

# Anerkjennelse og menneskeverdets forankring

Henimot en transnasjonal anerkjennelsespolitikk

Odin Lysaker

*Anerkjennelse spiller en nøkkelrolle for menneskeverdet innenfor Frankfurterskolens kritiske teori. Men hvorledes skal «anerkjennelse» forstås? Og hvorledes kan anerkjennelse innløse menneskeverdets universelle og egalitære fordring? Jürgen Habermas' og Axel Honneths «familiekrangel» bidrar med relevant innsikt om relasjonen mellom menneskeverd og anerkjennelse. Dette er en innsikt med affinitet til menneskeverdets normative legitimering i dagens transnasjonaliserte verden.*

Odin Lysaker,  
Universitetet i Agder,  
odin.lysaker@uia.no

**Nøkkelord:** Menneskeverd, transnasjonal anerkjennelsespolitikk, Jürgen Habermas, Axel Honneth

## **English summary: Recognition and the Grounding of Human Dignity – Towards a Transnational Politics of Recognition**

*Recognition plays a key role in the Frankfurt School Critical Theory's approach to human dignity. Still, the question could arise as to how the notion of recognition should be understood, and how recognition may relate to the grounding of the concept of human dignity in a universal and egalitarian manner. Jürgen Habermas and Axel Honneth's «family quarrel» contributes a relevant insight into the relationship between human dignity and recognition, an insight that has affinity with the normative legitimacy of human dignity in today's transnationalised world.*

**Keywords:** Human dignity, transnational politics of recognition, Jürgen Habermas, Axel Honneth

## Innledning

«Anerkjennelse» er et nøkkelbegrep for å forstå transnasjonale politiske endringsprosesser siden 1990-tallet. På 1990-tallet kan det hevdes at det inntraff en forskyvning av den politiske agenda: fra økonomi og interessepolitikk til verdispørsmål og minoritetsgruppers rettighetskamp. Noen årsaker til denne glidning var Berlinmurens fall og den kalde krigens slutt, en tiltagende globalisering og økt migrasjon, samt fremveksten av nye sosiale medier. Disse endringer av den politiske topografi skulle vise seg å få konsekvenser både på et geopolitisk og et nasjonalstatlig plan.

Disse prosesser kan beskrives ut fra en *anerkjennelsesteoretisk vending* (Fraser 1997: 11; Fraser & Honneth 2003): I løpet av de siste drøyt 20 år, især siden Charles Taylors utgivelse av det innflytelsesrike essay *The Politics of Recognition* i 1992, har Hegels opprinnelige innsikt om «anerkjennelse» blitt reaktualisert. I dag er «anerkjennelse» et sentralt begrep innenfor både praktisk filosofi og empirisk samfunnsforskning. Og særlig siden Axel Honneths utgivelse av sin moderne klassiker *Kampf um Anerkennung* i 1992, samt hans debatt med Nancy Fraser i boken *Redistribution or Recognition* fra 2003, har begrepet «anerkjennelse» blitt reaktualisert også innenfor Frankfurterskolen. Frankfurterskolen, eller kritisk teori, er en nærmere 90 år gammel sosialfilosofisk tradisjon. Men interessen for «anerkjennelse» innenfor kritisk teori-tradisjonen er imidlertid av nyere dato og kan spores tilbake til Jürgen Habermas' over 40 år gamle artikkel «Arbeid og interaksjon: Bemerkninger til Jena-forelesninger om *Philosophie des Geistes*» om anerkjennelse hos den unge Hegel.

Men spiller begrepet «anerkjennelse» fremdeles en like sentral rolle etter å ha vært anvendt i minst 40 år innenfor Frankfurterskolens kritiske teori? Og har dette begrep noen relevans også utover tradisjonen kritisk teori? For å besvare denne problemstilling skal jeg sammenligne Jürgen Habermas' og Axel Honneths kritiske samfunnsteori og se på hvilken rolle anerkjennelse kan spille for en begrunnelse for det normative grunnbegrep menneskeverd. Dette har relevans også for den pågående debatt om menneskeverdet normative begrunnelse i dagens transnasjonaliserte verden. Her reises blant annet spørsmål vedrørende rettferdighet på tvers av statsgrenser, innfrielsen av menneskerettslig beskyttelse og muligheten for solidaritet med personer og grupper som oppholder seg geografisk langt unna en selv. Det disse problemområder har til felles, er at de forutsetter at alle mennesker har et iboende verd som de skal få anerkjent, slik det tales om blant annet i FNs menneskerettighetserklæring. Men *hvorfor* skal alle mennesker telle med og telle likt? Og hvilken egenskap ved mennesket er så grunnleggende at den normative status som menneskeverdet utgjør, kan forankres i den?

For å kunne besvare dette spørsmål vedrørende affiniteten mellom anerkjennelse og menneskeverdet forankring – som jeg mener munner ut i mer enn en intern «familiefølelse» mellom Habermas og Honneth – skal jeg til

slutt påvise at deres felles sosialfilosofiske og intersubjektive tilnærming til menneskeverd basert på anerkjennelsesrelasjoner snarere burde forankres i et *eksistensielt* og subjektivt grunnlag. Dette kan – til forskjell fra både Honneths begrep om statsbasert anerkjennelseskamp eller Charles Taylors begrep om gruppebasert anerkjennelsespolitikk – kalles det normative grunnlag for en *transnasjonal anerkjennelsespolitikk*, som utgjør et nedennfra-og-opp-perspektiv hvorigjennom alle mennesker – i kraft av deres kroppslige sårbarhet og krenkbarhet – forstås som hverdagspraktiserende verdensborgere.

## Implisitt anerkjennelse

Habermas' videreføring av Hegel kan hevdes å dreie seg først og fremst om epistemologiske spørsmål, altså problemstillinger vedrørende hva man kan ha kunnskap om (Habermas 2003: 176). Ikke desto mindre synes Habermas' interesse for Hegel å være et vedvarende trekk gjennom hele hans forfatterskap (Deranty 2009: 147–148). Når det gjelder normative problemstillinger, virker det imidlertid som at Habermas er mer kantianer enn hegelianer. I sin diskursteoretiske begrunnelse for menneskeverd viderefører Habermas nemlig Kants intuisjon om et universelt menneskeverd (Habermas 2010). Dette gjør han til tross for at han tidligere har tatt til orde for en hegeliansk innløsning av Kants opprinnelige normative innsikt (Habermas 1990b: kap. 5).

Selv om Habermas før artikkelen «The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights» fra 2010 ikke eksplisitt har knyttet anerkjennelse an til menneskeverdet, synes anerkjennelsesbegrepet ikke desto mindre å spille både en vedvarende og sentral rolle i hans formulering av et arbeidsprogram for en kritisk teori om samfunnet. La meg gi noen eksempler utover den allerede nevnte artikkel om Hegel: I *Theorie des kommunikativen Handelns* fra 1981 forklarer Habermas at «communicative practice [...] is oriented to achieving, sustaining, and renewing [...] a consensus that rests on the intersubjective *recognition* of criticizable validity claims» (Habermas 1984: 17, min uthevelse). I sin diskursetiske presisering av denne kommunikative handlingsteori sier Habermas at «a dispute about norms is [...] rooted in the struggle for *recognition*» (Habermas 1990b: 56, 106, min uthevelse). I sin deliberative demokratimodell fra 1992 taler Habermas videre om at «every speech act involves raising criticisable validity claims aimed at intersubjective *recognition*» (Habermas 1996: 18; 109, 271, min uthevelse). I debatten med Charles Taylor om multikulturalisme og anerkjennelsespolitikk hevder Habermas at «modern law establishes a basis for state-sanctioned relations of intersubjective *recognition*» (Habermas 1994: 107, min uthevelse). Og i et av hans senere arbeider fra 2005 om

religionens rolle i demokratiske samfunn heter det: «*Mutual recognition implies, among other things, that religious and secular citizens are willing to listen and to learn from each other in public debates*» (Habermas 2008: 3, min uthevelse).

De ovenstående sitater er interessante av flere grunner. For det første indikerer de at Habermas har operert med begrepet «anerkjennelse» om ikke gjennom hele, så i det minste i store deler av sin karriere. For det annet, og siden «anerkjennelse» opptrer i en rekke sentrale verker – til tross for at han først og fremst har anvendt slike begreper som «kommunikasjon», «diskurs» og «deliberasjon» –, synes anerkjennelsesbegrepet å spille en betydningsfull rolle. For det tredje – og i kontrast til Honneth, Habermas' etterfølger som leder av Frankfurterskolen – har ikke det faktum at anerkjennelsesbegrepet innehar en langvarig tilstedeværelse og en tilsynelatende sentral rolle, resultert i en formulering av en teori om anerkjennelse – men altså snarere enn en teori om kommunikasjon, diskurs og deliberasjon. For det fjerde er de ovenstående sitater interessante fordi de kan – ut fra andre enn Habermas selv, slik som Honneths teori om anerkjennelse – danne et kontrasterende grunnlag for å gjøre det påvist implisitte anerkjennelsesbegrep *eksplisitt* (Iser 2008: 93, 165). Og et femte og siste moment – som jeg skal diskutere i det følgende – er at den sene Habermas synes å være på jakt etter et begrep om anerkjennelse, men uten å speile denne jakt i sin egen og tidligere anvendelse av anerkjennelsesbegrepet.

## Menneskeverdets gyldighetsoverskudd

Habermas hevder at det i dag foreligger en bred enighet på tvers av både statlige og kulturelle grenser om at menneskeverdet er viktig for en virkeliggjørelse av en fredelig og rettferdig verden. Ikke desto mindre, påpeker han, medfører enigheten om menneskeverdets status i dagens transnasjonaliserte verden at svært få reiser kritiske spørsmål ved *hvorfor* menneskeverdet forstås som så viktig (Habermas 2010: 464, 470). Habermas foreslår her to svar: Det første er at menneskeverdet er viktig fordi det utgjør en abstrakt oppsummering av FNs universelle menneskerettighetskatalog. I FNs universelle verdenserklæring om menneskerettigheter av 1948 – som lyder som et ekko av Kants mer enn 160 år gamle menneskeverdsformulering – tales det i Artikkel 1 om anerkjennelsen av alle menneskers iboende verdighet. I kraft av å være et menneske har enhver person krav på å skulle bli anerkjent og få sitt liv beskyttet mot alle former for krenkelse.

Og det annet svar på spørsmålet om hvorfor menneskeverdet oppfattes av mange som en særlig viktig norm – og som er det svaret Habermas selv argumenterer for – er at menneskeverdet er et substansielt begrep som utgjør en normativ betingelse for å kunne avgjøre når et menneskerettig-

hetsbrudd foreligger. Ifølge Habermas skal menneskeverdet kunne være en «seismografisk» instans som registrerer når dets moralske «kraft» er blitt krenket. I den allerede nevnte artikkel «The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights» fra 2010 formulerer Habermas en diskursteoretisk begrunnelse for menneskeverdet. Her begrunnes menneskeverdet på en *todimensjonal* måte ut fra det han betegner som et «moral-legal Janus face», nemlig som både moralsk og rettslig (Habermas 2010: 465–467). Til sammen utgjør menneskeverdets moralske og rettslige dimensjon det Habermas betegner som en *konseptuell kobling*, eller bro («conceptual hinge», «conceptual bridge») mellom henholdsvis hensynet til lik respekt for enhver persons integritet og et krav om menneskerettslig beskyttelse (Habermas 2010: 469, 470 fn. 10).

At den første begrunnelsesdimensjon ved Habermas' menneskeverdsbegrep er *moralsk*, innebærer to ting (Habermas 2010: 469). Det ene er at menneskeverdet er *universelt* ved at det skal gjelde for alle mennesker uavhengig av historisk tid og sosialt sted, det vil si uavhengig av en persons livshistorie og hvor personen til enhver tid måtte oppholde seg. Den annen implikasjon av menneskeverdets moralske dimensjon er at det er *egalitært*. Dette innebærer at menneskeverdet fremsetter en moralsk plikt om en gjensidig og likeverdig behandling av alle mennesker. Til sammen utgjør menneskeverdets universelle og egalitære grunnlag det Habermas betegner som menneskeverdets moralske «kraft», eller «substans» (Habermas 2010: 466, 467, 470, 478). Habermas gir ingen inngående forklaring på hva termene «kraft» og «substans» sikter til, annet enn at det synes å handle om en innholdsbestemmelse av menneskeverdsbegrepet. Det dreier seg i så fall om en type normativ grammatikk som gjør menneskeverdets fordring oversettbart til et så vel transhistorisk som transkulturelt og transnasjonalt gyldighetskrav (Habermas 2010: 467, 469, 475).

Menneskeverdets moralske og relativt abstrakte kjerne hevder Habermas også må innløses *rettslig* (Habermas 2010: 467–470). Habermas referer her til menneskeverdets rettslige dimensjon både via termen menneskerettigheter («human rights») og grunnleggende rettigheter («basic rights»). Hovedforskjellen mellom disse to rettighetskategorier kan forklares ved at de såkalte grunnleggende rettigheter (som av noen også omtales som «grunnleggende menneskerettigheter») innbefatter færre og antatt mer fundamentale menneskerettigheter enn hele FN's omfattende menneskerettighetskatalog (Miller 2007: 164). Her kan for eksempel retten til liv (Artikkel 3) oppfattes som mer grunnleggende enn retten til eiendom (Artikkel 17). Habermas avklarerer imidlertid ikke hvorvidt en slik skjelling mellom «fundamentale» og «ikke-fundamentale» rettighetskategorier innehar noen rangert prioritering eller annen relevant betydning for hans begrunnelse for menneskeverdet (Habermas 1996: 122–125).

Her synes imidlertid den demokratiske rettsstat å være den viktigste institusjon for Habermas' menneskeverdsbegrunnelse (Habermas 2010: 469; kfr. Habermas 1996). Ut fra Habermas' bruk av en modell for såkalt flernivålegitimering kan legitimeringen av en demokratisk rettsstat forstås som betinget av legitimeringsprosesser på så vel lokalt og statlig som regionalt og globalt nivå (Habermas 2006: 115 ff., 176 ff.). Grunnen til det er at Habermas foreslår en fordoblet rettslig begrunnelse for menneskeverdet: På den ene side må menneskeverdet begrunnes tilstrekkelig abstrakt gjennom menneskerettighetene for således å kunne inkludere alle mennesker. Og på den annen side må menneskeverdet konkretiseres tilstrekkelig ved å nedfelles i og legitimeres av en demokratisk rettsstat. Og et slikt institusjonelt arrangement er således av betydning for lovgivningens dynamiske utvikling, men også for utviklingen av en demokratisk kultur (Habermas 1996: 184, 302, 358, 461, 500). Og – ikke minst – graden av et demokratisk samfunns medborgerskap, det vil si samfunnsmedlemmenes deltagelseslikhet i offentlig menings- og viljesdannelse (Habermas 2010: 467). Denne forutsetning henger sammen med Habermas' deliberative demokratimodell, som særlig forutsetter at borgerne er deltagere i samfunnets politiske utforming, nemlig som aktive medborgere snarere enn kun som passive statsborgere (Habermas 1996: 500; kfr. Brockmann 2002: 58–59). Menneskeverdet krever således at statsborgerne gjensidig respekterer hverandre som frie og likeverdige rettighetsbærere innenfor rammen av et frivillig, politisk fellesskap.

## Anerkjennelsesunderskudd

I den samme artikkel fra 2010 peker Habermas på at hans begrunnelse for menneskeverdet resulterer i det jeg leser som et *anerkjennelsesunderskudd* (Habermas 2010: 470 fn. 10). Habermas peker på to måter han tidligere burde ha innreflektert anerkjennelsesbegrepet på. Mens det ene dreier seg om en mangel på statusgenerering, så dreier den annen form seg om et underskudd på handlingsmotivasjon. Termen handlingsmotivasjon sikter her til en forståelse av hva som motiverer en person til å handle. Angående et slikt moralpsykologisk anerkjennelsesunderskudd er Habermas opptatt av på hvilken måte en krenkelseserfaring – det vil si et brudd på allerede etablerte anerkjennelsesrelasjoner eller ennå ikke innfridde forventninger om anerkjennelse – kan utgjøre en kilde til handlingsmotivasjon.

Anerkjennelsesunderskudd som *statusgenerering* inntreffer ifølge Habermas i forbindelse med tilskrivelsen av en persons normative status. Habermas beskriver problemet knyttet til denne form for anerkjennelsesunderskudd på følgende vis: «the statusgenerating notion of *social recognition* of the dignity of others provides a conceptual bridge between the moral

idea of the equal respect for all and the legal form of human rights» (Habermas 2010: 470 fn. 10, min uthevelse). En slik tilskrivelse av den normative personstatus begrepet «menneskeverd» forutsetter – slik jeg allerede har vært inne på – et begrepsmessig koblingspunkt mellom menneskeverdet moralske og menneskerettslige – og derigjennom demokratiske – dimensjon. Habermas taler om to former statusgenerering, nemlig menneskeverd («human dignity») og statsborgerskap («democratic citizenship»). Det er uklart om Habermas' term «democratic citizenship» her refererer til «statsborgerskap» eller også «medborgerskap». En slik avklaring ville vært interessant vedrørende menneskeverdet demokratiske legitimering, og hva slags politisk status og deltagelsesmulighet som ville måtte kreves som legitimeringskilde.

Men hva kan med rimelighet utgjøre en slik begrepslig overgang mellom henholdsvis det moralske og det rettslige? Habermas foreslår altså at *anerkjennelse* – endog en *sosial* form for anerkjennelse («social recognition») – kan utgjøre en slik broforbindelse (Habermas 2010: 464, 470 fn. 10, 474, 475). Han presenterer imidlertid ingen definisjon av anerkjennelsesbegrepet, det være seg med referanse til ett av sine egne anerkjennelsesbegreper – slik jeg presenterte dem ovenfor – eller andre relevante kandidater, det være seg Axel Honneths, Charles Taylors, Nancy Frasers eller andre anerkjennelsesperspektiver. Habermas' tilnærming til anerkjennelsesbegrepet forblir derfor – imot hans egen intensjon – implisitt.

## Honneths opprinnelige innsikt

Men hva da med Axel Honneth: Er hans anerkjennelsesteori en kandidat som her kan tilby en tilstrekkelig eksplisering av Habermas' implisitte anerkjennelsesbegrep? Gjennom en vedvarende reaktualisering av og en kritisk dialog med så vel Hegels som Habermas' sosialfilosofi har Honneth utviklet ikke kun et begrep, men sogar en egen omfattende *teori* om anerkjennelse. Her viderefører Honneth blant annet Habermas' nevnte lesning av den tidlige Hegels *Jena-skrifter*. Men til tross for at Habermas utvikler en kommunikasjonsteori der Honneth utvikler en anerkjennelsesteori, er begge allikevel enige om at nettopp hos Hegel finnes det ansatser til et intersubjektivt rammeverk for en kritisk samfunnsteori.

Begrepet «anerkjennelse» sikter ifølge Honneth til et grunnleggende *antropologisk* behov og en *normativ* forventning knyttet til etableringen, videreutviklingen og forbedringen av intersubjektive relasjoner (Honneth 1995: 95–130; Honneth 2002a: 513; Honneth 2003: 129–130, 145). Videre er Honneths anerkjennelsesteori *flerdimensjonal* – eller det han selv betegner som «differensiert» eller «plural». Det betyr at den skiller mellom tre ulike, men allikevel sammenhengende anerkjennelsesformer, nemlig kjær-

lighet, rettigheter og solidaritet. Den er flerdimensjonal også ved å inneha en dimensjon for henholdsvis en persons selvrelasjon, personens relasjon til andre personer og til samfunnets sosiale sfærer. Og disse sosiale sfærer svarer til de tre anerkjennelsesformer. Kort sagt: anerkjennelse er en intersubjektiv og gjensidig relasjon som videre er en forutsetning for personers og gruppers identitetsdannelse og samfunnsdeltagelse. Og Honneth hevder at slike anerkjennelsesformer i sin tur er konstitutivt for samfunnets institusjoner.

Honneth er dessuten opptatt av hvorledes krenkelse, det vil altså si en skade på allerede etablerte anerkjennelsesrelasjoner eller et brudd med ennå ikke innfridde forventninger om gjensidig anerkjennelse, kan motivere den krenkede til en kamp for anerkjennelse. I samsvar med hans flerdimensjonale anerkjennelsesteori opererer Honneth med tre former for krenkelse (Honneth 1995: 131–139). Fravær av kjærlighetsbasert anerkjennelse resulterer ifølge Honneth i kroppslig krenkelse, det vil si en skade eller et forventingsbrudd vedrørende ethvert menneskes behov for en personlig og kroppslig integritet (for eksempel voldtekt eller andre kroppslige overgrep). Dette skader personens selvtilit og tillit til andre. Det kan også beskrives som et overtramp av en sone eller et rom for kroppslig integritet som ethvert menneske har et antropologisk behov for og et moralsk krav på. Denne sone eller dette rom skal ikke bli invadert. Dernest taler Honneth om rettslig krenkelse, det vil si at en person blir fraskrevet sin rettsstatus og rettigheter, og derved ikke blir respektert som en likeverdig borger (for eksempel papirløse og andre irregulære migranter). Denne krenkelsesform skader ifølge Honneth en persons selvrespekt og respekt for andre i samfunnet. Til sist foreslår Honneth en krenkelsesform som utøver en nedverdiggelse av en persons livsform og ytelse til samfunnet (for eksempel mobbing, skam, rasisme eller andre former for stigmatisering). Krenkelse som nedverdiggelse kan føre til at en person ikke verdsetter seg selv eller andre samfunnsmedlemmer.

Til tross for dens potensielle konfliktdimensjon innebærer anerkjennelse ifølge Honneth også muligheten for en *moralsk* motivert anerkjennelseskamp ved at krenkelse skaper det han omtaler som en «uretsbevissthet» (Honneth 2002b: 123). Hensikten med en slik anerkjennelseskamp som er motivert ut fra en uretsbevissthet og derav påfølgende motstandshandling, er å skulle gjenetablere en positiv relasjon til seg selv, andre samfunnsmedlemmer og samfunnets institusjoner. Og ifølge Honneth er det først når alle de tre anerkjennelsesformer er innfridd at et menneske virkelig kan leve et fritt og menneskeverdig liv i et rettferdig samfunn.



## Anerkjennelse som kjærlighet

Den første form for anerkjennelse i Honneths anerkjennelsesteori er *kjærlighet* (Honneth 1995: 95–107). Denne anerkjennelsesform er ifølge Honneth primær og praktiseres innenfor en persons eller families intimsfære og privatliv. Anerkjennelse som kjærlighet – eller det Honneth ofte også omtaler som omsorg – definerer han som alle former for intersubjektive relasjoner som er forankret i nærhet, intimitet og fortrolighet (for eksempel et kjæresteskap eller et vennskap). Denne primære anerkjennelsesform peker videre på at behovet for kjærlighet er felles og ufravikelig for alle mennesker. Uavhengig av måten kjærlighet og omsorg utøves på, som i pluralistiske samfunn kan finne sted på mange ulike vis, så hevder Honneth at kjærlighet er en sosialpsykologisk betingelse for at en person skal kunne utvikle en kroppslig integritet og en positiv selvforståelse. Denne påstand baserer Honneth ikke kun på en fenomenologisk intuisjon om personers erfaring i hverdagslivet, men også på empirisk samfunnsforskning. Og kjærligheten er dessuten avgjørende for at en person skal kunne utvikle en selvtillit og positive, tillitsfulle relasjoner til konkrete andre. Her tenker Honneth på en rekke forskjellige relasjoner bestående av både «biologiske» og «psykologiske» omsorgspersoner.

## Anerkjennelse som rettigheter

Den annen form for anerkjennelse i Honneths anerkjennelsesoptikk er *rettigheter* (Honneth 1995: 107–121). Honneth definerer anerkjennelse som rettigheter – eller det han også betegner som respekt – som en gjensidig relasjon gjennom hvilken en person tilskrives en rettslig status og derigjennom blir respektert som statsborger. En statsborger betyr her en person som er en rettighetsinnehaver i en demokratisk rettsstat. Honneth hevder at fordi en slik rettsstatus innebærer en likeverdig behandling, så vil man samtidig kunne utvikle en selvrespekt og respekt for andre. Honneth knytter denne rettslige anerkjennelsen an til den liberale rettighetskatalog bestående av de politiske (sivile), økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter. Han knytter den også til FNs universelle menneskerettighetskatalog, som han hevder er særlig viktig for utviklingen av en persons moralske ansvarliggjøring (Honneth 1995: 119; Lysaker 2008).

## Anerkjennelse som solidaritet

Den tredje og siste anerkjennelsesform i Honneths flerdimensjonale anerkjennelsesarkitektonikk er *solidaritet* (Honneth 1995: 121–130). Solidaritetsbasert anerkjennelse – eller det han i senere tid stadig oftere omtaler som verdsettelse av ytelse –, forstår Honneth som en bekreftelse ut fra samfunnsmedlemmenes bidrag til fellesskapet. Her forstås en persons ytelse

som et solidarisk bidrag til et fellesskap, og som dette fellesskap kan velge å verdsette ved å anerkjenne bidragsyteren. Verdsettelsesbasert anerkjennelse finner sted i det sivile samfunn. Termen «sivilsamfunn» sikter hos Honneth til et vidt knippe av samfunnssfærer som har det til felles at de hverken tilhører privatsfæren eller den statlige sfæren. Ifølge Honneths forståelse omfatter sivilsamfunnet så vel arbeidsliv og frivillige organisasjoner som offentlighet og media.

Honneth forstår termen «verdsettelse» i vid forstand. Verdsettelse er noe som innebærer at alle mennesker i størst mulig grad skal kunne anerkjennes som både en reell og en potensiell ressurs for samfunnet. Ikke alle – som for eksempel spedbarn, syke, eldre, minoriteter eller papirløse – er tilstrekkelig ressurssterke eller blir faktisk anerkjent som en ressurs. Det er ut fra Honneths perspektiv derfor avgjørende at alle mennesker tilskrives en status i kraft av å være en potensiell bidragsyter til et fellesskap. Dette innebærer imidlertid ikke at personers krav om anerkjennelse av deres bidrag alltid skal anerkjennes uten noen nærmere kvalifisering ut fra hva som til enhver tid er betydningsfullt for fellesskapets videreutvikling og forbedring (Honneth 2003: 160, 163). For Honneth dreier nemlig anerkjennelseskampen seg om samfunnets stadige forsøk på å inneha en verdibasert sammenhengskraft (Honneth 1995: 121–122). Dette avhenger i sin tur av blant annet en demokratisk anerkjennelseskamp og inkludering. Dette resulterer sjelden i annet enn et «uenighetsfellesskap» (Lysaker 2011a: 109) hvori verdikonflikt ikke desto mindre kan forstås som en sosial ressurs for demokratisk deltakelseslikhet (kfr. Honneth 1995: kap. 8).

## Komplementering eller vending?

På bakgrunn av underskuddet på anerkjennelse i Habermas' begrunnelse for menneskeverd skal jeg i det siste skritt diskutere hvorvidt Honneths anerkjennelsesteori kan supplere dette anerkjennelsesunderskudd. Som jeg allerede har redegjort for, hevder Habermas at hans begrunnelse for menneskeverd behøver om ikke en teori, så i det minste et begrep om anerkjennelse for å kunne komplementeres. Og nettopp for å kunne etablere en tilstrekkelig broforbindelse mellom menneskeverdets moralske og menneskerettslige dimensjon foreslår Habermas et begrep om «sosial anerkjennelse» som en løsning. Ikke desto mindre forblir det uavklart – som jeg allerede har vært inne på – hva slags anerkjennelsesbegrep som kan spille en slik rolle.

I det følgende skal jeg benytte begrepsparet «tynn» og «tykk» for å undersøke og vurdere relevansen av Honneths flerdimensjonale anerkjennelsesbegrep for Habermas' anerkjennelsesunderskudd. Denne distinksjon representerer to ulike måter å begrunne en normativ påstand på (Walzer

1994). Termen «tynn» henviser til en universell normativ begrunnelse, mens uttrykket «tykk» innebærer en kontekstuell normativ begrunnelse. Det er viktig å bemerke at den «tynne» og «tykke» begrunnelsesmåte svarer til Habermas' begrep om henholdsvis en «moralsk» og en «etisk» diskurs (Habermas 1993: 4–5, 8–9, 11–12, 23–24). Grunnen til at jeg her skal benytte distinksjonen mellom «tynn» og «tykk» snarere enn «moralsk» og «etisk», er fordi jeg skal analysere forholdet mellom Honneths anerkjennelsesteori og Habermas' anerkjennelsesunderskudd ut fra et *graduelt* vurderingsgrunnlag. Det innebærer at jeg ikke kun vil tale om «tynn» og «tykk», men dessuten om henholdsvis «tynnere» og «tykkere». Hensikten med en slik graduell vurderingsmodell er å få frem et mer nyansert bilde av forholdet mellom Habermas' diskursteori og Honneths anerkjennelsesteori.

Som jeg allerede har vært inne på, opererer Habermas i sin diskursteoretiske begrunnelsesstrategi med en såkalt konseptuell brokobling mellom det moralske menneskeverdet og de rettslige menneskerettigheter. Men han gjør dette vel å merke *uten* at denne formale broforbindelse innholdsbestemmes, slik han i sin artikkel fra 2010 synes å være ute etter å gjøre. For i denne artikkel beskriver Habermas behovet for en komplementering av sin diskursteori ut fra anerkjennelse slik: «This implies not a revision [...] but a *complement*» (Habermas 2010: 470 fn. 10, min uthevelse). Men en slik komplementering kan like fullt innebære en vending («shift»), forklarer Habermas videre. Habermas ønsker allikevel ikke å vurdere de mulige implikasjoner for *hele* hans diskursteoretiske argumentasjonsopplegg – hverken vedrørende en komplementering eller en eventuell vending (Habermas 2010: 469, 470 fn. 10). Ut fra Habermas' uttalelse og den graduelle distinksjon mellom «tynn» og «tykk» er min hypotese at siden Habermas ikke foreslår én eller flere av sine egne prosedurale og allerede *operative* forståelser av anerkjennelse – som jeg allerede har presentert –, så kan dette forstås som et uttrykk for at han er på jakt etter et annet og «*tykkere*» anerkjennelsesbegrep.

Og videre er min påstand at en opplagt kandidat for denne leteaksjon – til tross for at Habermas påfallende nok overhodet ikke refererer til ham i 2010-artikkelen – er Honneths anerkjennelsesteori. Habermas har riktig nok referert til Honneths anerkjennelsesteori ved enkelte anledninger, men da enten på en begrenset eller mangelfull måte. Habermas har i begrenset forstand referert til Honneths anerkjennelsesteori ved kun å vise til én av de tre anerkjennelsesformer, nemlig krenkedes fremsettelse av rettighetskrav snarere enn den flerdimensjonale tilnærming som Honneths opprinnelige innsikt impliserer (Habermas 1996: 426). I andre sammenhenger har Habermas beskrevet Honneths anerkjennelsesteori på en mangelfull måte, spesielt der anerkjennelse sidestilles med gruppers kamp for anerkjennelse av deres kollektive identitet – altså noe som kan beskrives som «tykt» og

derved tilsynelatende ikke-universaliserbart (Habermas 2008: 267; Habermas 1994: 108).

Ut fra Habermas' lesning er et avgjørende spørsmål om Honneths flerdimensjonale forståelse av anerkjennelse kan bli for «tykk» hvis Habermas samtidig ønsker å opprettholde en begrunnelse for menneskeverdet som er «tynn» nok til å være universell og egalitær (Erman 2006: 393). La meg derfor i denne etappe gjennomgå Honneths tre anerkjennelsesformer og i tur og orden vurdere hvorvidt én eller flere av dem kan spille en komplementerende rolle vis-à-vis Habermas' anerkjennelsesunderskudd.

### Komplementering via rettslig anerkjennelse

Honneths rettslige anerkjennelsesform og Habermas' diskursive menneskeverdsbegrep synes i første omgang å være i overensstemmelse med hverandre. For rettslig anerkjennelse kan beskrives som en «tynn» gjensidig relasjon. Det betyr i så fall at Honneths rettslige anerkjennelsesbegrep ikke er for «tykt» til å kunne komplementere Habermas' underskudd på anerkjennelse. Men hvis dette stemmer, vil Honneths rettslige anerkjennelsesbegrep heller ikke tilføre noen «fortykkelse», slik Habermas tilsynelatende er ute etter. Habermas' menneskeverdsbegrunnelse synes således å måtte komplementeres av et «tykkere» anerkjennelsesbegrep enn Honneths rettslige.

Det kan samtidig fremholdes at Honneth forstår rettigheter i en historisk kontekst, det vil si som et resultat av de historiske anerkjennelseskamper som har bidratt til utviklingen av samfunnsrettferdighet. Det kan således argumenteres for at Honneths rettighetsbegrep er mer problematisk som supplement fordi det er «tykkere» enn hva tilfellet er for Habermas' rettighetsforståelse (Habermas 1996: kap. 3–4). Samtidig opererer Habermas i sin såkalte rekonstruktive metodologi ut fra en rekonstruksjon av den demokratiske rettsstats normative grunnlag, som er basert på en idealisering av empirisk observerbare samfunnsinstitusjoner og deres normative praksiser. Selv om Habermas' deliberative rettsfilosofi av den grunn ikke nødvendigvis kan beskrives som like «tykk» som Honneths historiske tilnærming, kan Habermas' rettsoppfatning like fullt forstås som empirisk fundert og derved som noe «tykkere» enn det en diskursteorier – som er basert på et proseduralt fremfor et substansielt grunnlag – ved første øyekast kan oppfattes som. Men det er ikke nødvendigvis tale om et like «tykt» begrep som i Honneths historiske rekonstruksjon.

## Komplementering via solidarisk anerkjennelse

Både Habermas og Honneth sier at anerkjennelse og solidaritet henger sammen. Habermas hevder at solidaritet er en gjensidig dimensjon ved den samfunnsmessige rettferdighet (Habermas 1990a: 243–249, 256). Et nødvendig, om enn ikke tilstrekkelig, krav til et rettferdig samfunn er med andre ord at samfunnsmedlemmene må inngå i gjensidige og solidariske anerkjennelsesrelasjoner til hverandre. Og Honneth på sin side forstår altså solidaritet som en slags sammenhengskraft for et sosialt fellesskap. Det kan derfor virke som at også når det gjelder solidaritet, så korresponderer Habermas' og Honneths perspektiv på anerkjennelsesbegrepets «tykkelse» langt på vei.

Men igjen: Siden det er en komplementering Habermas leter etter, så synes Honneths solidaritetsforståelse å måtte tilføre noe «fortykkende» snarere enn kun å være i overensstemmelse med Habermas' eget solidaritetsbegrep. Honneth kritiserer også Habermas' solidaritetsforståelse for å være for sterkt rettet mot enighetsoppnåelse. Hvor Habermas innreflekterer solidaritet basert på en gjensidighet og en orientering henimot enighet, åpner Honneth for at solidaritet kan spille en selvstendig rolle – også utenom hensynet til rettferdighet. I motsetning til Habermas hevder Honneth dessuten at solidaritet kan være konfliktfylt, og derfor kan – som jeg allerede har vært inne på – være verdigrunnlaget for et uenighetsfellesskap. Honneth forutsetter med andre ord ikke at samfunnsmedlemmene deler «tykke» verdier. Han sier endog at man skal anerkjenne samfunnets verdimangfold som en potensiell demokratisk ressurs (Lysaker 2011a). Det betyr at samfunnet ifølge Honneth kan holdes solidarisk sammen selv om samfunnsmedlemmene må tolerere en kamp om anerkjennelse som er moralsk motivert ut fra en sosial konflikt (Honneth 2007: 124).

En annen viktig kritikk som Honneth reiser overfor Habermas i denne sammenheng, er at videreføringen av kritisk teori-tradisjonen bør være forankret i en fenomenologisk analyse av det han kaller «før-teoretisk erfaring». Honneth sier her at Habermas har forlatt kritisk teoris opprinnelige fenomenologiske innsikt. Og for å kunne lukke den teoretiske luke som Habermas skal ha latt stå åpen, må hans kommunikasjonsteori ifølge Honneth erstattes av en anerkjennelsesteori (Honneth 2007: 72, 78). Honneth tenker her særlig på subjekters erfaring med krenkelse, noe som altså skader deres sosialpsykologiske relasjoner til seg selv, andre og samfunnet for øvrig. Denne krenkelseserfaring kan gi dem en innsikt i hva som bør utgjøre en normativ terskel for menneskeverdet. Ved nærmere ettersyn kan Honneths forståelse av solidaritet således bidra til en slik «fortykkende» broforbindelse mellom moral og menneskerettigheter som den Habermas hevder at hans diskursteori behøver.

Men det må spørres – til tross for at han betegner denne solidariske anerkjennelsesform som grunnlaget for et såkalt post-tradisjonelt og mini-

malt verdigrunnlag (Honneth 2003b: 151) som er fundert i det jeg tidligere omtalte som et uenighetsfellesskap – hvorvidt Honneths solidaritetsoppfatning kan komme i skade for å være for «tykk» til også å skulle kunne begrunne det universelle og egalitære ved Habermas' menneskeverdsbegrep? Selv om Honneth oppfatter verdsettelsesbasert anerkjennelse som et rammeverk for et minimalt anerkjennelsesfellesskap, kan det samtidig hevdes at denne anerkjennelsesform uansett er «tykkere» enn både kjærlighets- og respektbasert anerkjennelse.

En interessant utvikling hos den sene Habermas er hans forståelse av anerkjennelse som en form for religionsorientert solidaritet. I det han kaller et «post-sekulært» samfunn, innebærer anerkjennelse blant annet at sekulære personer må være villige til å lytte til og lære av også religiøst troende personer. Forutsetningen her er at religiøs tro kan inneha et epistemisk og normativt innhold (Habermas 2008: 6). Én grunn til at den sene Habermas har åpnet opp for en slik «kvasi-metafysisk» dimensjon ved sin såkalte post-metafysiske diskursteori, er at han vil forsøke å avdekke nye kilder for motmakt overfor det han oppfatter som en omseggripende kapitalistisk globalisering. I tillegg mener han at religionene kan spille en viktig rolle fordi de krever en lutring av og toleranse mellom samfunnsmedlemmenes holdninger og handlinger (Habermas 2008: 111, 136–137, 310).

Honneth er imidlertid avvisende overfor en slik solidaritetsforståelse, som han synes å mene – interessant nok – er for «tykk» (Honneth 2006). Honneth synes her å stille seg kritisk overfor Habermas' om enn ikke manglende, så dog mangelfulle religionskritikk (Jakobsen 2009: 24). Som et alternativ synes Honneth å ville foreslå å se etter nye «tykke», men ikke desto mindre ikke-religiøst forpliktete former for solidaritet (Honneth 2006). Dette gjør han uten å avklare hvorvidt disse former kan inneha en transnasjonal normativ rekkevidde. Solidaritetsbegrepet kan således synes å skape et anerkjennelsesteoretisk grensesnitt mellom Habermas' og Honneths posisjon som ut fra Habermas' diskursteori trolig vil måtte betraktes som *for «tykt»* til kun å skulle spille en komplementerende rolle for hans menneskeverdsbegrunnelse.

### **Komplementering via kjærlighetsbasert anerkjennelse**

Hvis solidarisk anerkjennelse hos Honneth står i kontrast til Habermas' solidaritetsoppfatning, kan Honneths begrep om anerkjennelse som kjærlighet virke *enda «tykkere»* og derved tilsynelatende mer problematisk. Én grunn til det er at kjærlighet finner sted mellom «konkrete andre» snarere enn mellom det Habermas betegner som «generaliserte andre». Honneth definerer riktignok sitt kjærlighetsbegrep innenfor rammen av moderne, pluralistiske samfunn.

Men – som jeg var inne på tidligere – kjærlighet handler ikke desto mindre om nære relasjoner mellom personer som elsker eller er omsorgsfulle overfor hverandre. Siden slike relasjoner må kunne beskrives som «tykke», er de ikke et opplagt forankringsgrunnlag for et universelt og egalitært menneskeverdsbegrep. Det kan derfor synes problematisk for Habermas å skulle komplementere sin menneskeverdsbegrunnelse ut fra Honneths kjærlighetsbegrep siden dét ville gjøre denne begrunnelse for «tykk».

Sagt annerledes vil Habermas' diskursteoretiske krav om universalisering og egalisering gjennom gjensidig akseptert begrunnelse neppe være oppnåelig hvis en slik prosess skal inkludere et perspektiv ut fra kroppslig situerte og elskende subjekter. For nettopp anerkjennelse som kjærlighet og omsorg faller i Habermas' arkitektonikk innenfor det han betegner som det «etiske» i «tykk» forstand, snarere enn det «tynne» i «moralsk» og «rettslig» forstand.

Og jo mer man fokuserer på slike konkrete forhold knyttet til personers identitet, verdier og behov, jo vanskeligere synes det å skulle kunne delta i en moralsk og konsensusorientert diskurs *uten* å skulle være sensitiv overfor og endog la seg påvirke av nettopp de andre berørte partenes behov, identitet og livshistorie (Erman 2006: 394). En slik relativt omfattende utvidelse av diskursteoriens normative rammeverk gjennom en diskursdeltagelse som anerkjenner partene som «konkrete andre», ville trolig føre til en *for sterk «fortykkelse»*. Utvidelsen vil derved muligens påkreve en revidering av selve forståelsen av kommunikasjon i Habermas' kommunikative anerkjennelsesbegrep (Benhabib 1992: 152–153).

Et alternativ her kunne være å universalisere og utvide forståelsen av kjærlighet til en slags «brorskapsetikk» (Heins 2008a). En slik brorskapsetikk eller nestekjærlighet dreier seg om å forstå kjærlighetens adressat ikke kun som «konkrete andre», men også som det som kan betegnes som «*globalt andre*». Men en slik «fortynnelse» av Honneths kjærlighetsbaserte anerkjennelsesbegrep kan også i denne sammenhengen synes å tape sin forklaringskraft vedrørende anerkjennelse mellom to unike, elskende personer.

Et annet problem er at hvis en slik universalisering er plausibel, så virker det ikke desto mindre vanskelig å skulle skjelve kjærlighet som brorskapsetikk fra Honneths begrep om solidaritet. For i begge tilfeller handler det om å assosiere seg med andre mennesker som ikke er en del av ens intimsfære, men som normativt sett skal inkluderes på lik linje med de nære (kfr. Brunkhorst 2005: 24, 64).

Kjærlighet som en brorskapsetikk synes således å forstrekke grunnlaget for Honneths anerkjennelsesteori. Og vedrørende Habermas' diskursteori vil en slik brorskapsetikk neppe kunne tilføre noe som er «tykkere» enn det Honneths solidaritetsbegrep allerede kan gjøre. Og en slik argumentasjonsstrategi vil også kunne utsettes for det samme problemet som for Honneths

«tykke» solidaritetsbegrep, nemlig at denne anerkjennelsesform er fundert i ikke-gjensidige og konfliktfylte anerkjennelsesrelasjoner. I sin tur vil dette kunne rokke ved selve rammeverket for Habermas' konsensusorienterte diskursteorier.

### Komplementering via transnasjonal anerkjennelsespolitikk

En alternativ tilnærming til Honneths anerkjennelsesteori er det som siden midten av 2000-tallet har vokst frem som et nytt, internasjonalt forskningsfelt, og som jeg betegner som en *global sosialfilosofi*, det vil si en type *transnasjonal kritisk teori* som gjeninnrammer Honneths anerkjennelsesteori som et bidrag til forståelsen av en *transnasjonal anerkjennelsespolitikk* (Lysaker 2011b; Ringmar & Lindemann 2011; Heins 2010; Seglow 2009; Lysaker 2008; Heins 2008a; Heins 2008b; Weber 2007; Hacke 2005; Fossum 2005).

La meg gi et eksempel på måten Honneths anerkjennelsesteori kan anvendes innenfor denne forskningsfront: En papirløs er en person som mangler statsborgerskap, men som ikke nødvendigvis er uten menneskeverdstatus. Men hvis denne person – som er ontologisk tellbar, men normativt ikke talt med – allikevel skal telles med, må det kunne gis en normativ begrunnelse for hvorfor personen skal inkluderes.

Hvis Habermas ønsker å forklare hvorledes menneskeverdet sine normative kraft innehar en overføringsverdi fra det moralske til det menneskerettslige, kan en «fortynnet» – altså en universalisert og utvidet – forståelse av Honneths anerkjennelsesbaserte solidaritet være én mulig løsning, det vil si at hans «tykke» solidaritetsbegrep oppfattes som «tynt» nok til å kunne universaliseres ved å definere det som et *supplement* til menneskerettighetene (Weber 2007: 709–712). En slik universaliserende utvidelse av – eller snarere en forlengelse av rekkevidden til – Honneths solidaritetsoppfatning kan muligens innebære en «fortynnelse», det vil si at det får sin forklaringskraft utvidet til å skulle omfatte solidaritet ikke kun på statlig nivå, men også på overnasjonalt plan. En måte å forstå Honneths solidaritetsbegrep på er nemlig som en sosial anerkjennelse mellom personer som allerede er integrert innenfor rammen av en stat. Hvis dette er en rimelig lesning, innehar denne solidaritetsforståelse en begrensning siden den kun omfatter personer og grupper som allerede er statsborgere.

Man kunne derfor si at Honneths anerkjennelsesteori er solidaritetsbasert kun på et statlig nivå. Men siden et slikt «tykt» fellesskap synes vanskelig eller endog umulig å skulle etableres på overnasjonalt plan, er det uklart om og eventuelt hvorledes han ser muligheten for praktisering av solidaritet hinsides «tykke» anerkjennelsesrelasjoner på et statlig nivå (Lysaker 2011b). Men om anerkjennelseskamper på overnasjonalt nivå – blant annet av og for papirløse – derimot kan oppfattes som solidariske, synes Hon-



neths anerkjennelsesbegrep å kunne supplere, eller «fortykke», Habermas' menneskeverdsbegrunnelse på en relevant måte.

Men siden den sene Honneth – slik jeg alt har forklart – benytter betegnelsen «verdsettelse» av sosial ytelse for å beskrive denne tredje anerkjennelsesform, kan det reises spørsmål ved om og eventuelt på hvilken måte for eksempel papirløse kan yte noe til et gitt fellesskap som i sin tur kan anerkjenne denne ytelse som verdifull. Her er det betydningsfullt å huske på at Honneth legger terskelen svært lavt når det gjelder hva som kan verdsettes som ytelse. Det innebærer at selv papirløse kan yte noe, for eksempel ved å arbeide illegalt i et ankomstland hvor de venter på å få sin asylsøknad behandlet (Kjellberg & Rugeldal 2011: 29–44; kfr. Lysaker et al. 2011). Dette kan de gjøre til tross for at de hverken anerkjennes som statsborgere eller medborgere.

Her kan en transnasjonal gjeninnramming av Honneths anerkjennelsesteori synliggjøre denne typen simultan ekskluderings- og inkluderingsprosess på en måte som kombinerer moralske, rettslige og sosiale hensyn (Lysaker 2011b). Hvis dette er en overbevisende tilnærming, synes Honneth å nærme seg Habermas' «tynne» kosmopolitisme.

## Kroppslig krenkbarhet

### Kun en familiefeide?

Hva innebærer debatten mellom Habermas og Honneth? Er det kun tale om en intern, teoretisk «familiefeide», eller snarere om et «underjordisk slektskap» mellom de to som innehar langtrekkende implikasjoner? Eller for å stille dette spørsmålet på en konstruktiv måte: Vil en rekonstruksjon av og en gjensidig læringsprosess mellom Habermas' og Honneths bidrag til en kritisk samfunnsteori kunne innebære en ny innsikt som vil avdekke noe mer enn en intern «familiekranjel»?

La meg kort oppsummere min presentasjon og diskusjon gjennom å peke på tre sentrale likheter og forskjeller knyttet til henholdsvis filosofisk antropologi, sosial ontologi og normativ begrunnelse: Både Habermas og Honneth har til hensikt å forankre sin kritiske teori i en *filosofisk antropologi*, det vil si i en forståelse av menneskelivets mulighetsbetingelser. Men mens Habermas forankrer den i diskurs, så utgjør non-verbal og kroppspråklig erfaring Honneths forankring (Lysaker 2007). Siden Habermas ønsker å supplere anerkjennelsesunderskuddet i sin diskursteori, så kan dette således få følger for hans filosofiske antropologi. En utvei her ville være – slik som hos Honneth – at Habermas forankret sin intersubjektive modell i menneskets kroppslige og non-verbale erfaring.

Vedrørende *sosial ontologi*, altså samfunnets sammenhengskraft, videreutvikler både Habermas og Honneth – som jeg nevnte innledningsvis – Hegels opprinnelige intersubjektive innsikt, men som henholdsvis en kommunikasjonsteori og en anerkjennelsesteori (Lysaker 2007). Men siden Habermas er på jakt etter i det minste et komplementerende anerkjennelsesperspektiv, synes det fremdeles å være et åpent spørsmål hvorvidt en slik komplementering vil kunne innebære en *ny og videre* forståelse av kommunikasjon i retning av Honneths anerkjennelsesteori.

Og i sin *normative begrunnelsesstrategi* trekker henholdsvis Habermas' kantiansk-deontologiske proseduralisme og Honneths hegeliansk-teleologiske liberalisme vekslers på både Kant og Hegel. Dette resulterer i to ulike kombinasjonsmodeller som kan betegnes som henholdsvis en diskursteori om det etiske («Diskursethik») (Habermas 1990: kap. 3), og et formalt begrep om det etiske («ein formales Konzept der Sittlichkeit») (Honneth 1992: kap. 9). Det er i denne forbindelse uklart om den sene Habermas' jakt på en anerkjennelsesteoretisk komplementering av sin diskursteori fremdeles muliggjør en universell og egalitær begrunnelse, eller om han snarere bør adoptere Honneths normative begrunnelsesstrategi.

### Anerkjennelsens hvem–hva–hvor

Helt til slutt skal jeg forsøke å tydeliggjøre spenningen mellom Habermas' og Honneths versjon av en kritisk samfunnsteori ved å benytte tre stikkord knyttet til det jeg betegner som «anerkjennelsens hvem–hva–hvor» (Lysaker 2011b). Men jeg skal også introdusere et oppspark til hvorfor Habermas' «tynne» og Honneths «tykke» posisjon bør suppleres av en «*syltynn*» og *eksistensiell* forståelse av anerkjennelse og menneskeverdets forankring. Dette vil kunne få betydning for debatten om menneskeverdets normative forankring og begrunnelse – så vel innenfor tradisjonen kritisk teori som i den øvrige menneskeverdsdebatt.

Diskursen om «anerkjennelsens hvem» handler om anerkjennelsens *adressat*, det vil si de konkrete personer og grupper som er blitt usatt for krenkelse, og som derfor kjemper en moralsk motivert kamp for anerkjennelse. En slik forståelse av anerkjennelse sikter til Honneths anerkjennelsesteori, hvor diskursen om «anerkjennelsens hvem» først og fremst vil fokusere på personer og gruppers konkrete erfaring med *krenkelse*. Og dette nedena-og-opp-perspektivet søker særlig å forklare motivasjonen bak en verdighetsetablerende anerkjennelseskamp.

Diskursen om «anerkjennelsens hvor» dreier seg om anerkjennelsens *rekkevidde*, det vil si dens normative rammeverk og hvem som inkluderes av dette. En slik forståelse av anerkjennelse svarer til Habermas' diskursteori, hvorifjennom diskursen om «anerkjennelsens hvor» utgjør et felles rom for grunnivelse innenfor hvilket det skal kunne fremsettes normative krav om *ukrenkelighet*.

Denne diskurs kan sies å representere et ovenfra-og-ned-perspektiv siden begrunnelsen skjer gjennom institusjonelt forankrede prosedyrer.

Den siste anerkjennelsesdiskurs, nemlig det jeg kaller «*anerkjennelsens hva*», handler hverken om hvem som utkjemper den ut fra krenkelseserfaring (Honneths «anerkjennelsens hvem»), eller hvor anerkjennelsen finner sted og ukrenkelighetskravet formuleres fra (Habermas' «anerkjennelsens hvor»). I stedet tematiserer denne anerkjennelsesdiskurs hva som skal anerkjennes som sådan. Sagt annerledes: Det dreier seg om hvilke egenskaper og kapasiteter hos en person som skal anerkjennes som normativt relevante, og som derved kan utgjøre grunnlaget for og begrunnelsen av menneskeverdsbegrepet. Min påstand er at diskursen om «anerkjennelsens hva», nemlig kroppslig sårbarhet og krenkbarhet, er både *temporalt forutgående* og *ontologisk tilgrunnliggende* for så vel Habermas' «menneskeverd som ukrenkelighetskrav» som Honneths «menneskeverd som krenkelseserfaring» (Lysaker 2011b). Men her inngår «anerkjennelsens hva» samtidig i en dialektisk konstellasjon med både «anerkjennelsens hvem» og «anerkjennelsens hvor».

Dette tilfører menneskeverdsbegrepets intersubjektive og anerkjennelsesbaserte rammeverk hos både Habermas og Honneth en *subjektiv* og *eksistensiell* dimensjon (Lysaker 2011b; Lysaker 2007; Lysaker 2005). Poenget med en slik eksistensiell innholdsbestemmelse er det følgende: For både å kunne fremsette et normativt krav om ukrenkelighet og for å kunne erfare en krenkelse må man være *krenkbar* overhodet. Problemet med både Habermas' og Honneths menneskeverdsforståelse i denne sammenheng er, slik jeg ser det, at mens det å skulle kunne fremsette et ukrenkelighetskrav hos Habermas krever at personen innehar en kommunikativ kompetanse, så forutsetter krenkelseserfaring hos Honneth at personen har blitt tilstrekkelig sosialisert til å kunne forholde seg til egen erfaring på en relevant måte. Men ingen av disse forankringer av menneskeverdet kan hevdes å være felles og ufravikelig for alle mennesker. Et slikt eksistensielt grunnvilkår som jeg tar til orde for, kan derimot beskrives som *kroppslig* i den forstand at kroppen nettopp er *felles* og *ufravikelig* for alle mennesker (Lysaker 2011b). En slik fellesmenneskelighet er med andre ord ikke-valgt, ikke-bortvelgbar og – ikke minst – ikke-borttagbar.

Men hvorvidt menneskets kroppslige sårbarhet lar seg innløse som en *reell* beskyttelse, avhenger ikke av et eksistensielt forankret menneskeverdsbegrep alene. For skal alle mennesker ikke kun være tellbare, men også være talt med, avhenger dette av morgendagens transnasjonale anerkjennelseskamper. Synliggjørelsen av «anerkjennelsens hva» er ikke desto mindre det vi skylder hverandre som kroppslig sårbare og gjensidig avhengige mennesker. For kun gjennom anerkjennelsen av et kroppslig innskrevet og kroppslig båret menneskeverd vil alle mennesker ikke kun være tellbare. For da vil så vel statsborgere som papirløse dessuten være talt med – som *like verdige liv*.

## Takk

Denne artikkel er basert på min prøveforelesning for ph.d.-graden over det oppgitte emnet «Teori om anerkjennelse og tradisjonen 'kritisk teori'» avholdt ved Universitetet i Oslo 17. februar 2011. Jeg takker mine to oppponenter, Rasmus Willig og Carl-Göran Heidegren, for positiv tilbakemelding. Jeg takker dessuten Arne Johan Vetlesen, Gunnar C. Aakvaag, Jørgen Pedersen og Jonas Jakobsen for gode innspill til en tidligere versjon av denne artikkel. I tillegg takker jeg tidsskriftets to anonyme granskere for nyttige kommentarer.

## Litteratur

- Benhabib, S. (1992) *Situating the Self. Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Brockmann, G. (2002) Statsborgerskap, medborgerskap og tilhørighet. I *Sand i maskineriet. Makt og demokrati i det flerkulturelle samfunn*, red. G. Brockmann, T. Borchgrevink & J. Rogstad, s. 56–84. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Brunckhorst, H. (2005/2002) *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Deranty, J.-P. (2009) *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden: Brill.
- Erman, E. (2006) Reconciling Communicative Action with Recognition. Thickening the 'Inter' of Intersubjectivity. *Philosophy and Social Criticism*, 3, s. 377–400.
- Fossum, J.E. (2005) «Conceptualizing the EU's Social Constituency». *European Journal of Social Theory*, 2, s. 123–147.
- Fraser, N. (1997) *Justice Interruptus. Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. New York: Routledge.
- Fraser, N. & Honneth, A. (2003) *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso.
- Habermas, J. (2010) The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights. *Metaphilosophy*, 4, s. 464–480.
- Habermas, J. (2008/2005) *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2006/2004) *The Divided West*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2003/1999) From Kant to Hegel and Back Again: The Move toward Detranscendentalization. I *Truth and Justification*, s. 175–211. Cambridge: Polity.
- Habermas, J. (1996/1992) *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1994/1993) Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. I *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, red. A. Gutmann, s. 107–148. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Habermas, J. (1993/1991) *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*. Cambridge: Polity Press.

- Habermas, J. (1990a/1986) Justice and Solidarity. On the Discussion Concerning Stage 6. I *The Moral Domain. Essays in the Ongoing Discussion between Philosophy and the Social Sciences*, red. T.E. Wren, s. 224–252. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1990b/1983) *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1984/1981) *The Theory of Communicative Action*, bd. 1. Cambridge: Polity Press.
- Hacke, J. (2005) The Frankfurt School and International Relations. On the Centrality of Recognition. *Review of International Studies*, 1, s. 181–194.
- Heins, V. (2010) Of Persons and Peoples. Internationalizing the Critical Theory of Recognition. *Contemporary Political Theory*, 9, s. 149–170.
- Heins, V. (2008a) Realizing Honneth. Redistribution, Recognition, and Global Justice. *Journal of Global Ethics*, 2, s. 141–153.
- Heins, V. (2008b) *Nongovernmental Organizations in International Society: Struggles over Recognition*. New York: Palgrave Macmillan.
- Honneth, A. (2007/2000) *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. (2006) Kampen for anerkendelse. Fjernsynsintervju i Dansk Radio 12. mars 2006. Lastet ned 7. september 2011 fra <http://www.dr.dk/DR2/2sektion/2006/03/02120628.htm>
- Honneth, A. (2003a) Redistribution as Recognition. A Response to Nancy Fraser. I *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, red. N. Fraser, & A. Honneth, s. 110–197. London: Verso.
- Honneth, A. (2003b) *Behovet for anerkendelse. En tekstsamling*. København: Hans Reitzels forlag.
- Honneth, A. (2002a) Grounding Recognition. A Rejoinder to Critical Questions. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 4, s. 499–519.
- Honneth, A. (2002b) *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Honneth, A. (1995/1992) *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press.
- Iser, M. (2008) *Empörung und Fortschritt: Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Jakobsen, J. (2009) Den krænkede religion. Habermas, Honneth og profetens turban. *Etikk i praksis*, 3 (1), s. 9–26.
- Kjellberg, J. & Rugeldal, K. (2011) *Illegal. Papirløs i Norge*. Oslo: Spartacus.
- Lysaker, O. (2011a) Demokratisk anerkjennelseskamp. Axel Honneths radikale demokratiteori. *Norsk filosofisk tidsskrift*, 46 (2), s. 98–116.
- Lysaker, O. (2011b) *Sårbar kropp verdig liv. Anerkjennelseskampers eksistensielle kosmopolitikk*: Oslo: Unipub forlag (doktorgradsavhandling).
- Lysaker, O. (2008) Sårbarhet og ukrenkelighet. Filosofisk-antropologisk innholdsbestemte menneskerettigheter. *Nordisk tidsskrift for menneskerettigheter*, 26 (3), s. 244–258.
- Lysaker, O. (2007) Mening og rettferdighet: Kritisk teoris opprinnelige innsikt. I *Habermas: Kritiske lesninger*, red. O. Lysaker & G.C. Aakvaag, s. 181–203. Oslo: Pax forlag.
- Lysaker, O. (2005) Eksistensiell erfaring og moralsk handling. *Norsk filosofisk tidsskrift*, 40 (2), s. 99–115.

- Lysaker, O., Fangen, K. & Sarin, T. (2011) Inside and Outside Simultaneously: Recognising the Vulnerability of Irregular Migrants in Europe. *EUMARGINS*, Policy Brief nr. 5.
- Miller, D. (2007) *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Ringmar, E. & Lindemann, T. (2011) *The International Politics of Recognition*. Paradigm Publishers.
- Seglow, J. (2009) Rights, Contribution, Achievement and the World. Some Thoughts on Honneth's Recognitive Ideal. *European Journal of Political Theory*, 8 (1), s. 61–75.
- Walzer, M. (1994) *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Weber, M. (2007) The Concept of Solidarity in the Study of World Politics. Towards a Critical Theoretic Understanding. *Review of International Studies*, 33 (4), s. 693–713.