenkelse. De menneskelige subjektene er avhengige av å opprettholde et intakt selvforhold og dette kan kun skje gjennom anerkjennelse av bestemte egenskaper og

rettigheter. Derfor må det moralske standpunkt i følge Honneth omfatte tre gjensidig uavhengige anerkjennelsesmåter.

Det første trinnet i det praktiske selvforholdet hviler på den følelsesbetonte anerkjennelsen og er betinget av den enestående verdien subjektet har for en annen person. I tradisjonell moralfilosofi brukes begreper som omsorg og kjærlighet for å beskrive denne sfæren hvor omsorgen er følelsesbundet. I det andre trinnet blir subjektet anerkjent som rettsperson med sammen moralske tilregnelighet som alle andre. Den kantianske tradisjonen har her vunnet innpass hvor tolkningen ligger i en kategorisk plikt til å anerkjenne alle andres tilregnelighet. I det tredje trinnet av det praktiske selvforholdet blir subjektet anerkjent som en person med evner som har verdi for et konkret fellesskap. Honneth hevder at den filosofiske tradisjonen mangler moralbegreper som kan beskrive den betingede anerkjennelsen som ligger i omsorgen i et verdifellesskap hvor målet er felles.

Disse tre anerkjennelsesformene beskriver de betingelsene som garanterer subjektens personlige integritet. Vanskeligheten med å beskrive et moralsk prinsipp ligger i omfanget av anerkjennelsesformene og de moralske forventningene som er avhengig av hvilken gruppe individer det dreier seg om, og under skiftende forhold endres også arten av hvilken anerkjennelse subjektene kan forvente. En moralsk omsorg kan kun forventes i en gruppe med gjensidige følelsesmessige bånd. Det som alle subjekter kan forvente er den anerkjennelsen som ligger i moralsk respekt. Innenfor konkrete fellesskap vil anerkjennelsen være av forpliktende karakter og de moralske ytelsene vil svare til fellesskapets forventninger. Paradokset ligger i at det moralske standpunktet endrer seg og forplikter subjektene forskjellig, alt etter hvilke intersubjektive forhold de befinner seg i. Det er dermed nødvendig å beskrive de enkelte anerkjennelsesformene for å kunne forstå det moralske innholdet.

De tre anerkjennelsesformene som er funksjonelt beskrevet, og består av konstitueringen av de praktiske selvforholdene, må nødvendigvis også inneholde moralske ytelser. Hver av de tre beskrevne anerkjennelsesformene kan altså bekreftes gjennom moralske rettigheter og plikter. Hvis et subjekt har forsømt konkrete plikter i et interaksjonsforhold og ønsker en løsning på problemet må subjektet gå gjennom en moralsk overveielse. Gjennom dette kan subjektet vurdere hvilke forpliktelser som bør bestå, det som for subjektet representerer den moralske siden av problemløsningen vil hvile på den spesifikke karakteren av det allerede eksisterende anerkjennelsesforholdet. Det kan dreie seg om følelsesmessige omsorgsbehov som foreldrenes forpliktende forhold til sine barn, eller et gjensidig forpliktende vennsforhold. Det kan

gjelde den anerkjennelsen som bekrefter subjektets moralske autonomi, og det kan dreie seg om gjensidige plikter om en universell likebehandling. Til grunn ligger den gjensidige plikten som subjektene har til å respektere hverandre som likeverdige fordi de besitter den samme moralske tilregnelighet. Medlemmer av et verdifellesskap har en gjensidig forpliktelse til solidarisk deltakelse og oppnår anerkjennende bekreftelse av individuelle evner, eller i arbeidet mot felles mål.

Honneths mening er at den moralteorien han utvikler ved sin gjennomgang av de tre anerkjennelsessfærene aldri vil være i et harmonisk forhold, men vil befinne seg i et stadig spenningsforhold. Denne disharmonien hevder han avviker fra alle tradisjonelle moralteoretiske oppfatninger. De tre anerkjennelsessfærene kommer ikke i konflikt med hverandre, men hvilke anerkjennelsesforhold som til enhver tid er å foretrekke, når kravene blir motstridende, er ikke alltid enkelt å avgjøre på forhånd sett fra et moralsk standpunkt. De tre moralske forestillingene har ingen fastlagt rangordning og gjennom hele det moralske området finnes det en spenning som kun kan løses gjennom individuelle overveielser. Selv om individene i konkrete situasjoner er forpliktet til å yte anerkjennelse, så må individene allikevel ta stilling til hvilke sosiale relasjoner som er gjeldende. I konfliktilfeller må individene videre ta stilling til hvilke forpliktelser som skal ha forrang fremfor andre.

7 ET NORMATIVT SEDLIGHETSKONSEPT

7,1 De intersubjektive erfaringene

De ulike anerkjennelsesmønstrene som Hegel sondret mellom forklarer de intersubjektive betingelsene som ligger til grunn for en utvikling hvor subjektene kan oppnå stadig nye former for positivt selvforhold. Det finnes en sammenheng mellom anerkjennelseserfaringene og selvforholdet som konstitueres gjennom intersubjektive erfaringer hvor personen utvikler sin personlige identitetsstruktur. Utelukkende gjennom tilslutning eller avvisning fra andre lærer subjektet å forholde seg til seg selv som vesen med bestemte positive egenskaper og ferdigheter, omfanget og graden av positivt selvforhold vokser med hver ny form for anerkjennelse. «Muligheten for selvillit er nedlagt i kjærlighetserfaringen, muligheten for selvrespekt i erfaringen av rettslig anerkjennelse og muligheten av selvverdsetting i erfaringen av solidaritet». (Honneth, 2008, s.181)

Det er bare anerkjennelseerfaringen som gjør det mulig å overhodet oppnå positive selvrelasjoner. Honneths begrunnelser bygger her på en negativ bevisførsel når han «forutsetter en viss grad av selv tillitt, rettslig garantert autonomi og trygghet på verdien av egne ferdigheter», (Honneth, 2008, s.182) for å kunne lykkes i en selvrealisering hvor de selvvalgte livsmålene kan gjennomføres på en utvungen måte.

«Utvungenhet» eller «frihet» kan med henblikk på en slik prosess ikke bare ses på som fravær av ytre tvang eller påvirkning, men må også bety et fravær av indre blokkeringer, psykiske hemninger og angst. Denne siste formen for frihet må imidlertid forstås positivt som en form for inadrettet tillit som gir individet trygghet både når det gjelder å formulere sine behov og realisere sine ferdigheter». (Honneth, 2008, s.182)

De intersubjektive betingelsene som subjektet bare får tilgang til gjennom interaksjonspartnerne, er det som skaper forutsetningen for friheten til selvrealisering. De ulike anerkjennelsesmønstrenes intersubjektive betingelser, som må forutsettes for å kunne gi en beskrivelse av de allmenne strukturene av et vellykket liv, er dermed ikke noe subjektet selv disponerer over. De tre anerkjennelsesformene, kjærligheten, retten og solidariteten utgjør ikke bestemte institusjonelle strukturer og kan derfor betraktes som tilstrekkelig abstrakte eller formale til å kun beskrive allmenne atferdsmønstre.

Rekkevidden av det formale sedlighetsbegrepet må innskrenkes med tanke på at forutsetningen for de intersubjektive anerkjennelsesmønstrene er underlagt et historisk mål for selvrealiseringens normative betingelser. «Det formale konseptet blir hermeneutisk avhengig av en gitt overskridelig nåtid og mister dermed sin tidløshet». (Honneth, 2008, s.183)

7.2 Å bli anerkjent som likestilte og særegne personer

«Et formalt sedlighetskonsept omfatter selvrealiseringens kvalitative betingelser, og disse kan utskilles fra mangfoldet av spesielle livsformer fordi de utgjør allmenne forutsetninger for subjektens personlige integritet. Men ettersom slike betingelser åpner for muligheten av en viderutvikling til et normativt høyere nivå, er dette formale konseptet ikke hevet over enhver historisk endring, men omvendt bundet til den unike situasjonen hvor de vokste frem». (Honneth, 2008, s.183)

Honneth forklarer at de tre anerkjennelsesformene må ha nådd sitt høyeste utviklingsnivå for å kunne anses som sedlige elementer. Han viser til at den unge Hegel utviklet ideen om en posttradisjonell demokratisk sedlighet, Honneth forklarer videre at han finner en postmetafysisk videreutvikling av den samme ideen hos Mead. Begge oppfatter de moderne sosiale interaksjonsmønstrene «som et nettverk av ulike anerkjennelsesforhold hvor individene i hvert av dem kan erfare seg som anerkjent i én av selvrealiseringens dimensjoner». (Honneth, 2008, s.183) Selv om det er forskjeller mellom Hegel og Mead, kom de begge, ifølge Honneth, så nær som overhodet mulig den formalt normative ideen av et historisk basert sedlighetskonsept. For Honneth er det allikevel viktig å presisere at han ikke uten videre kan gripe tilbake til dem i det de begge har problematiske fordommer relatert til sine respektive historiske epoker.

For Hegels vedkommende viser Honneth til hans analyse av kjærligheten i «Rettsfilosofien» bygger opp under «den borgerlige familiens patriarkalske relasjonsmønster» (Honneth, 2008, s.184) Honneth viser at han selv, ved hjelp av psykoanalysens objektrelasjonsteori har vist hvordan en vellykket primærrelasjon må finne en balanse mellom sammensmeltning og avgrensning av jeget. Den selvrespekten som oppnås gjennom erfaringen av å være gjensidig elsket i sin individualitet er en grunnleggende forutsetning for å oppnå den indre friheten som er nødvendig for å kunne erfare enhver form for selvrealisering. Kjærlighetserfaringen rommer ikke noe potensial for en historisk normativ utvikling, men utgjør «den innerste kjernen i enhver livsform som skal regnes som «sedelig». (Honneth, 2008, s.184)

«Derfor må vi formulere det formale, posttradisjonelle sedlighetskonseptet slik at vi kan forsvare kjærlighetens radikale egalitarisme mot ekstern tvang og påvirkning. På dette punktet står kjærlighetens anerkjennelsesmønster i sammenheng med rettsforholdets anerkjennelsesmønster som må anses som den personlige integritets andre betingelse». (Honneth, 2008, s.184)

Den posttradisjonelle sedligheten som utvikles i det moderne rettsforholdet, hvor de sosiale kampene utvikler det moralske potensialet som gir økt rettslig allmennhet og kontekstfølsomhet, utgjør sentrale utviklingstrekk for menneskets selvrealisering og er utviklingstrekk som verken Hegel eller Mead har tatt tilstrekkelig hensyn til. I følge Honneth tok de begge for lite hensyn til selvrealiseringens rettslige forutsetninger, hvor det under de moderne rettsforholdene er mulig å ta hensyn til den enkeltes spesielle situasjon uten å miste

det universalistiske innhold. Det er gjennom en slik utvidelse «at det moderne rettsforholdet kan inngå som det andre elementet i en posttradisjonell sedlighets intersubjektive nettverk». (Honneth, 2008, s.185)

Den personlige integriteten, som i dag er muliggjort gjennom de intersubjektive betingelsene, omfatter en rettslig beskyttelse mot skader som kan være forbundet med erfaringen av kjærlighet. Det moderne rettsforholdet etablerer imidlertid normative begrensninger som påvirker solidaritetsbetingelsene. «Spørsmålet om hvorvidt solidaritet må inngå som en ytterligere betingelse for en posttradisjonell sedlighet, kan derfor bare besvares hvis vi tar hensyn til rettslige prinsipper». (Honneth, 2008, s.185)

7,3 Sosial verdsetting

Både Hegel og Mead så at i det moderne samfunnet kunne det i fremtiden skapes et nytt og åpent verdssystem, hvor den moderne rettens moralske betingelser ville sikre den enkeltes individuelle autonomi og dermed muligheten til fritt å kunne velge sine livsmål. Honneth forklarer at med dette avtegner det seg «et begrep om samfunnsmessig solidaritet som har som mål at de rettslig autonome borgerne kan verdsette hverandre symmetrisk». (Honneth, 2008, s.186)

Honneth søker å finne et formalt konsept for en posttradisjonell sedlighet og han forklarer at det da er nødvendig å nå frem til de normative universalene for et vellykket liv. Det er her nødvendig å finne felles målsettinger for hvordan den samfunnsmessige solidaritetens anerkjennelsesmønster skal kunne inkluderes i et slikt formalt konsept. Honneth beskriver også de nødvendige normative begrensningene i subjektens rettslig garanterte autonomi fordi de «må sameksistere med kjærlighetens og rettens anerkjennelsesmønstre». (Honneth, 2008, s.187) «Både Hegel og Mead mislyktes med å formulere en mer abstrakt horisont av moralske verdier som er åpen for de mest forskjelligartede livsmål uten å miste sin solidariserende evne til kollektiv identitetsdannelse». (Honneth, 2008, s.187)

Honneth påpeker at de strukturelle omveltningene som har skjedd i de moderne samfunnene de siste 200 år, under årene siden Hegel og Mead, i stor grad har utvidet mulighetene for selvrealisering, og erfaringen av individuell eller kollektiv forskjellighet har dannet grobunn for en rekke politiske bevegelser. Honneth viser til at det nødvendig å «finne plass for de konkrete verdiene som skaper en posttradisjonell solidaritet». (Honneth, 2008, s.187) Honneth

avslutter med å forklare at det ikke er et teoretisk spørsmål hvordan den moderne sedlighetens relasjonsnettverk utvikler seg, det hele er et spørsmål om hvordan fremtidens sosiale kamper vil innfri de kulturelle endringer som skal fylle kjærlighetens og det utviklede rettsforholdets anerkjennelsesformer.

Avrundende kommentarer

Den kulturelle verdsettelsen som tilkjennes de enkelte ytelser fra sosiale grupper, bygger på et samfunns hegemoniske verdistrukturer. Når den nye kvinnekampen ble igangsatt på 1960-70 tallet ble det bygget opp av et ønske om å forrykke disse verdistrukturene, den underliggende ideen var at kvinner skulle frigjøres fra den tradisjonelle fremstillingen av det kvinnelige. Under denne begynnende nye kampen for kvinners rett, var målet samfunnets fulle anerkjennelse av verdien av kvinners spesielle egenskaper og ferdigheter. Det ble ansett at veien til full anerkjennelse av det kvinnelige gikk gjennom deltakelse i lønnsarbeid. Det er grunn til å hevde at dette opprøret hvilte på et axiom, en abstrakt struktur som allerede var definert gjennom det patriarkalske herredømme. De verdiene som dette opprøret bygde på vil jeg hevde fratok kvinner den kulturelle overfloden som tradisjonelt tilkom henne gjennom hennes arbeid som husmor. Den kulturelle degraderingen av reproduksjonssfæren kunne fortsette under et nytt regime, og den manglende kvalitative anerkjennelse av samfunnets reproduksjonssfære fortsatte. Dannelsesidealene lå uendret under opprettholdelsen av det fortsatte skillet mellom to samfunnssfærer. Det klare skillet mellom produksjonssfæren og reproduksjonssfæren fortsatte uinnskrenket under de nye kulturelle uttrykkene som fulgte kvinners sosiale kamp om anerkjennelse. Ulrike Prokop (1981) hevder at på tross av alle de nye kollektive illusjonenes rent objektive mangler, så oppstår det et nytt og fungerende tolkningssystem som ikke falsifiseres. Èn konsekvens av den fortsatte opprettholdelsen av samfunnets maktstrukturer, innebærer at en vedblivende tolkning av selvet fortsatt realteres til kjønn.

8 MORALSK ANERKJENNELSE

8,1 Kampene om anerkjennelse

Honneths flerdimensjonale anerkjennelsesteori skiller mellom tre anerkjennelsesformer som utgjør betingelsene for menneskets selvrealisering. De tre anerkjennelsesformene utvikles innenfor kjærlighets, rettighets og solidaritetsdimensjonen. Under sin analyse av de tre anerkjennelsesdimensjonene finner Honneth tre ekvivalente krenkelsesdimensjoner, fysisk overgrep, vold og nedverdiggelse. Når Honneth analyserer anerkjennelseskampene historisk, undersøker han i hvilken grad disse kampene kan belyses ytterligere ved å se på om motivet for motstand og kamp kan tilbakeføres til krenkelse av forventet gjensidig anerkjennelse, eller om det har skjedd et brudd på allerede etablerte anerkjennelsesrelasjoner.

Jeg vil hevde at kvinners kamp om anerkjennelse av retten til politisk deltakelse var en moralsk kamp og var grunnet på en krenkelse av deres rett som fullverdige medlemmer av samfunnet. Denne drøftingen blir ført med utgangspunkt i Honneths teorier om anerkjennelse og krenkelse. Jeg tar også en liten tur bakover i historien når jeg tar utgangspunkt i enkelte passasjer fra Hegels filosofiske tanker og «leker» litt med disse, opp mot sider av kvinnelivet. Jeg vil hevde at den kampen kvinner har ført og fører, for etablering av en endelig og fullverdig anerkjennelse av retten til å betraktes som fullverdig samfunnsborgere, er en moralsk motivert kamp, og jeg vil beskrive dette som en verdighetsetablerende anerkjennelseskamp, eller en dannende kamp. Etter hvert som anerkjennelsen av kvinners uavhengige og særegne personlighet har blitt styrket under den posttradisjonelle samfunnsorganiseringen, har også kritikken av den hegemonisk moralske, borgerlige samfunnsforståelsen blitt styrket.

Den nødvendige kritikken av den offentlige samfunns moralske selvforståelsen, ble i utgangspunktet delt av kvinnebevegelsen og arbeiderbevegelsen. Kritikken ble rettet mot den konservative selvforståelsen som lå til grunn for det moralske samfunnssyn, som ble opprettholdt av gruppen av middelaldrende menn fra middel og overklassen. Dette var menn som under samfunnets utvikling mot det moderne, i lang tid hadde evnet å opprettholde all kontroll over den kulturelle, politiske, økonomiske og lingvistiske kapitalen. Samfunnets moralske offentlige selvforståelse vil alltid inneha verdier som både kan fremme og legge hindringer for endringer av de hegemoniske dannelsesprosessene. For å kunne gjennomføre en vellykket kamp om anerkjennelse er det nødvendig å forstå de kulturelle kodene som ligger til grunn for samfunnets offentlige selvforståelse. Samtidig vil all endring av samfunnets

sosialiseringprosesser være meget vanskelig, gjennomføringen av nødvendige endringer vil kreve gjentatte kamper, og de anerkjennende utviklingsprosessene vil måtte gå over lang tid.

«the notion that being female is a natural indisposition» (Judith Butler, Gender Trouble, viii/Preface)

Når den samfunnsmessige krenkelsen resulterte i en urettsbevissthet hos kvinnen, måtte det gjennomføres en moralsk motivert anerkjennelseskamp, for kun derigjennom var det mulig for henne å oppnå anerkjennelse for at krenkelsen faktisk var begått. Bare ved en slik anerkjennelse kunne hun gjenopprette en sunn relasjon til samfunnets rettslige og sosiale sfærer. For at kvinnen skulle kunne erfare krenkelsen som en begått urett, må overgrepet kunne relateres til en forventet anerkjennelse, eller et brudd på allerede anerkjente rettigheter. Denne anerkjennelsen av rettigheter ble for kvinnen representativt for den normative terskelen for samfunnets menneskeverd, og dette gjorde det nødvendig å kjempe for å gjenvinne retten til den tapte anerkjennelsen. Kun gjennom en kamp om anerkjennelse var det mulig for kvinnen å gjenopprette sin ære, overfor seg selv og samfunnet.

8,2 Kjærlighetens dannende kraft

«The modern world is a world steeped in sex: every habit, gesture and activity is sexualized and categorized as male or female, masculine or feminine. In the transition of the two - sex model, man and woman emerge as two different species». (Toril Moi, 2005, s.12)

Under de intime forhold som utspiller seg i privatsfæren er de forhold hvor subjektet først opplever anerkjennelse som utvikles gjennom en kjærlig gjensidige anerkjennelse, hvor barnets helt basale behov blir dekket. Og videre i livet blir den gjensidige anerkjennelsen av å være et behovsvesen bekreftet gjennom de nære forhold subjektet inngår i privatsfæren. De omsorgsrelasjonene som utvikles i barndommens privatsfære er det som i første omgang legger grunnlaget for en intakt selvutvikling, som Honneth forklarer at er et nødvendig grunnlag for opprettholdelsen av et sivilsamfunn med et minimum av solidaritet og demokrati. Den tidligste kjærlighetens gjensidige anerkjennelse er det som legger grunnlaget for oppbygningen av subjektets identitet, en identitet som utvikles videre under de skiftende intime forhold subjektet inngår i.

Honneth beskriver den gjensidige anerkjennende kjærlighetsrelasjonen som nøytral og vidtfavnende, men jeg er av den oppfatning at det er grunnlag for å problematisere nøytraliteten i barnets tidligste kjærlighetsrelasjon. Ved å ta utgangspunkt i den første kjærlighetsrelasjonen, mor/far-barn vil jeg hevde at barnets behov for anerkjennelse i denne relasjonen i stor grad styres av mor/fars egne ønsker og behov på barnets vegne. Honneth sier selv at barnet «lærer å rette sine personlige impulser direkte mot bestemte aspekter ved hennes (mor) omsorg». (Honneth, 2007, s.109) Jeg er av den oppfatning at denne anerkjennelsesrelasjonen ikke er kjønnsnøytral, og at barnet lærer å vektlegge det kjønnslige aspektet når det retter sine impulser mot mor/fars omsorg. Den kjønnslige vektleggingen som gjenspeiles i anerkjennelsesrelasjonen med mor/far resulterer i at jenter og gutter utvikler forskjellige aspekter av sine personlige uttrykk, når de retter sine impulser mot mor/fars kjærlige anerkjennelse. De kjønnslige anerkjennelsesforventningene som barnet mottar vil synliggjøres i hvordan barnets atferd preges av ønsket om å oppnå en tilstrekkelig anerkjennelse fra mor/far innenfor rammen av familierelasjonen.

Etter hvert som barnet utvikles mot stadig mer frigjøring fra behovet av de gjensidige familiære anerkjennelsesrelasjonene, så vil vissheten av hva som forventes for å oppnå ønsket anerkjennelse for en stor del være dannet i barnets personlighet. Jeg vil hevde at hvis anerkjennelsesrelasjonen mellom barnet og mor/far ikke er kjønnsnøytral, vil dette synliggjøres i hvordan barnet, og senere den voksne, utøver sin kamp om anerkjennelse. Det er videre all grunn til å anta at styrken på de kjønns spesifikke anerkjennelsesforventningene som barnet lever med i den nære gjensidige relasjonen innen familien, vil være direkte proporsjonal med styrken på den kjønns spesifikke atferden hos barnet og senere den voksne.

I andre kulturer hvor kjønnssegregeringen er sterkere enn i Norge, kan konsekvensen av denne kampen om anerkjennelse observeres helt konkret. For eksempel den forventningen av forskjellige grader av tildekking som muslimske kvinner må overholde for å kunne oppnå den nødvendige anerkjennelse, som kvinne av ære og som bærer av familiens ære. I disse kulturene kan det være vanskelig for kvinner å oppnå anerkjennelse som unike subjekter, og anerkjennelsen vil da være knyttet dannelsen av det feminine, som tillegges deres kjønn. Deres kamp om anerkjennelse vil dreie seg om anerkjennelse av å overholde de forpliktelser som tilfaller det kvinnelige kjønn, oppgaver slik de defineres av omsorgen for hjem og familie. Disse kvinnene kan forvente anerkjennelse når de opprettholder de kulturelle kravene til dydige og dyktige hustruer, mødre, og alt hva det ellers måtte innebære å skulle overholde de sterkt kjønns spesifikke atferdsforventninger.

Den anerkjennende kjærligheten som har preget gjensidigheten i subjektets nære omsorgsrelasjoner med mor/far, vil i stor grad prege hvordan kvinnen viderefører kampen om anerkjennelse ut i samfunnet. Hvordan vil mor/fars anerkjennende omsorg overfor et kvinnelig subjekt prege den kampen som hun eventuelt senere vil føre for å oppnå en rettslig anerkjennende og grunnleggende respekt, innenfor et demokratisk rettssystem. Det kvinnelige subjekt har behov for respekt og gjennom en gjensidig anerkjennelse, å bli respektert som fullverdig samfunnsmedlem. Da er det nødvendig at de intersubjektive anerkjennelsesforholdene som samfunnet bygger på, anerkjenner viktigheten av ethvert subjekts unike bidrag.

8,3 Særegen anerkjennelse, rettslig og sosial

At kvinner skulle ha behov for noen særegen rettslig anerkjennelse er en historisk ny tanke. Deres nødvendige behov og deres rettslige sikkerhet, ble ikke anerkjent som særegne, og ble ansett ivaretatt av de menn som til enhver tid måtte ha ansvar for den enkelte kvinne. At kvinner skulle ha behov for, og å ha et eget ønske om, særegne rettigheter, ble det allmenne samfunnet først oppmerksom på når kvinner demonstrerte i all offentlighet. Kvinnene hevdet gjennom disse demonstrasjonene, at kampen dreide seg om full anerkjennelse av retten til politisk deltakelse på linje med menn.

Demonstrasjonene påpekte det uverdige i de rettsløse forhold kvinnene levde under, forhold som tilla henne helt spesielle moralske, estetiske og religiøse oppgaver, som kun tilhørte yttersiden av samfunnet, i det det ble lokalisert til kun å tilhøre samfunnets reproduksjonssfære. Samtidig ble hun frakjent fornuft og evne til abstrakt tenkning, hun ble ansett for å være hjelpeløs og fylt av selvoppofrelse, og hennes avhengige natur ville alltid gjøre henne avhengig av mannen. Kvinnene førte en kamp om anerkjennelse av deres juridiske rett til fullverdig samfunnsmedlemsskap, som også kunne føre til muligheten for et eget liv, uavhengig av mannen. Kvinner som hadde kommet ut i lønnsarbeid var allerede bevisst muligheten for dette livet, det uavhengige livet. Det var de felles krenkelseserfaringene som motiverte kvinner til en solidarisk kamp om anerkjennelse av deres egenverdi som samfunnsmedlemmer. Gjennom denne kampen øket bevissthet om verdien av det solidariske samholdet som en demokratisk ressurs.

De sosiale rettighetene for kvinner kom ofte før de juridiske, og ifølge Honneth er slike utviklingskjeder relativt vanlig når det gjelder kamper om anerkjennelse fra forskjellige

grupper, om nye utvidelser av juridiske rettigheter. Samfunnets anerkjennelse og den stadige utvidelsen av juridiske rettigheter som samfunnet legger til grunn i møte med gruppers anerkjennelseskrav, er det som legger grunnlag for en utvikling av «et virkelig fritt fellesskap av levende relasjoner». (Honneth, 2008, s.24)

8,4 **Anerkjennelse av lik verdi**

Kvinner kamp for full anerkjennelse av deres likeverd startet når kvinnene evnet å erkjenne seg som en gruppe, denne erkjennelsen resulterte i dannelsen av en kvinnelig protestbevegelse, hvor det første anerkjennelseskravet var kvinners fulle politiske rettigheter. Kravet var stemmerett for alle kvinner.

Det var blant arbeidere, som hovedsakelig var menn, hvor de sosiale kampene først startet, dette skjedde gjennom streiker og demonstrasjoner, hvor de kollektive kravene var moralsk anerkjennelse av uverdigheten av de eksisterende arbeidsvilkår. Når denne gruppen gikk kollektivt ut og offentlig hevdet en felles erfaring av ringeakt, så ble fokuset rettet mot samfunnets rettslige og sosiale infrastruktur. At dette fokuset oppsto utgjorde et markant skille i dialogen mellom de som krever anerkjennelse av rettmessige krav, og de som kravene blir rettet mot. De som hittil hadde hatt enerett på tolkningen av samfunnets moralske, kulturelle og økonomiske kapital, befant seg nå i en situasjon hvor det ble stilt krav om en legitimerende forklaring av bakgrunnen for den angjeldende fortolkningshorisonten. Arbeidernes kamp om anerkjennelse hvilte på en felles følelse av skam som følger når det oppstår en urettsbevissthet, som i denne sammenheng var den oppståtte bevisstheten om å passivt skulle måtte tolerere krenkelser og fornedrelser. Omdreiningpunktet oppsto når de enkelte gruppene av subjekter evnet å omgjøre sine private erfaringer av ringeakt til kollektive krav om anerkjennelse av sine samfunnsnyttige ferdigheter.

Kvinner hadde på sin side, i lang tid erfart tap av selvrespekt ved stadig å oppleve krenkelser av sin menneskeverdighet. Moderniseringen av samfunnet endret kvinners livsmønster etter som stadig flere av deres tradisjonelle familiære oppgaver forsvant når de etter hvert deltok ute i samfunnet i lønnsarbeid, hvor de utførte nødvendige oppgaver for samfunnets opprettholdelse. Med denne endringen av fokus for kvinnene, fulgte det allikevel ingen anerkjennelse av deres nødvendige deltagelse i moderniseringen av samfunnet. Snarere opplevde kvinner å stadig bli utsatt for en korrigerende moral, hvis hensikt var å vedlikeholde

den tradisjonelle kvinnelige dannelse. De bærende moralske krefter i samfunnet anså det nødvendig å videreføre den kvinnelige morsidentiteten som hadde sin historiske opprinnelse tidlig i moderniseringsprosessen på 1700 tallet. Men utover 1800 tallet gikk moderniseringen av samfunnet etter hvert så raskt at det ble umulig for samfunnets økonomiske og politiske elite å opprettholde den sosiale identitet som var gitt både kvinner og menn av lavere rang.

Det fokuset som menns sosiale kamp rettet mot samfunnets moralske infrastruktur var helt avgjørende for de videre sosiale kampene om anerkjennelse, de som da oppsto, og de som også i dag både pågår og oppstår. De sosiale kampene som skjedde i tilknytning til fokuseringen på den hegemonisk borgerlige moralen resulterte i, og resulterer stadig i en pågående rekonstruering av dannelsesidealene. Et av resultatene av denne rekonstrueringen er oppblomstringen av den sosiokulturelle kompleksiteten vi kan observere som en stadig aktiv ingrediens i det posttradisjonelle samfunnet.

8.5 Den kjønnsstereotype rettslige anerkjennelsen

Kvinnens livssituasjon er utgangspunktet i denne bearbeidelsen av teorien om kampen om anerkjennelse, og da er det også viktig å være oppmerksom på hvor kort historien går tilbake i tid når vi snakker om kvinners juridiske og sosiale rettigheter. Kvinner fikk for eksempel mange sosiale rettigheter, før de oppnådde noen anerkjennelse som fullverdige medborgere gjennom politisk, juridisk eller økonomisk status. Den manglende anerkjennelsen av kvinners politiske og intellektuelle evner ble også synliggjort gjennom i hvor liten grad kvinnene ble invitert til å være delaktige i de juridiske beslutningsprosessene som lå bak de nye lovverkene som endelig skulle ivareta kvinners interesser spesielt.

Lovgivere har vært meget opptatt av kvinnens rolle som mor, og denne vektleggingen har gitt henne en tvetydig stilling ute i samfunnet, både politisk og innenfor de eventuelle yrkesmessige karrierer. Kvinnenes manglende deltakelse i utformingen av sine egne politiske rettigheter står i motsetning til den aktive rollen menn har hatt, både i utformingen av hennes politiske og økonomiske rettigheter og i utformingen av sine egne. Resultatet av denne kjønnsmessige asymmetrien er det politiske faktum at samfunnet fortsatt har et patriarkalsk etterslep i yrkeslivet og i velferdsstaten.

Den tvetydigheten som kvinnene møter når de ønsker å delta i yrkeslivet og i samfunnets beslutningsprosesser, skyldes en manglende anerkjennelse av kvinners rettmessige rolle i

samfunnet. Ikke minst bør det fremkomme en klar anerkjennelse av hennes rolle som den viktigste, når det skal utformes politiske og juridiske samfunnsprosesser som vedrører henne spesielt. De samfunnsmessige normative overbevisninger som utformes gjennom slike prosesser, gir derfor menn en sosial ekstragevinst, som medfører at menn lettere finner sin plass innenfor samfunnets hegemoniske strukturer. Når samfunnets organisering av individuelle behov vektlegger tesen av kvinnen som mor, gjenspeiles dette i hvordan familien, arbeidslivet og samfunnslivet i stor grad er tilpasset menns muligheter og behov.

Det er i stor grad relasjoner og forventninger som former kvinnens forståelse av sine egne og av menns normative roller i samfunnshierarkiet, denne forståelsen er igjen styrende for subjektets valg av fremtidsrettede handlinger. Dette er valg som vil kunne ha avgjørende betydning for kvinners fremtidige livsbane, og videre få store praktiske konsekvenser av kjønnsmessig karakter. Vi ser at yrkesvalgene er sterkt kjønnssegregert i det norske samfunnet. En stor overvekt av de som innehar forskjellige omsorgsyrker er kvinner, og gjennom det fungerende avlønningssystemet i samfunnet kan vi avlese den mangel på anerkjennelse som tillegges omsorg. Hvis det medfører riktighet at menn betrakter omsorgsevnen som kvinnelig natur og dermed ikke en evne som har bidratt til noen samfunnsutvikling, bør kvinner kanskje aldri forvente noen anerkjennelse av det samfunnsnyttige ved det arbeidet som utføres i reproduksjonssfæren.

Samfunnets klare skille mellom reproduksjonssfæren og produksjonssfæren kan også tolkes som et videre uttrykk for den ringeakt som gjelder det samfunnsnødvendige arbeid som legges ned i reproduksjonssfæren. Et arbeid som først og fremst er et ansvar som både juridisk og sosialt tillegges kvinner og deres «naturlige omsorgsevner».

9 IDENTITET OG DANNEELSE

9,1 Den kvinnelige dannelsen

«Woman is simply what man is not; namely they are not autonomous, independent, but by the same token, nonaggressive but nurturant, noncompetitive but giving, nonpublic but private. The narcissistic male take her just like himself, only his opposite». (Seyla Benhabib, 2007, s.189)

Tradisjonelt har dannelse stilt det offentlige opp mot det private, fornuften mot følelsene, og dannelsen har hatt en elitistisk forpliktelse mot det gode liv, det gode liv definert av menn for menn. Det er vanskelig også i dag å snakke om dannelse uten å komme inn på en avgrensning mot det udannede. Når drøftelsen av dannelse skal kontekstualiseres i de posttradisjonelle samfunn er det nødvendig å lete etter og å oppsøke de dannelsesprosesser som faktisk finner sted i dagens mangfoldige samfunn.

De sosiale identitetene blir stadig mer komplekse, samtidig svekkes makten i den korrigerende moral, og den dannende makt over det enkelte subjekts rett til å velge sitt eget uttrykk forvitrer. I det posttradisjonelle samfunn kan vi observere at det for eksempel blir stadig mer utfordrende å definere det maskuline opp mot det feminine, eller å skille et feminint kroppslig uttrykk fra et maskulint. Grupper av mennesker som helt velger vekk de tradisjonelle feminine og maskuline kroppsuttrykkene, har oppnådd retten til å hevde at det er moralsk krenkende av staten å frata dem deres egen selvforståelse med hensyn til hvilket kjønn de tilhører, samtidig krever de både sosial og rettslig anerkjennelse for sine livsvalg. Menneskers sosiale identitet er konstruert og skiftes over tid, i dag kan vi hevde at også dannelsen av den kjønnslige identiteten er skiftende, det er flere måter å være kvinne eller mann på, under dagens sosiokulturelle kompleksitet.

Monica Rudberg hevder at det tradisjonelle dannelsesperspektivet baserer seg på en avgrensning mot det kvinnelige. Dette er grunnen til at hun ser med skepsis på en gjenkomst av dannelsen som begrep, hvis det også i sin nye form forblir kjønnsløs. Hun viser til filosofen Jon Hellesnes, som i sitt arbeid med en fornyelse av dannelsesbegrepet var opptatt av maktperspektivet, dette perspektivet knyttet han opp til språkformen. Som nynorskmann ønsket han ikke lenger å snakke om «danning», men «danning», og hans syn var at det er i språket vi finner det elitistiske uttrykket i den tradisjonelle dannelselæren. Rudberg poengterer, at på den tiden Hellesnes fremmet sitt maktperspektiv så nevnte han overhodet ikke det dannelseshierarkiske faktum, at på den tiden han fremmet sitt makthierarkiske syn så var 70% av norske universitetsstudenter unge menn.

Innenfor vitenskapen ble tiden fra -50 tallet og frem mot -70 tallet stadig sterkere preget av positivismekritikk, dette skjedde parallelt med en økende interesse for de humanistiske og samfunnsvitenskapelige forskningsgrenene. Innenfor en feministisk kamp mot dannelseshierarkiene er det helt nødvendig å problematisere skillet mellom dagligverden og

fagverdenen, Rudberg hevder at denne fokusendrende vitenskapeligheten var «en forutsetning for et gjennombrudd for kvinneforskning». (Rudberg, 2003, s.113)

Hellesnes erkjente at den situerte kroppen måtte forstås som utgangspunkt for all erkjennelse. Et slikt syn på erkjennelse kan koples til kvinners dannelseshistorie, hvor blant annet Simone de Beauvoir kopler sitt eget vitebegjær til orale lyster. Hellesnes ønsket en avhierarkisering av dannelsesprosjektet og i den anledning så åpnet han opp for danningens kroppslige forankring. Han endte allikevel opp med å avgrense seg opp mot det private, det følelsesmessige, det kvinnelige, kun slik kunne han stå frem som en rasjonell, handlingens mann. Feministiske forskere hevder at mannlige forskersubjekter strever hardt for å opprettholde en selvforståelse av å være objektive, og da er det nødvendig å kontrollere alle, eventuelt forstyrrende, lidenskaper. Denne «objektive» selvforståelsen medfører at menn forsker på samfunn, arbeid og kapital, men aldri på barnepass og kjærlighet. Historisk finnes det et sterkt kjønnet premiss for dannelsesprosjektet som også kommer frem i nye dannelsesdiskusjoner som kan resultere i «uforsønlige motsetninger mellom det kvinnelige (følelsesorienterte og irrasjonelle) vesen og dannelsens prosjekt». (Rudberg, 2003, s.114)

«Finnes det mulighet for et dannelsesprosjekt som har *retning* uten at det nødvendigvis reduseres til *en* retning, et *innhold* som ikke umiddelbart opphøyes til *innholdet*». (Rudberg, 2003, s.117) Både frigjøring og dannelselse bør fremmes som mål for subjektet uten nødvendigvis å alltid måtte beskrive en slik reise som et individuelt identitetsprosjekt. I dagens posttradisjonelle samfunn ønsker vi å unngå en diskurs, som vil kunne gi inntrykk av at dannelsen mot et felles mål er overordnet en mulig språklig berøvelsesprosess. Det blir stadig oftere fremhevet at dannelsen i de posttradisjonelle samfunn blir en identitetsreise som i stor grad står i motsetning til menneskenes fellesskapsfølelse. Kanskje er det nødvendig å i større grad være villig til å diskutere dannelsen i forhold til felles mål, samtidig som det er viktig å øke bevisstheten rundt språket som legges til grunn for dannelsen. Språket bør kanskje vurderes på et dypere filosofisk plan, og ikke kun relateres til dialekter.

Samtidig er det nødvendig å problematisere det nærmest innholdsløse i de forskjellige dannelsesprosjektene, som ikke har annet felles mål enn veien dit. Det bør også være et mål å kunne fremme en debatt om frigjøring og dannelsen uten alltid å skulle balansere mellom det normative og det relative, selv om denne balansegangen gjenspeiles nettopp av det samfunnet vi lever i, et samfunn som balanserer i en stadig mer kompleks virkelighet. Denne samfunnsutviklingen er i stor grad et resultat av den moralske utviklingen hvor det gis noen

hierarkiske modeller som subjektet vurderer sine valg ut i fra, heller enn å ha noe dannelsesmål som et pedagogisk sluttprodukt.

Jeg vil hevde at det kan være et vanskelig gjennomførbart prosjekt, å skulle forholde seg til absolutte dannelsesmål når kvinner søker gjensidig anerkjennelse i det postmoderne samfunn. Samfunnet presenterer de unge for en virkelighet hvor kampen om anerkjennelse har vært en suksesshistorie, når det gjelder anerkjennelse av retten til å velge individuelle livsmål. Når selve livsmålet vil representere et brudd med samfunnsnormen, er holdningen hos de unge at normen må endres, slik er dannelsens mål i stadig endring. Det er også interessant å kort reflektere over Hartvig Nissens utsagn, hvor han hevder at all dannelse er i sitt vesen selvdannelse. I dagens posttradisjonelle samfunn kan slike utsagn muligens tas til inntekt for et individuelt identitetsprosjekt, men samtidig vil jeg hevde at all dannelsens grunnlag, i sin ytterste konsekvens, hviler på et samfunns kulturelle selvforståelse. Den enkeltes selvdannelse kan betraktes som en feles utvikling innenfor en slik forståelsesramme.

De overgripende kulturelle idealer som samfunnet presenterer sine innbyggere legger grunnlag for borgerenes dannelse. Den kulturelle selvforståelsen innen de posttradisjonelle samfunn tilsier at kvinner og menn har de samme rettigheter og skal behandles likeverdig under alle samfunnets institusjoner. I den kulturelle selvforståelsen som fremmer de posttradisjonelle kvinneidealene, er det kulturelt og moralsk inneforstått at kvinner skal betraktes som et subjekt med sin egen unike verdi. Som Honneth viser til så er dette en nødvendig viten når det søkes å endre forhold innen de posttradisjonelle samfunn. Det interessante i denne sammenheng er å observere den kulturelle selvforståelsen som har utviklet seg i de posttradisjonelle samfunn de siste femti år, hvor kvinner i dag, sosialt og kulturelt, forventer å bli betraktet som mannens likeverdige.

Dannelsens vesen ligger ikke i et fremtidig hierarkisk mål, dannelsen er her og nå, i denne spesifiserte konteksten. Den kan samtidig knyttes opp mot fremtidige mål, kanskje gjennom et løfte som angir et dannelsespotensiale i fremtiden, og jeg vil hevde at likeverdigheten mellom kjønnene må knyttes opp mot et slikt fremtidig dannelsesmål. Hvis dannelsesmålene blir for fastlåst opp mot gamle ideer, kan det bli vanskelig å finne gode fremtidige løsninger for dagens dannelsesprosjekter. «Å være dannet i postmoderne forstand er nettopp å utvikle evnen til å håndtere de motsetninger og ambivalenser som vårt heterogene kulturlandskap presenterer for oss». (Rudberg, 2003, s.115) Kvinner som opptre i offentligheten, enten som ledere, forskere, professorer eller statsministere, vil jeg hevde til stadig kommer opp i

situasjoner hvor de må forholde seg til samfunnets ambivalens overfor deres forventede femininitet som settes opp mot deres autoritet. Anerkjennelsen av kvinners absolutte likeverd knyttes fortsatt opp mot et fremtidig ønsket dannelsingsmål av kvinnelighet.

Rudberg intervjuet to unge jenter som fortalte om seg selv og sitt forhold til verden, de to historiene fremsto for henne, som klassisk kontra mer postmoderne dannelse, og begge kunne bidra betydelig i diskusjonen om kjønns rolle i det nye dannelsingsprosjektet. Begge fortellingene viste at moralen var tungt tilstede når handlinger eller synspunkter skulle begrunnes og hos jentene fantes det alltid alternativ på til dels motsetningsfylte synspunkter, og mulige handlinger hvor de nærmest betvilte sine egne utsagn mens de falt. «Å betvile er heller ikke å fortvile – å leve i motsetningsfullheten som en selvfølge er ikke det samme som å få eksistensen rokket ved». (Rudberg, 2003, s.123) Dagens dannelsingsprosjekt må kanskje ta med i betraktning den pluralistiske virkeligheten som preger de unges liv. Den klassiske maskuline skråsikkerheten av en vei mot målet, må muligens vike når alternative midler presenteres som tilgjengelige for oppnåelsen av det samme.

Nettopp gjennom pensum i undervisningen kan dannelsesrom åpnes mot en selvutvikling i det postmoderne, en verden av tvetydigheter hvor nye muligheter kanskje dannes på ruinene av gamle dannelsesidealer. Muligens blir jenter og kvinner dyktigere enn gutter og menn i sin håndtering av den motsetningsfullheten som preger dagens posttradisjonelle samfunn, fordi de stadig må håndtere samfunnets tvetydighet overfor deres eget kjønn. Det bør være mulig med en nennsom veiledning å gi de unge selv anledning til å oppdage sitt eget dannende jeg.

9,2 **Forbrytelsens dannende kraft**

«Historien om alle samfunn frem til i dag er historien om klassekamper».
(Karl Marx i Det kommunistiske manifest)

Det er menneskenes tette intersubjektive relasjoner som legger grunnlaget for det Hegel kaller «sedlighetens tilblivelse». Den samme samfunnsprosessen legger grunnlaget for utviklingen av både anerkjennelsesbevegelsen og de sedlige forholdene. Denne bevegelsen oppstår gjennom en utvikling av forholdet mellom subjektene, ifølge Hegel skjer utviklingen mot endring av dette forholdet ved at subjektene på en konfliktfylt måte gjennomgår faser. Det harde og nødvendige arbeidet som kreves i gjennomgåelsen av disse fasene kan resultere i en utvikling hvor subjektene beveger seg mot stadig høyere nivåer av gjensidig anerkjennelse.

Når kvinnene fra midten av 1800 tallet begynte å kreve sin rett som gruppen kvinner, var det kollektive kravet anerkjennelse av deres rett til å delta politisk i samfunnet, på linje med menn. Dette kravet utløste en hard konflikt mellom kjønnene, hvor menn opplevde kvinnes krav som et tyveri av samfunnets godt etablerte anerkjennelsesnivåer. Kvinnene hadde en aktivistisk hensikt, de ønsket å true den rettslig-abstrakte manglende anerkjennelse av kvinner som fullverdige politiske medlemmer av samfunnet.

Den eneste muligheten menn hadde i denne situasjonen var å sette seg hardt til motverge, fordi kvinnes forbryterske handlinger truet hele den mannlige personligheten og dermed deres fulle identitet. Det hele utviklet seg til det Hegel kaller en «personenes» kamp mot «personen», og begge parter kjempet en kamp om anerkjennelse av sine særegne behov. Menn førte en kamp for å beholde sine eksklusive rettigheter, og fortsatte opprettholdelsen av disse allerede anerkjente behov og rettigheter. Kvinner kjempet for sin rett til å erverve seg sin rettmessige del av samfunnets anerkjennelse, for retten til å leve et fullverdig liv som samfunnsborger. Den angrepne part gjorde forbrytelsen til en krenkelse av hele personligheten og når trusselen blir oppfattet så inderlig personlig, sier Hegel at kampen vil være strukturelt avgjort på forhånd.

Den praktiske konflikten som utløste forbrytelsen, var den konfliktfylte spenningen som i lengere tid hadde bygget seg opp som en indre konstitutiv spenning blant kvinner. Denne spenningen skyldes den krenkelseserfaringen som oppsto når kvinner etterhvert erfarte at den forventede gjensidige anerkjennelsen stadig uteble. Etterhvert som kvinnene deltok på stadig nye arenaer ute i samfunnsutviklingen, så uteble allikevel enhver anerkjennelse av kvinner som fullverdige samfunnsborgere. Dette var det som utløste forbryternes krenkende handlinger, kvinnene oppfattet seg som en gruppe og kunne derfor vise styrke nok til å kjempe for alle kvinners ære. Og æren kunne nå bare vinnes gjennom å oppnå en intersubjektiv anerkjennelse av alle kvinners fullverdige individuelle særegenhet. Partene kjempet mot hverandre, menn for å gjenopprette sin tapte ære, kvinner for å oppnå sin ære. Kvinnens motpart hadde en opplevelse av at samfunnets moralske grenser var det som sto på spill, og kvinnes krav kunne komme til å utfordre hele samfunnets oppbygning.

Mannen valgte å innta en fundamentalt uforsonlig holdning overfor kvinnens anerkjennelseskrav, dette valget medførte at han satt hele sin personlighet på spill i den kampen som nå forgikk ute i samfunnet, hvor kravet var full anerkjennelse av kvinners

fundamentale rett til politisk samfunnsdeltagelse. Ifølge Hegel kan slike kamper utarte seg på en slik måte at begge nå er villige til å gå inn i en kamp på liv og død.

Forbryterske handlinger som denne, utløser sosiale konflikter, som igjen kan spille en konstruktiv rolle i «den sedlige dannelsesprosessen». Kvinnene, som var isolert av rettsforholdene, oppnådde med sin målrettede provokasjon å rette søkelyset mot den manglende gjensidige anerkjennelsen som ekskluderte alle kvinner fra å kunne oppnå likeverdighet innenfor rammene av samfunnets sedlige relasjoner.

Gjennom hele denne kampen om anerkjennelse, evnet kvinnene å vedlikeholde fokuset på at det var den manglende politiske anerkjennelsen som lå til grunn for denne kampen mellom kvinner og menn. Ved å opprettholde dette fokuset oppnådde kvinnene å heve anerkjennelsesrelasjonen mellom kvinner og menn opp til et høyere sedlig nivå, hvor de kunne anerkjenne hverandre kvalitativt som aktive samfunnsmedlemmer.

Konflikter som gjelder personenes integritet er de dypeste og mest krevende konfliktene, konflikter som dreier seg om individuelle rettskrav er konkrete og dermed lettere håndterbare. Men når subjektene går over til å anerkjenne hverandre gjensidig, kan det ut av denne type konflikter vokse frem en sosial allmenngjøring, og da vil det være mulig å øyne de endringspotensialene som ligger i de kommunikative handlingene, og disse endringene vil peke fremover mot nye dannelsesidealer.

10 KVINNERS LIKERETT

10,1 **Selvstendigjorte strategier**

«Utgangspunktet for det «strukturelle» synet på kvinnespørsmålet er Hegels kritikk av den romantiske individualismen. Det var innenfor den samme tradisjonen Engels til slutt reduserte kvinnespørsmålet til å gjelde kvinnens likerett som lønnsarbeider». (Ulrike Prokop, 1981, s.151 (min oversettelse))

Innenfor den tradisjonelle filosofiske teoriutviklingen har kvinnespørsmål historisk hatt liten interesse. I den grad slike spørsmål har blitt tatt opp i teoriutviklingen har det gjerne blitt fremmet som en del av et større interessefelt, hvor kvinnens livsverden settes opp som en motsetning til mannens, for gjennom det å nærmere utdype hans, den allmenne livsverden og utvikling. Når samfunnet utviklet seg fra det tradisjonelle og mot det moderne skjedde dette

parallelt med at produksjonsforholdene endret seg og lønnsarbeidet gjennomgikk en sterk utvikling. Lønnsarbeidets inntreden, og den samfunnsfæren hvor de viktige produksjonsforholdene undergikk stadig raskere utvikling medførte en dramatisk endring av samfunnsstrukturen, denne endringen ble utviklet utenfor familiens og husholdningens sfærer. Dette medførte at kvinnenens tradisjonelle oppgaver, som produksjon av mat til subsistens og ivaretagelse av nødvendige omsorgsoppgaver, isolerte henne stadig mer fra den øvrige samfunnsutviklingen, og det resulterte i opprettelsen seg to separate sfærer i samfunnet. De personlige uttrykkene kvinnene utviklet på bakgrunn av den isolasjonen som samfunnsutviklingen i stadig større grad utsatte dem for, ble av mannlige filosofer, som for eksempel Hegel, tolket dithen at det var hennes biologiske forutsetninger som forhindret henne fra å kunne utvikle seg intellektuelt.

Hegel beskrev det selv, dette for ham, mystiske kvinnelige vesen;

«Forskjellen mellom mann og kvinne er som mellom dyret og planten. Dyret svarer mer til den mannlige karakteren, planten mer til den kvinnelige, for hennes utvikling er i større grad en rolig utfolding som har som sitt prinsipp en ubestemt følelsesmessig utvikling. Står kvinner i spissen for regjeringen er staten straks i fare, for de handler ikke etter krav fra allmennheten, men etter tilfeldige ønsker eller meninger. Det skjer en danning også av kvinner – man vet ikke helt hvordan – nærmest som om de puster inn forestillinger, mer gjennom livet enn at de tar til seg kunnskap. Mannen, derimot, må nå sin stilling ved å tilkjempe seg tanker og gjennom stor innsats på tekniske områder» (G.W.F. Hegel)

De motsigelsene og ambivalensene som etter hvert preger kvinnens liv, når hun underlegges en samfunnsutvikling som medfører at lønnsarbeid og familie blir satt opp mot hverandre, resulterer i en konstruksjon av falske motsetninger. Det er videre grunn til å anta at kvinners livserfaring retter seg mot en behovsorientering som utvikler kvinners evne til mellommenneskelig kommunikasjon. Vi kan også anta at hennes livssyn, ønsker og fantasier preges av en samfunnsutvikling hvor hennes samfunnsoppgaver resulterer i en stor grad av isolasjon for hennes vedkommende.

Når Ulrike Prokop snakker om «selvstendigjorte strategier» refererer hun til de formale økonomiske definisjoner som filosofer opererer med når de behandler kvinnespørsmål, og kun evner å observere de kvinnelige livsstandarder fra et tradisjonelt patriarkalsk ideologisk utgangspunkt. Honneth er kritisk til sosiologisk forskning fordi han savner en vektlegging av

at manglende anerkjennelse også kan utgjøre grunnlag for sosiale kamper om rettferdighet, ikke bare kamp om materielle goder. Prokop hevder at sosiologisk forskning ikke er oppmerksom på de subjektive forestillingene som konfronterer de institusjonelle regler og samfunnets normer. Mye av den sosiologiske forskningen hviler på Hegel og Marx samfunnsforståelse, så derfor vektlegges de materielle vilkårene når det forskes på menneskenes samhandling i samfunnet. Det er viktig å merke seg at når det enkelte subjekts ønsker og behov ikke tas i betraktning, så forsvinner mye av den kvinnelige produksjon fra den samfunnsteoretiske forskningen.

Som Honneth, finner Prokop kjærligheten forklart som prinsipp hos den tidlige Hegel, kjærligheten «som løfter bort grensene og skaper levende relasjoner mellom menneskene, og slik blir også menneskene virkelig levende for seg selv». (Prokop, 1981, s. 151 (min oversettelse)) Her idealiserer Hegel kjærligheten og han fremhever den som nødvendig for å kunne opprettholde harmoni mellom det individuelle og det allmenne. Vi gjenkjenner Honneth som hevder kjærligheten som en nødvendighet for utviklingen av subjektet når Prokop forklarer at kjærligheten er nødvendig for at private tanker, følelser og lidelse skal kunne gjøres opp slik at subjektet ikke tar med seg uoppgjorte følelser ut i offentligheten.

10,2 **Subjektets utvikling som person**

I sine senere skrifter stiller Hegel seg kritisk til privatsfæren, dette medfører også en avvisning av personlige følelser, og individuell kjærlighet beskrives som en uutviklet virkeliggjøring av det allmenne. Individualiteten har begrenset verdi, og anerkjennelsen konstitueres i samfunnet gjennom arbeid, kamp og eiendom. Menneskenes behov for anerkjennelse deles nå mellom to konfliktfylte områder, det allmenne og det private. Anerkjennelse som person har kun gyldighet utenfor familien, og anerkjennelsen formidles gjennom de ting som individet anskaffer ved utbytte av sitt arbeid. Anerkjennelse knytter seg altså ikke lenger til personens identitet, men til personens andel av overskudd fra lønnsarbeid i offentligheten.

På dette stadiet i sin teoriutvikling hevder Hegel at hverken de eiendomsløse eller kvinnene kan tilkjennes noen subjektivitet som person. Hvorfor kvinnen ikke kan delta i sfæren av varebytte forklarer ikke Hegel, men han forklarer at hun tilhører varenes sfære og representerer den naturlige sedligheten, den opphøyde, evige naturen. Fjernt fra den borgerlige bytte og rettssfæren som er bundet til eiendom og kampen om anerkjennelse,

representerer kvinnen hjemmet, og ifølge Hegel står hjemmet i et motsetningsforhold til det allmenne. Atskilt fra samfunnets offentlighet kan kvinnen ikke ha en selvbevissthet eller noen erkjent borgerlig individualitet.

10,3 Marx, Engels og kvinnens individualitet

Mye av Marx tenkning rundt utviklingen av samfunnsinstitusjonene bygger videre på Hegels teorier om modningen av det allmenne gjennom lønnsarbeidet. Marx hevdet at menneskene var naturvesener inntil de gjennom produksjonsprosessen lærte å forholde seg til seg selv, denne refleksjonsprosessen betegnet han som en historisk betinget prosess. Menneskene vil først være fri når de kan kontrollere og bevisst forandre sine livsforhold. Marx anser at individualiteten utvikles gjennom samarbeid, et samarbeid som bygger på felles interesser av å utvikle samfunnsinstitusjonene.

Marx reflekterer ikke rundt kvinnens stilling under menneskenes utvikling fra naturvesener til reflekterte individer. Kanskje vi kan ha både forståelse og tilgivelse for denne manglende interessen for kvinnens særegne stilling. Det ble hevdet at etter hvert som kvinnens stilling utviklet seg til å bli isolert fra samfunnsutviklingen, gjorde hennes omsorgsansvar samtidig at hun ikke utviklet en individualitet som avgrenset henne fra andre individer. Det samarbeid som eksisterte innen familien, og var absolutt nødvendig hvis basis behovene skulle kunne dekkes, ble anerkjent som natur og individene i dette segmentet evnet ikke å ha noen avgrensning i forhold til hverandre.

Marx var derimot meget kritisk til ekteskapet, ideologien rundt denne institusjonen oppfattet han som falsk på bakgrunn av de mange ekteskapsbrudd, han hevdet at dette var en borgerlig institusjon som var viktig for ivaretagelse av eiendom og arv. Marx anså videre at normer og samfunnsinstitusjoner etter hvert ville oppløses og endres under utviklingen av den kapitalistiske økonomien. Gjennom sin teoretiske overbygning ønsket Marx å vise at når proletariatet gjennom kamp oppnådde frihet, ville alle medborgere bli fri. Kanskje han tenkte at da vil også kvinner kunne oppnå respekt for sin særegne individualitet.

Marx hadde også Engels, og han forsøkte å utrede kvinnens plass i samfunnet, både nå og i fremtiden. Spørsmålet om kvinnens frigjøring fra et kvinneundertrykkende samfunnssystem, ble et spørsmål som opptok Engels og han kom med flere forsøksvise løsninger. Han endte opp med å postulere nødvendigheten av at kvinnen må bli lønnsarbeider før hun kan gjøre

opprør mot sin skjebne. Her så han fullstendig bort fra den nøden som lå bak den proletære kvinnens inntreden i et lønnsarbeid, et lønnsarbeid som var grovt utnyttende for kvinner og barn. Engels hadde vansker med å se den proletære arbeiderklassen som virkelige individer, med sine store savn og lidelser. Denne litt drømmende holdningen til klassesubjektene hindret ham i å forstå hvordan kvinnen ble berøvet sine tradisjonelt kvinnelige ressurser når nøden tvang henne ut i et grovt utnyttende lønnsarbeid. For å bli ansett som et menneske hevdet Engels at kvinnen først måtte ut og delta i et lønnsarbeid, for så å bli innlemmet i en av de store proletære organisasjonene. Hvordan hun senere ville kunne erfare sin nye menneskelighet ble ikke viet noen oppmerksomhet.

Å kjempe om anerkjennelse for kvinnens subjektstatus og politiske rettigheter ble på denne tiden, og fremover de neste hundre år, ble betraktet av den politiske ventresiden som et reaksjonært og borgerlig sidespor, som ville styre oppmerksomheten vekk fra det viktige samarbeidet, og det var kampen som skulle føres på proletarenes vegne. Opp til dags dato blir dette hevdet som et godt marxistisk grunnsyn når det kommer til den teoretiske forståelsen på hvordan rettferdighet skal kjempes frem i global sammenheng.

10,4 Utviklingen av kvinnekampen

Muligens har dette tidlige synet på hvilke faktorer som fremmer frigjøring satt sine spor på den videre kampen for anerkjennelse av kvinners likeverdighet. De demonstrasjonene som forgikk på -70 tallet krevde kvinners rett til å gå ut i arbeid, med en lønn til å leve av. Kravet var retten til å bli økonomisk uavhengig av mannen. En stadig tilbakevendende parole i Norge f.eks. var «Vekk med skattekasse II», dette er en skattekasse som gir lavere skatt hvis en av partene i et forhold er hjemmeværende. Men også enslige foreldre nyter av denne skatteklassen. Når denne skatteklassen ble oppfattet som diskriminerende må det ses i lys av et kvinnekrav som hevdet nødvendigheten av at alle kvinner skulle ut i arbeid. Denne utilitaristiske innstillingen til kvinnespørsmålet kjennetegnes ved at kravet om anerkjennelse av likeverd ble redusert til et abstrakt og logisk spørsmål, idet kvinnefrigjøringen ble synonymt med lønnsarbeid. Dette medførte også at de tradisjonelle kvinnelige verdier som alltid har utspilt seg i reproduksjonssfæren kunne forbli uten noen anerkjennende verdi for samfunnet. Slik fortsatte en samfunnsutvikling hvor produksjonssfæren og reproduksjonssfæren forble helt atskilt, og nærmest ansett for å være uavhengig av hverandre.

11 DAGENS KVINNESPØRSMÅL

11,1 Fortsatt manglende anerkjennelse

«the notion that being female is a natural indisposition» (Judith Butler, Gender Trouble, viii/Preface)

Det jeg har forsøkt nå er å foreta en aldri så liten historisk analyse av hvordan høyst anerkjente samfunnsfilosofer innen vestlig forskning, historisk har betraktet, og møtt kvinnespørsmålet i sin forskning. Den misogyni som Hegel gir uttrykk for skilte seg ikke ut i tiden, men å bare overse et slikt kvinnesyn, eller bortforklare med den tiden det ble fremmet, vil jeg påstå er for lettvindt, vi snakker om en fullstendig underkjennelse av bidragene fra halve menneskeslekten. Og de menn som overhodet fremmet synspunkter på kvinnens deltakelse i samfunnet hadde vansker med å tilkjenne henne anerkjennelse for de bidrag hun kunne gi utfra den samfunnssfæren hun behersket. Forståelsen tilsa at hun måtte plasseres i produksjonssfæren for å kunne anerkjennes som menneske på mannens nivå. Fortsatt i dag viser samfunnet store mangler i anerkjennelsen av de nødvendige bidrag som utvikles i reproduksjonssfæren. Nancy Fraser er spesielt opptatt av dette, og hun setter søkelys på den billige arbeidskraften som vestlige kvinner benytter seg av for å ivareta nødvendige oppgaver i reproduksjonssfæren. Kvinner med høy utdanning, karriere og familie benytter seg av underbetalte kvinner som ivaretar primærbehovene i denne sfæren av samfunnet. Dette resulterer i fortsatt underkjennelse av det viktige bidraget som reproduksjonssfæren har i samfunnets både historiske og fremtidige utvikling.

Lawrence Kohlberg gikk ut overfor en hel verden når han fremmet generaliserende og nedvurderende teorier om forskjellen på kvinner og menns moralske utvikling. Muligens følte han seg truet av at en kvinne, Carol Gilligans, våget å fremme et alternativt syn på moralske spørsmål, når hun fremmet sine omsorgsetiske moralske betraktninger. Han var relativt trygg på at han representerte det hegemoniske herredømmet, han fant det derfor logisk å hevde at kvinner ikke vil kunne utvikle seg til et prinsipielt høyverdig moralsk stadium, der hvor menn befinner seg. Jeg finner grunn til å undres på om noe av årsaken til slike utfall, som Kohlberg kunne tillate seg å komme med, kan ligge i den omfattende, stilltiende aksept av tidligere tiders misogyni. Når vi i dag opplever utsagn som blottlegger en nærmest total mangel på

anerkjennelse av kvinners intellektuelle kapasitet, kan det være grunn til å undres over om ikke noe av årsaken kan ligge i det manglende filosofiske og teoretiske oppgjøret med tidligere tiders syn på kvinnens samfunnsbidrag.

Den makten som potensielt ligger i å foraktfullt kunne frata kvinner all intellektuell ære, slik Hegel gjorde, og Kohlberg ønsket å gjøre, skal ikke undervurderes. Når menn i dagens posttradisjonelle samfunn forsøker å bevege seg hen imot Hegels horisont, for å opprettholde sin dominerende stilling, kan de i dag erfare at store grupper i det offentlige samfunn, politisk og vitenskapelig, deler et verdigrunnlag som gir dem en felles om følelse av å være moralsk krenket. Å foraktfullt frata kvinner enhver anerkjennelse i moralsk, intellektuelt og filosofisk tenkning, slik Kohlberg forsøkte, medfører at mange, både kvinner og menn, føler seg moralsk krenket, og da oppstår det Honneth kaller en «urettbevisshet», og en moralsk motivert anerkjennelseskamp begynner å føres. Seyla Benhabib er en av de som tok et grundig faglig og dannelsesfilosofisk oppgjør med Kohlberg.

«Benhabibs løsning blir å underlegge det omsorgsetiske perspektivet de samme kravene til rasjonell prosedyre som gjelder for den universalistiske rettferdighetstanken. Hvis disse hensynene kommer i konflikt, velger hun, om enn med tungt hjerte, den universaliserte rettferdighet foran den partikulære kjærligheten».
(Rudberg, 2003, s.115)

Selv om Benhabib er kritisk til mye av Gilligans omsorgsetiske moralbetraktninger, reagerer hun sterkt på den misogyni som ligger bak Kohlbergs generaliserende uttalelser om kvinner generelt. Under dette arbeidet gjennomgår hun blant annet systematisk enkelte teoretiske betraktninger menn har foretatt, hun oppdager eksistensen av det hun kaller mannens narsissistiske syn på seg selv.

11,2 Den mannlige dannelsens trass

Benhabib hevder at mannen kun ser verden i sitt eget bilde og er seg helt ubevisst hvordan dette bildet styres av de egne behovene og lidenskapene, samtidig er han også ute av stand til å se seg selv gjennom andres blikk.

Benhabib trekker frem Hegels teori om at når selvbevisstheten møter en annen selvbevissthet, så kommer den ut av seg selv. «first, it has *lost* itself, for it finds itself as an *other* being;

secondly, in doing so it has superseded the other, for it does not see the other as an essential being, but in the other sees its own self». (Benhabib, 2007, s.156) Benhabibs teori er at det uavhengige mannlige ego opplever et narsissistisk tap i konfrontasjon med andre menn, og at dette skaper en stor usikkerhet, som igjen gir et sterkt behov for tanken om at rasjonaliteten alltid trumfer følelsene. Redselen for at en «gruppe brødre» skal opptre med en lov som heter «will of all» og ødelegge «the general will» gir et sterkt behov for å dominere, og et behov for å alltid ha klart definerte grenser å vise til, både overfor seg selv og overfor verden. Hun hevder videre at siden det er «brødrenes» humanistiske eksperiment som har lært oss å bli sosiale, ansvarlige voksne, så har vi arvet en mengde filosofiske feilslutninger. Hun viser til menns syn på seg selv og sin uavhengighet, når hun forklarer at i menns verden har de blitt voksne uten å ha vært barn, og i denne verden eksisterer det heller ikke en mor, en søster eller en hustru. I dette univers har det *kvinnelige* ingen plass.

For fullt ut kunne inkorporere kvinners moralske erfaringer i vitenskapen, i språket og i det samfunnsmessige tankesett, er det nødvendig med en grunnleggende endring av moralsk/filosofiske betraktninger. Dette er de moralske betraktninger som vil kunne angi hvilken kamp om anerkjennelse, som vil kunne bære frem den følelse av krenkelse som fortsetter å gi kvinner en følelse av urettsbevisshet, en følelse som det kan være vanskelig å finne tilstrekkelige språklige beskrivelser for.

Benhabib sier at det i dag artikuleres et sett regler som skal lede mennesket fra et sted han er til et sted han burde være, og den rasjonelle rettferdighetstanken er det eneste styrende prinsipp i den moralske teorien. De moralske og etiske spørsmålene om kroppslig ivaretagelse, om den sosiale avhengighet som eksisterer mennesker imellom, dette er viktige moralske spørsmål som utelukkes i den rasjonelle moralske teorien. Spørsmål som ikke er bundet til den juridiske artikulering, men som omhandler felles prosjekter mennesker imellom, hvor det er ønskelig å komme til en enighet, disse spørsmålene tilhører også sentrum av moralteorien, og bør ikke plasseres i utkanten av de store moralske vurderingene. I dette synet på moralteorien finner jeg likheter mellom Honneth og Benhabib, de hevder begge nødvendigheten av å opprettholde felles moralske prosjekter, men samtidig er de også bevisst at de mellommenneskelige moralske spørsmål, hvor den enkelte berørers direkte, også viktig å ivareta moralfilosofisk.

«Not only as children, but also as concrete embodied beings with needs and vulnerabilities, emotions and desires we spend our lives caught in the «web of human affairs», in Hannah Arendts words». (Benhabib, 2007, s.189)

11,3 Samfunnsmoralen

Et samfunn bygger sin kulturelle selvforståelse på normativt begrunnede forestillinger om at rettferdigheten er relativt sammenhengende, og logisk forbundet med de rettslige forestillingene. I de posttradisjonelle samfunn finnes det en klasse som alltid har hatt størst behov for å beholde de interessefellesskapene som forbindes med de til enhver tid eksisterende reaktive rettferdighetsforestillinger, denne klassen er hvite middelaldrende menn, med høy utdanning og/eller høye stillinger, eventuelt mye penger. For den herskende klassen som har fordeler av den samfunnsmessige maktstrukturen, er det både ønskelig og nødvendig å utvikle konsistente samfunnsmessige moralske verdier. Den herskende klassen har behov for å legitimere den eksisterende sosiale orden hvor de har samfunnsmakten, en makt som konsolideres gjennom kontroll av økonomien og kulturen, legitimeringen skjer ved å underlegge den eksisterende sosiale orden en stadig gjentatt rettferdiggjøring som skjer gjennom å opprettholde altomfattende verdiprinsipper. Det er disse gruppene som tolker, velger og viderefører de symbolske tegnene som er nødvendige i overleveringen av de moralske standarder som hevdes å være til samfunnets beste. Når de skal implementere sine egne ønskede handlingsnormer i verdisystemene, bruker den herskende klassen abstrakte vendinger og komplekse presentasjoner. Når de med overbevisning fremmer sine normativt etiske standarder i en språkdrakt som ekskluderer andre samfunnsgrupper, befestes deres eget kulturelle og moralske herredømme. Undertrykte grupper i samfunnet blir ikke utsatt for samme legitimerings press, hverken fra samfunnet eller fra egen samvittighet, for å måtte forsvare sitt eget prinsipielle verdisystem. Disse gruppene står derfor i en friere posisjon, når de stiller spørsmål ved de overleverte moralske standarders etikk.

11,4 Den kvalifiserte selvoppfattelsen

Mange av de menn som ligger høyt i samfunnets hierarki, gjennom utdanning, penger og som innehavere av den kulturelle kapital, kan også sent under det posttradisjonelle samfunnssystemet fortsette å være overbevist om at menn er det kjønn som etter tradisjonen,

normativt fortjener de sosiale bonusene samfunnet gir. Videre arbeider og lever menn fra disse gruppene fortsatt under de moralsk hegemoniske normsystemene, som springer ut fra de uskrevne og erfaringsbundne dannelsesidealene. Her regjerer de normative verdiprinsipper som kan gjøre det logisk for en mannlig forsker å frata en kvinnelig motpart både faglig og moralsk ære, for på den måten å forsøke å fjerne enhver mulig utfordring eller trussel mot hans egen dominerende stilling.

«Public figures such as the president of Harvard University, still have found it appropriate, in 2005, to wonder in public, in spite of long accepted evidence of the contrary, if the low number of women in science at institutions such as Harvard is explained by the biological differences between the sexes. (Susan Harding, 2008, s.104)

Menn av denne kategorien vil hevde det rettmessige i å holde tilbake anerkjennelsen av de bidrag som kvinner leverer på arenaer som tradisjonelt har vært dominert av menn. Hvis innfallsvinkelen mot en allerede fremsatt teoretisk mulig problemløsning, presenteres av kvinner og samtidig fremstår som en alternativ problemløsning, og som sådan viker tilstrekkelig fra den allerede maskulint etablerte teorien, kan trusselen føles total. Mannens teoretiske tilnærming står i fare for å miste sin tradisjonelle dominans på det aktuelle feltet, og han vil derfor ta i bruk de midler som anses rettmessige, slik kan han opprettholde sin dominans på sine forskningsfelt. Hvis denne forskningen skal kunne opprettholde sitt seriøse bidrag til problemløsninger.

Hvis vi oppfrisker minnet om Benhabib og hennes tolkning av Hegels teoretiske rammeforklaring av hvordan selvet finner seg selv, «for it does not see the other as an essential being, but in the other sees its own self». (Benhabib, 2007, s.157) Benhabib tolker dette utsagnet som at menn ikke evner å se seg selv gjennom en annens blick. Mannen vil alltid kun se seg selv, og i ethvert møte med en annen mann vil han kjenne på angsten for å møte en motpart som kunne vise seg å være den dominerende av de to. Redselen for den dominansen mannen risikerer å bli utsatt for i slike møter, gjør disse møtene hvor menn møter menn, helt essensielle.

Mannen kan ikke forholde seg slik til seg selv i møte med en kvinne, og derfor er han ikke i stand til å anerkjenne henne som et særegent subjekt. Selve anerkjennelsen er en handling av gjensidighet hvor du forholder deg til den annen gjennom forholdet til deg selv. Hvis mannen

betrakter kvinnen som natur og seg selv som kultur, er en gjensidig anerkjennelse mellom menn og kvinner en tilnærmet umulig oppgave.

11,5 Kvinner og samfunnsproduksjonen

Historisk har anerkjennelsen mellom mann og kvinne vært en affektiv anerkjennelse gjennom kjærlighetsrelasjonen, hvor subjektene anerkjenner den gjensidige avhengigheten de har av hverandre som behovsvesener. Men utover dette ble det aldri etablert noen intersubjektiv anerkjennelse mellom menn og kvinner. Mannens anerkjennelse overfor kvinnen har vært relatert til eksterne faktorer og ikke til hennes personlige og menneskelige kvaliteter, ikke nå eller i relativt nær historisk tid. Som ung fremstår kvinnen som et seksualobjekt for mannen, deretter en god kone (fordi hun holder hjemmet rent og lager god mat), og så blir hun kanskje en god mor for hans barn, tilslutt verdsettes hun av hele familien som bestemor.

Når det aldri blir etablert noen gjensidig anerkjennelsesrelasjon mellom mann og kvinne, kan dette muligens relateres til den ulikheten som økte mellom kjønnene etter hvert som den samfunnsmessige utviklingen skapte et stadig skarpere skille mellom den økonomiske sfæren og den reproduktive sfæren. Samfunnet ble etter hvert bygget opp rundt et meget strengt hierarkisk regime hvor mannen alltid sto øverst, hvor han alene representerte autoriteten. Denne autoriteten gjaldt innenfor alle samfunnets sfærer, også innenfor den reproduktive sfæren. Denne absolutte autoriteten som mannen innehadde i kraft av sitt kjønn, kunne bare utfordres av en annen mann.

11,6 En voldelig preget dimensjon og en tilbaketrekning

Forholdet mellom mann og kvinne slik jeg har beskrevet her, vil jeg forsøke å sette inn i Hegels herre – trell dimensjon. Sett i en slik dimensjon kan det tradisjonelle forholdet mellom mann og kvinne beskrives som et forhold hvor volden blir institusjonalisert, volden ligger i den ulike anerkjennelsen, og den opprettholdes og bevares gjennom ekteskapet. Det må utvilsomt føles voldelig for en person som anser seg for å være et subjekt, å daglig måtte forholde seg til et menneske, som seg selv, men som besitter en allmakt i sin relasjon til deg. Samfunnet er det som har tilkjennegitt allmakten, ikke på bakgrunn av spesielt heroiske eller

moralske bragder, men kun på bakgrunn av kjønn. Slik etableres en moralsk avstand mellom mann og kvinne.

Hegel forklarer hvordan den ekskluderte parten ødelegger den andre partens eiendom ved introdusere sin ekskluderte væren-for-seg-i-den. Han ødelegger noe i det, tilintetgjør det som begjær, men oppretter heller sitt eget selv i en annen. Jeg finner muligheten for å tolke kvinnens tilbaketrekning fra samfunnet og mannen, inn i dette utsagnet fra Hegel. Hun kan ha vært delvis aktiv i sin tilbaketrekning fra et samfunn, slik det utviklet seg når det rasjonale hierarki fjernet samfunnsomsorgen som et av de bærende elementer.

Kanskje tilintetgjorde hun begjæret etter å delta, hun opprettet et eget selv i noe annet, og med det trakk hun seg tilbake, fra det samfunnet som helt og holdent hadde utviklet seg til å bli mannens prosjekt. Hun ble ikke tilkjent den plassen som hadde vært henne verdig og hun slukker begjæret etter å delta. Vi må ha i mente at anerkjennelse er retten til å ha retter, og den manglende anerkjennelsen av kvinnen fratok henne retten til å inneha rollen som fullverdig samfunnsborger. Ettersom de irrasjonelle normene som holdt kvinner bundet ble avdekket, nettopp i deres irrasjonalitet, ble grunnlaget for en endring av forholdet mellom kjønnene lagt.

12 SAMFUNNSRELASJONENE

12,1 **Forskning, teori og relasjoner**

Når Honneth introduserer teorien om at en kamp om anerkjennelse også vil være med på å danne grunnlag for samfunnets sosiale kamper, legger han til et nytt tolkningsaspekt som han sier bør regnes med i slikt forskningsøyemed. Han hevder med dette, at det tapet av selvrespekt som oppstår når subjektet blir bevisst sin skam over uverdige livsforhold som utløses av erfaringen av krenkelsen, er med på å igangsette nettopp kampen om anerkjennelse for sosiale rettigheter. Honneth kritiserer samfunnsforskningen for historisk, å fullstendig å ha sett bort fra behovet for anerkjennelse, som en tilstedeværende faktor under utøvelsen av sosiale kamper. Selv om han ser en endring i f.eks. historieforskning, kritiserer han likevel det han kaller en supplementsfunksjon, siden anerkjennelsesteorien kun benyttes for deler av de områdene det forskes på. For tilstrekkelig å belyse disse sosiale kampene er det nødvendig å også vektlegge hvordan konfliktene oppstår gjennom behovet for å kreve retten til anerkjennelse. Jeg vil hevde at Honneth med dette bringer inn de menneskelige relasjoner som en viktig faktor i samfunnsforskningen. Som jeg har forsøkt å vise gjennom deler av

denne oppgaven, synes det som om menn, gjennom århundrer av forskning, har vektlagt at nettopp fraværet av de mellommenneskelige relasjonene er nødvendig for å forhindre at de følelsene som kan oppstå i slike relasjoner, skal skape en uforutsigbarhet i forskningen.

Rudberg viser til den samme tendensen i oppbygningen av den tradisjonelle dannelsesteorien, til ikke å ta opp i seg de relasjonelle dannelsesaspektene, og hun sier eksplisitt at hun er opptatt av at ny dannelsesteori ikke også skal bli en kjønnnet teori. Når hun uttrykker akkurat den bekymringen, tolker jeg det dithen at hun ser at Hellesnes ønske om et nytt syn på dannelsesteori, inneholder mange «snubletråder» i verdsettingen av det kroppslige og det kvinnelige.

I den tradisjonelle sosiologiske forskningen av sosiale kamper har de forskjellige utilitaristiske årsaksforklaringene blitt lagt til grunn for utformingen av forskningsgrunnlaget og spørsmålstillingen, slik blir da også svarene formet. Jeg skal på ingen måte her forsøke å finne frem til konkrete forskningsemner og resultater, i denne sammenheng lener jeg meg kun på Honneths utsagn om det viktige ved de relasjonelle faktorer som grunnlag for sosiale kamper. Når Emile Durkheim utga sin forskning, «Selvmordet», la han på mange måter grunnen for moderne sosiologisk forskning, ved å utforme skjemaer ønsket han å forklare fremkomsten og forekomsten av selvmord.

12,2 Reproduksjonen av relasjoner

Honneth snakker helt konkret om nødvendigheten av å erkjenne de felles oppgavene som ligger i reproduksjonssfærene, han hevder at gjennom den felles erkjennelsen av i disse oppgavene ligger spiren til sosial motstand. Når han samtidig kritiserer forskningen på politiske bevegelser for deres altfor sterke vektlegging av de utilitaristiske motivene, vil jeg hevde at dette representerer en helt unik anerkjennelse av de mellommenneskelige relasjonenes sentrale rolle i samfunnet og i dets utvikling, når dette vektlegges av en mannlig samfunnsfilosof er det grunn til å undersøke dette nærmere.

Når Honneth hevder at subjektene må erkjenne sin felles sosiale situasjon i de oppgavene som ligger i reproduksjonen av en felles forståelse, for derigjennom å utvikle en kollektiv følelse av urettferdighet, skiller han seg ut fra tidligere mannlige samfunnsteoretikere/filosof. Jeg vil videre hevde at noe av det som gjør Honneth til en verdig samfunnsteoretiker av det

posttradisjonelle samfunnet, er hans relasjonelle syn på samfunnet under dets utvikling, historisk, i nåtiden og i fremtiden.

Benhabib kritiserer mannlige forskere/filosofene for nettopp å glemme de mellommenneskelige relasjonene. Hun hevder videre at disse helt essensielle relasjonene i samfunnsoppbygningen fullstendig blir borte, fordi mannen har et så sterkt behov for å beholde kontrollen over summen av det levde, for enhver pris. I følge henne søker mannen å unngå det skremmende ved å skulle måtte møte det uforutsigbare, det som ligger som en ugjenkallelig mulighet i de mellommenneskelige relasjonene. Jeg vil tillegge her at kvinner som er de som tradisjonelt har befattet seg med barn og mat og snørr, i tillegg manglende mat, kan ha tilegnet seg en større toleranse for å håndtere det uforutsigbare enn menn, det som ligger i mellommenneskelige relasjonene.

12,3 **Feminiseringen av samfunnet**

I feministkretser snakkes det om nummererte faser i utviklingen av feminismen, men det som er helt klart er at det skjedde noe med samfunnets syn på sine egne utviklingsmuligheter og samfunnets overlevering av sin kulturelle kapital, fra slutten av 1960 tallet og utover 1970 tallet. Store demonstrasjoner begynte å prege bybildet i de posttradisjonelle samfunnene, hvor det ble protestert mot forskjellige politiske forhold, Vietnamkrigen var blant annet et tilbakevendende stridsspørsmål. Disse protestene ble i stor grad ført av utdannede og resurssterke grupper, som satt spørsmål ved hele samfunnets moralske egenforståelse. I denne fasen fikk også kvinnespørsmålene ny kraft og oppmerksomhet, og den 2.fasen i feministbevegelsen var et faktum. Lik lønn for likt arbeid og rett til fri abort var på denne tiden hovedparolene i kvinnebevegelsen i Norge.

Imidlertid finner jeg det interessant å peke på den kampen som kvinner førte for å oppnå politisk anerkjennelse gjennom stemmerett. Jeg vil hevde at dette var en sosial kamp som kun hvilte på kravet om anerkjennelse av retten til å ha rettigheter, og sannsynligvis var det den første sosiale kampen som ble ført på et ikke utilitaristisk grunnlag. Når menn krevde og fikk stemmerett hvilte dette kravet på utilitaristiske argumenter, kravet om anerkjennelse av rett til en viss kontroll over de materielle forholdene rundt sin yrkesdeltakelse. Kvinnene krevde derimot stemmerett fordi de som mennesker i samfunnet skulle anerkjennes som fullverdige medlemmer. Senere har de posttradisjonelle samfunn hatt mange sosiale kamper som i stor

grad har omhandlet sosiale gruppers krav om en ikkemateriell anerkjennelse, men en anerkjennelse for sine særegne livsvalg.

Honneth er opptatt av at det er i de rettslige og sosiale forholdene hvor de individuelle følelsene av ringeakt oppstår, han sier videre at det er disse følelsene av ringeakt som kan omgjøres til kollektive krav om utvidede anerkjennelsesforhold. Når følelser blir et argument i den teoretiske behandlingen av sosiale kamper skjer det en dreining av fokuset vekk fra de rene utilitaristiske kravene.

Den kvinnebevegelsen som oppsto og utviklet seg på 1970 tallet, oppsto ikke i et vakuum, men var en del av et mer omfattende samfunnskritisk system. Når kvinnene ble så sterkt deltagende i denne utviklingen var det logisk at også synet på hva som utgjorde de viktige faktorene i samfunnslivet ville få en dreining mot følelsene. Det kom allikevel til å ta noen tiår før implementeringen av følelsenes grunnlag for motstand og utvikling skulle innta forskernes verden. Jeg vil hevde at Honneth står i fremste linje i dagens videre utvikling av denne implementeringen.

Som jeg viser i den disputten som Benhabib har overfor mannlige forsker kollegaer, har fortsatt kvinner en vei å gå før de kan forvente full anerkjennelse av sine bidrag til forskningen, utfra sine særegne vilkår. Jeg vil hevde at fortsatt ses kvinner som kvinne først, og enhver samfunnsrolle hun enn måtte inneha (kollega, lærer, lege, forsker, økonom, sjef etc. etc.) kommer i neste rekke.

De mulighetsbetingelser som tilkjennegis gjennom et trygt selvforhold gir fortsatt kvinner svakheter i forhold til menn. Menn har et større spillerom enn kvinner fordi samfunnet i stor grad fortsatt styres etter patriarkalske prinsipper, hvor mannens identitetsbærende tilnærminger anerkjennes som det normale. Når kvinner fremtrer i offentlige posisjoner utsettes hun alltid for et ekstra blikk, fordi hun er kvinne, en mann fremtrer kun som offentlig person. De forskjellige mulighetsbetingelser som kvinner og menn tilkjennegis, vil jeg hevde har grunnlag i følelser, og kun det. Det finnes neppe noe rasjonelt grunnlag i de posttradisjonelle samfunn, hvor det er mulig å kunne hevde noen naturlig årsak til de mulighetsbetingelsene som opptrer så forskjellig mellom kvinner og menn.

Utviklingen de siste tiår har vist at det er nødvendig med politiske innovasjoner for å endre fasttømrede tradisjonelle kjønnsidentiteter. Den siste av politiske innovasjoner som har til hensikt å endre på slike fasttømrede kjønnsidentiteter er loven om 40% kvinneandel i styrene i

korporative selskaper i Norge. Før loven ble implementert hadde selskapene fått noen år på å vise at de selv kunne rekruttere kvinner til styrene, dette evnet selskapenes menn ikke å gjennomføre, menn fortsatte å betrakte menn som best kvalifisert. Når loven ble vedtatt va det med stor og høyrøstet motstand i samfunnet, selskapene vil lide økonomisk og annen uforutsigbar overlast vil inntreffe, når selskapene ikke lenger kan velge blant de beste, men må ta kjønn med i betraktning. At følelsene tok overhånd, og løp foran, er det i dag neppe noen tvil om. At menn rekrutterer menn er logisk, vi velger helst det vi gjenkjenner, men neppe kan kjønn i seg selv være en god nok kvalifikasjonsgrunn, slik samfunnet på styrenivået hittil hadde strukturert sine anerkjennelsesrelasjoner. Under denne perioden etablerte «kjønnskvoltering» seg nærmest som et skjellsord og det er grunn til å undres over gjennomslagskraften i denne prosessen. Jeg vil hevde at styrene alltid har rekruttert etter et kjønnslig kvotesystem, men det har vært deres eget maskuline system, et system hvor menn har etablert og videreført kvotering av menn.

Det interessante her er hvordan følelsene tar overhånd i den offentlige debatten, nå er det selvfølgelig riktig å si at følelsene også tok overhånd i den offentlige debatten som fulgte kvinners kamp for stemmerett. Forskjellen er at den gang hadde menn allmakt i det offentlige rom og kunne fritt overbevise seg og andre om at argumentene kun var rasjonelle. I dagens samfunn blir følelser ansett for å være en legitim del av et reaksjonsmønster. Samtidig vil jeg hevde at samfunnet opptrer innenfor en fortolkningsramme, som gir menn større spillerom enn kvinner, også før innhold av argumenterende følelser blir brukt mot en uttrykt holdning.

Følelsene får stadig større spillerom og anerkjennelse i samfunnsøymed. Honneths teori om kampen om anerkjennelse er den siste tilførsel innenfor dette segmentet, og etter min oppfatning tilfører han med denne teorien et meget viktig element i forståelsen av samfunnets oppbygning og fortsatte beståenhet. Denne forsiktige endringen påvirker samfunnets dannelsesprosess, når normale følelsesuttrykk blir legitime i offentligheten, som uttrykk for følelser, vil dette prege både tanke og uttrykksformer. Jeg tror at de stadige bekymringsfulle uttrykk for at samfunnet gjennomgår en feminisering, som påvirker gutter og menn negativt, er delvis et produkt av denne offentlige utviklingen.

I den sammenheng er det også viktig å anføre et annet perspektiv som kan forklare noen av de urettferdighetsfølelsene som menn gir uttrykk for, når de hevder at gutter og menn blir satt på sidelinjen i utviklingen av det moderne. Menn har hittil vært de absolutt førende i samfunnets overgripende utviklingsprosess, nå krever kvinner sin plass, slik at de kan delta i denne

prosessen på lik linje med menn. Denne irreversible utviklingen føles som et stort tap av den parten som hittil alene har kunnet diktere og konstruere samfunnets konsensus rundt de moralske dannelsesprosessene. Jeg vil hevde at det er et forsøk på å forklare tapet av hegemoniske rettigheter, som utgjør hovedgrunnen til femininiserings argumentene. Når den overgripende utviklingsprosessen har nådd dithen, at samfunnet ikke lenger har noe forhold til at det ene kjønn får å være mer eller mindre enn det annet, tror jeg slik kjønnslig argumentering og forklaring blir borte. Menn vil bli like komfortable, eller med Benhabib; ukomfortable, med å måtte forholde seg både til menn og kvinner når de skal konkurrere i samfunnssfærene.

12,4 Anerkjennelsens moralske kraft

Honneth ønsker å utvikle en moralteori som vektlegger «anerkjennelsens positive betydning for moralen». (Honneth, 2003, s.76) I den grundige gjennomgangen som denne avhandlingen har gitt Honneths anerkjennelsesteori, blir det nærliggende å hevde at en universell og absolutt overgripende moral ikke kan gjennomføres etter anerkjennelsesteoriens standard. Å anta at det kan hevdes en upartisk og universell moralsk standard, som uhildet kan ta opp i seg en absolutt gjeldende moralsk lov, vil etter anerkjennelsesteoriens grunnsetninger være ugjennomførbart. En av anerkjennelsens kjennetegn er respekten for det individuelle, individets rett til fravær av ringeakt er grunnleggende i anerkjennelsesteorien. Fokuset på individet i anerkjennelsesteorien gjør det nødvendig å fokusere på det partikulære fremfor det universelle i synet på hvordan en felles moralsk standard kan utvikles i det globale samfunnet. Honneth hevder at det er nødvendig å fokusere på løsninger av individuelle moralske problemer, problemer som kan føles uoverstigelige eller uløselige i forhold til det enkelte individ i en gitt situasjon. Han mener at dagens moralfilosofi i altfor liten grad evner å ta høyde for det enkelte individs personlige og nærmest uløselige problemer i hverdagen. Honneth hevder at begrepet anerkjennelse bør være uløselig knyttet til en moralfilosofisk diskusjon, og han hevder videre at anerkjennelsesteorien gir et meget positivt tilskudd til forståelsen av moralteorien.

I gjennomgangen av de forskjellige moralske krenkelser, den voldelige krenkelsen, den psykiske og den forakten som ligger i de moralske krenkelser det enkelte subjekt utsettes for, gjennom bevisste krenkelser, eller som en foraktfull krenkelse av subjektets integritet. Subjektet blir moralsk krenket i slike tilfeller, og krenkelsen både er og føles personlig. For

meg er det nå på tide å vise til det jeg tidligere har skrevet om disputten mellom Kohlberg og Gilligan, og Benhabibs oppgjør med dette. Jeg vil hevde at Honneth støtter Benhabibs kritikk av Kohlbergs moralteori. Jeg vil videre hevde at Benhabibs kritikk går på den manglende muligheten Kohlbergs moralteori gir det enkelte individets rett til å hevde at det er begått en krenkelse, og at det er begått ringeakt mot individets rett til anerkjennelse.

Etter denne oppfatningen så er det grunn til å anta at Honneth kan ha viktige momenter å anføre til den angjeldende moraldebatt. Det er nærmest narsissitisk, vil jeg hevde, å være en mann av «de hvite middelaldrende vestlige», og å fremme en teori som skal være en absolutt og globalt overgripende moralteori.

13 AVSLUTNING

13.1 Nancy Fraser og Axel Honneth

Som en rask avslutning vil jeg nevne diskursen mellom Honneth og Fraser. I min avhandling har jeg tatt for meg Honneth og hans ønske om å gi følelser og mellommenneskelig samhandling den viktige plass jeg mener den må ha for å kunne utdype forståelsen av samfunnet og utviklingen av det moderne.

Honneth og Fraser er enige om det grunnleggende i samfunnsdebatten, men Fraser hevder at kampen om anerkjennelse kun referer til identitetspolitiske kamper, og dermed definerer hun dette som uttrykk for en kulturell urettferdighet. Hun er videre uenig med Honneth i hans tolkning av at kampen om anerkjennelse kan tilskrives en hovedårsak til sosiale kamper. Fraser hevder det utilitaristiske poeng, om at det er fordeling av goder er det som utgjør hovedårsaken til de sosiale kampene.

Jeg vil hevde at de begge har rett. Rettferdig fordeling av goder er viktig for individets selvrespekt, og det positive selvforholdet individet oppnår gjennom den rettferdige fordelingen av goder vil fremme videre gjensidig anerkjennelse i utviklingen av det moderne i samfunnet. Omfordelingskravet som Fraser hevder tar sikte på å oppheve urettferdigheten i fordelingen av goder sammen med Honneths verdsetting gjennom anerkjennelse, som gir en kulturell rett til disse kravene, er perfekt. Slik jeg ser det så utfyller de hverandre på en

fantastisk måte i sin forståelse av samfunnets mulige utvikling mot mer rettferdig omfordeling av de materielle godene gjennom en gjensidig anerkjennelse av behov.

LITTERATURLISTE

- Benhabib, S. (2007). *Situating the self*, (4.utg.). Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (1992). *Reproduction in Education, Society, and Culture*. London: SAGE Publication Ltd.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. D. (1993). *Den kritiske ettertanke*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Butler, J. (1999). *Gender trouble, Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- de Beauvoir, S. (1970). *Det annet kjønn*. Oslo: PAX FORLAG A/S.
- Fraser, N. (1992). The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics. I Fraser, N., & Bartky, S. L (Red.), *Revaluating French Feminism*. (s. 177 – 194). USA: Indiana University press.
- Førde, T. (2003, 02. mars). *Hegel; Anerkjennelsens Etikk*. Hentet fra <http://www.europas-historie.net/hegelsetikk.htm>.
- Harding, S. (2008). *Science from below, Feminisms, Postcolonialities, and Modernities*. USA: Duke University Press.
- Hernes, H. (1982). *Staten – kvinner ingen adgang?*. Oslo: Universitetsforlag.
- Hoem, A. (2010). *Sosialisering – kunnskap - identitet*. Oplandske Bokforlag.
- Honneth, A. (2009). *Agora nr. 4*. Oslo: Aschehoug Forlag.
- Honneth A. (2003). *Behovet for anerkjendelse*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Honneth, A. (2008). *Kamp om anerkjennelse*. Oslo: Pax forlag.
- Mead, G. H. (1985). *Mind, Self & Society*. London: The University of Chicago Press.
- Moi, Toril. (2005). *Sex, Gender and the Body. The Student Edition of What is a Woman*. Oxford: University Press.
- Pettersen, T. (2011). *Filosofiens annet kjønn*. Oslo: Pax Forlag.
- Prokop, Ulrike. (1981). *Kvinnors livssammenheng*. Gøteborg: Rabèn & Sjøgren.

Slagstad, R., Korsgaard, O., Løvlie, L., (2003) *Dannelsens forvandlinger*, Oslo: Pax Forlag.