

Anerkjennelse, status og identitet

En diskusjon av Nancy Frasers teori om anerkjennelse

—

Vegard Stensen

Masteroppgave i filosofi FIL-3900 mai 2017



Innledning.....	1
1 Nancy Frasers rettferdighetsparadigme.....	4
1.1 En kritisk vurdering av dagens sosiale bevegelser	4
1.2 Frasers overordnede problemstilling.....	7
1.3 Moralfilosofiske problemstillinger	7
1.4 Samfunnsteorier – status og klasse.....	13
1.5 Politisk analyse	16
1.6 Den politiske dimensjonen av rettferdighet: Representasjon	19
2 Selvvirkeliggjøringsmodellen og statusmodellen	21
2.1 Frasers forståelse av standardteorier om anerkjennelse: Selvvirkeliggjøringsmodellen	22
2.2 Kontrasten mellom statusmodellen og selvvirkeliggjøringsmodellen	24
3 De fire hovedfordelene med statusmodellen	26
3.1 Statusmodellen er et rettferdighetsbegrep, ikke en teori om det gode	27
3.2 Statusmodellen fokuserer utelukkende på sosiale relasjoner	28
3.3 Statusmodellen impliserer ikke at alle har krav på verdsettelse	29
3.4 Statusmodellen lar seg lettere integrere med økonomisk rettferdighet	29
4 Anne Britt Djuves kritikk av statusmodellen	31
4.1 Diskusjon av Djuves argumenter for at statusmodellen er problematisk å anvende i norsk kontekst.....	32
4.1.1 Statusmodellen og forskjellsbehandling	32
4.1.2 Statusmodellens vurdering av aktiveringspolitikken	37
4.1.3 Argumentet mot Frasers anerkjennelsespolitikk.....	38
4.1.4 Argumentet om at vi trenger et etisk begrepsapparat for å drøfte assimilering	40
4.2 Kritikk av Djuves forslag om å bringe inn etikken	41
5 Honneths kritikk av Fraser	42
5.1 Honneths teori om anerkjennelse	42
5.2 Foreneligheten av Honneths teori med et mangfold av oppfatninger om det gode ⁴⁵	45
5.3 Honneths påstand om at omfordeling kan og bør sees på som en form for anerkjennelse	47
5.4 Honneths kritikk av Frasers samtidsdiagnose	50
6 Kompridis sin kritikk av Frasers teori om anerkjennelse	53
6.1 Kompridis kritikk av den første hovedfordelen	53

6.2	Kompridis kritikk av en normativt monistisk forståelse av anerkjennelse	56
6.3	Kompridis kritikk av Frasers samtidsdiagnose.....	58
7	Diskusjon av Frasers institusjonelle forståelse av urettferdighet.....	61
8	Svakheter i Frasers beskrivelse og kritikk av selvvirkeliggjøringsmodellen	64
8.1	Selvvirkeliggjøringsmodellen kan skille mellom legitime og illegitime krav....	65
8.1.1	Taylors teori om anerkjennelse	66
8.2	Selvvirkeliggjøringsmodellen er ikke mer opptatt av holdninger enn av sosiale forhold.....	68
8.3	Selvvirkeliggjøringsmodellen er ikke iboende monologisk.....	69
8.4	Den tredje fordelen med statusmodellen	70
9	Noen blindpunkter i Frasers argumentasjon.....	72
9.1	Kymlickas teori om multikulturalisme	73
9.2	Identitetsargumenter er ikke iboende problematiske	75
10	Zurns kritikk av statusmodellen sin samtidsdiagnose.....	77
11	Hvorfor Fraser trenger et identitetsbasert argument.....	81
11.1	Diskusjon av Frasers forsvar for unntaksrettigheter.....	82
11.2	Rimelig sjanselighet og unntaksrettigheter	85
11.3	Frasers kapabilitetstilnærming og unntaksrettigheter.....	86
12	Avslutning.....	88
	Litteraturliste	88

Innledning

Den foreliggende oppgaven tar sikte på en kritisk vurdering av Nancy Frasers (1947-) teori om anerkjennelse: statusmodellen av anerkjennelse. Hun har utviklet denne modellen som en del av en kritisk teori om dagens kapitalistiske samfunn. En kritisk teori må ifølge Fraser ta utgangspunkt i målene til frigjørende sosiale bevegelser, og analysere samfunnet på en slik måte at det blir tydelig hva som er grunnlaget til urettferdigheten det oppones mot, og hvordan den utarter seg (Fraser 2015b: 163). Statusmodellen er i den forbindelse ment å fylle tre viktige funksjoner. Den skal for det første forstås som en teoretisk respons på en ny type krav sosiale bevegelser kommer med: krav på anerkjennelse (Fraser 2003a). Modellen inkorporerer for det andre to nært beslektede innsikter fra den kulturelle vendingen.¹ Den første er at kultur er en form for sosial ordening som ikke lar seg tilbakeføre fullt og helt til den økonomiske integrasjonen av samfunnet. Fraser skriver at kultur ofte er et «medium of domination»: det kan bidra til å befeste sosialt herredømme (Fraser 2003b: 212). Den andre innsikten er at urettferdighet følgelig også kommer i kulturelle former, ikke bare i økonomiske (Ibid). Fraser anser enkelt sagt anerkjennelsesbegrepet, «... a category that conditions subject's autonomy on intersubjective regard» som det best egnede når man skal tematisere kulturell rettferdighet (Fraser og Honneth 2003: 1). Den tredje funksjonen til statusmodellen er å forstå anerkjennelse på en måte som gjør at det kan integreres med økonomisk rettferdighet (Fraser 2003a).

Begrepet «anerkjennelse» har blitt mer populært de siste tiårene. Det er kanskje mest fremtredende innen multikulturalisme, kritisk teori, postkolonialisme, kommunitarisme og feminisme. Anerkjennelsesbegrepet brukes gjerne for å beskrive, forsvare og kritisere forhold forbundet med kultur og identitet. De fleste teorier om anerkjennelse følger G. W. F. Hegel (1770-1831) i å hevde at anerkjennelse er et fundamentalt psykologisk behov. Ideen er grovt sagt at mennesker bare kan oppnå et positivt selvforhold, dvs. lære å anse seg selv og sine mål som verdifulle, innen relasjoner av gjensidig anerkjennelse (Iser 2013: innledning).

Argumentet for dette er at selvet er dialogisk, dvs. noe som utarbeides i samspill med andre mennesker. Som blant annet Charles Taylor har påpekt, så er det fordi menneskers syn på seg selv blir utarbeidet i samspill med andre at ens selvforhold kan skades eller forstyrres av underkjennelse eller manglende anerkjennelse (Taylor 1994: 25). Axel Honneth (1949-), som

¹ Den kulturelle vendingen er enkelt sagt en tendens innen humaniora og samfunnsfag til å sette kultur i sentrum.

trolig har den mest omfattende moderne teorien om anerkjennelse, følger også denne tilnærmingen. Både han og Taylor anser målet med anerkjennelse for i siste instans å være selvvirkeliggjøring, eller et positivt selvforhold (Honneth 2003a) (Taylor 1994). Mer generelt så er det en hovedide i anerkjennelsespolitikk at vår identitet, måten vi forstår oss selv på, er av sentral viktighet for oss og derfor fortjener anerkjennelse (Murphy 2012: 79).

Fraser gjør et skarpt skille mellom sin egen teori om anerkjennelse og den overnevnte tilnærmingen. En av hovedpåstandene hennes er at teorier som tar utgangspunkt i en ide om forholdet mellom identitetsdannelse og anerkjennelse er grunnleggende forfeilet (Fraser 2003a) (Fraser 2008c). Hun kaller denne type teorier for «selvvirkeliggjøringsmodellen» («the self-realization model»). Fraser anser Honneth og Taylor som forkjempere for denne modellen. I hennes fremstilling konsentrerer selvvirkeliggjøringsmodellen seg om subjektive forhold som selvvirkeliggjøring og handler om det gode liv, mens statusmodellen tar for seg objektive sosiale forhold og handler om hva som er rettferdig. Hun skriver at i statusmodellen er underkjennelse² («misrecognition») en type sosial underordning, mens det i selvvirkeliggjøringsmodellen er å være hindret fra å utvikle en positiv identitet (Fraser 2003a: 28-29). Fraser vil på denne måten unngå å si noe om forholdet mellom selvvirkeliggjøring, eller identitetsdannelse, og anerkjennelse. Måten individer forstår seg selv og verden synes også å være irrelevant i forhold til om de er urettferdig behandlet i hennes teori. Christopher F. Zurn tolker statusmodellen dithen at den er totalt «objektivistisk» dvs. fri for enhver referanse til subjektive forhold overhodet (Zurn 2003: 519).

Denne oppgaven vil drøfte statusmodellen med utgangspunkt i at den ikke regner individenes identiteter som relevant i forhold til om de er underkjente. Den inneholder to hovedargumenter. For det første vil jeg påstå at Fraser gjør rett i å kritisere teorier om anerkjennelse som baserer seg på en omfattende teori om menneskelig identitetsdannelse, og anser målet med anerkjennelse for å være selvvirkeliggjøring. For det andre vil jeg hevde at hun likevel ikke bør skille så skarpt mellom anerkjennelse av status og anerkjennelse av identitet som hun ser ut til å gjøre. Individenes identiteter bør, snarere enn å ignoreres totalt, i noen tilfeller anses som relevant i forhold til å vurdere hva som skal telle som tilfelle av underkjennelse. Med det mener jeg at hva folk regner som en sentral del av hvem de er og ser på som viktig av og til er relevant når man skal vurdere om de er urettferdig behandlet. Påstanden er at Fraser trenger det jeg vil kalle et *identitetsbasert argument*. Denne termen vil i

² Jeg har valgt denne oversettelsen fordi det er slik «misrecognition» ofte oversettes i tekster av Fraser oversatt til norsk.

oppgaven bli brukt om ethvert argument som refererer til de aktuelle individenes selvforståelse og hva som er viktig for dem. Dette kan, men må ikke, inkludere referanser til subjektiv smerte (som skam og angst) eller skader i identitetsdannelse. Fraser ser ut til å tilordne slike argumenter selvvirkeliggjøringsmodellen. Hun synes å ta for gitt at en teori om anerkjennelse enten handler om 1) rettferdighet og ikke selvvirkeliggjøring *eller* identitet. Eller 2) at anerkjennelse handler om selvvirkeliggjøring *og* respekt for identitet. Men dette er ikke de to eneste måtene man kan tenke om anerkjennelse på. Jeg vil påstå at det er mulig å regne identitet som relevant i forhold til å vurdere om en gitt gruppe er urettferdig behandlet uten og dermed si at målet med anerkjennelse er selvvirkeliggjøring.

Hovedargumentet mitt for at Fraser bør gjøre bruk av et identitetsbasert argument er 1) at ikke enhver teori som gir identitetsbaserte argumenter for anerkjennelse har de samme svakhetene som selvvirkeliggjøringsmodellen, noe hun ser ut til å overse. Og 2) at statusmodellen vil være mer demokratisk og bedre filosofisk fundert hvis den gjorde bruk av visse identitetsbaserte argumenter. Med at modellen vil bli mer demokratisk mener jeg at den i større grad vil gjenspeile det folk legger i anerkjennelse, og vil ha større sjanse for å bli akseptert. Med at teorien vil være bedre filosofisk fundert mener jeg at den vil gi en bedre forklaring på hvorfor enkelte forhold som Fraser regner som underkjennelse faktisk er eksempler på underkjennelse.

Strukturen på oppgaven er som følger. Innledningsvis vil jeg redegjøre for hovedtrekkene i Frasers rettferdighetsparadigme som er ment som en kritisk teori om dagens kapitalistiske samfunn.. Jeg vil deretter forklare hva Fraser legger i selvvirkeliggjøringsmodellen, og se nærmere på hvordan statusmodellen skiller seg fra den. Etter det følger en redegjørelse av de fire hovedfordelene Fraser mener statusmodellen har sammenlignet med selvvirkeliggjøringsmodellen. Jeg vil dernest forsvare Frasers teori mot noen innvendinger fremsatt av Anne Britt Djuve, Honneth, Nikolas Kompridis og Zurn i den rekkefølgen. Jeg kommer deretter inn på noen svakheter i måten Fraser forstår og kritiserer selvvirkeliggjøringsmodellen. Mot slutten av oppgaven vil jeg begrunne påstanden om at ikke enhver teori som gjør bruk av et identitetsbasert argument forutsetter at målet med anerkjennelse er selvvirkeliggjøring. Diskusjonen av Zurns kritikk av Fraser samtidsdiagnose brukes så til å begrunne at teorien til Fraser ville vært mer demokratisk om den gjorde bruk av et slikt argument. Avslutningsvis begrunner jeg hvorfor teorien hennes også ville vært filosofisk bedre med et identitetsbasert argument, og ser på hvordan et slikt argument kanskje kan innlemmes i teorien.

1 Nancy Frasers rettferdighetsparadigme

Jeg vil i dette kapittelet gi en redegjørelse av hovedtrekkene i Frasers teori. Denne redegjørelsen vil i hovedsak følge fremstillingen i «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation». Som vi skal se består Frasers rettferdighetsparadigme av en rettferdighetsteori, en samfunnsteori og en politisk analyse. Målet til Fraser er nemlig å oppnå en helhetlig teori om dagens kapitalistiske samfunn. Hun nøyer seg ikke med bare å *kritisere* urettferdighet (moralteori), men vil også *forklare* hvordan den er forankret i måten samfunnet (samfunnsteori), og hvordan rettferdighet kan *implementeres* (politisk analyse).

1.1 En kritisk vurdering av dagens sosiale bevegelser

Fraser begynner utarbeidelsen av sitt rettferdighetsparadigme med en kritisk vurdering av dagens sosiale bevegelser. Hun påpeker at vi i økende grad står overfor to ulike typer krav på rettferdighet. For det første har vi det tradisjonelle kravet på omfordeling. Dette inkluderer krav på en mer rettferdig fordeling av ressurser, sosiale rettigheter osv. Vi kan her tenke på arbeiderbevegelser og klassekamp. For det andre har vi en stadig større mengde av krav på anerkjennelse. Eksempler på dette er krav på minoritetsrettigheter og respekt for kultur. Fraser fremhever at disse kravene blir skilt fra hverandre og stilles i motsetning, både innen og mellom ulike sosiale bevegelser. Kulturelle minoriteter krever gjerne anerkjennelse, mens klasser gjerne krever omfordeling. Og forskjellige retninger innen forskjellige bevegelser stiller også forskjellige typer krav. For eksempel så gjør noen feminister gjør krav på anerkjennelse, mens andre gjør krav på omfordeling. Kravene på anerkjennelse og omfordeling blir videre stilt i motsetning fordi de forutsetter forskjellige ting om hva en gitt urettferdighet består i: «Where one party perceives distributive injustice, another sees status hierarchy» (Fraser 2009: 53). Mens noen feminister ser kjønnsundertrykking som en form for skeivfordeling med rot i økonomien, ser andre på det som en form for kulturell underkjennelse med rot i samfunnets kultur. De forfekter som en konsekvens forskjellige og til dels motstridende løsninger på kjønnsurettferdighet (Fraser 2003a: 7-8,11-12) (Fraser 2009: 48-53).

Fraser hevder at moralfilosofiske og samfunnsteoretiske vurderinger viser at begge typer krav har en plausibel kjerne, men at motsetningene mellom dem er falsk (Fraser 2003b: 208). For å forstå Frasers argumentasjon på dette punktet er det nødvendig å se nærmere på hva hun

legger i begrepene «anerkjennelse» og «omfordeling». Hun bruker hver av disse termene i to forskjellige betydninger, en filosofisk og en politisk. I sin filosofiske betydning benevner anerkjennelse og omfordeling normative filosofiske kategorier, dvs. måter å tenke om rettferdighet på: er rettferdighet en form for gjensidig anerkjennelse eller en form for fordeling? De to kategoriene assosieres med henholdsvis Hegel og kommunitarisme på den ene siden, og med liberalisme og fordelingsrettferdighet på den andre siden. I sin politiske betydning benevner anerkjennelse og omfordeling to «folkelige rettferdighetsoppfatninger» eller paradigmer (Fraser 2003a: 11). De folkelige rettferdighetsparadigmene består av hvert sitt sett av sammenhengende antagelser angående rettferdighet som folk gjør bruk av når de gjør krav på rettferdighet. De er enkelt sagt mer omfattende måter å forstå rettferdighet på. Det er i første omgang motsetningen mellom de folkelige rettferdighetsoppfattelsene, som gir opphav til motsetningen mellom kravene på rettferdighet, Fraser tar for seg. Hun begynner argumentasjonen sin med å rekonstruere paradigmene som distinkte perspektiver på rettferdighet som kan anvendes på enhver situasjon (Ibid: 9-12).

Det er fire hovedforskjeller mellom anerkjennelse og omfordeling i betydningen folkelige rettferdighetsoppfatninger. For det første blir rettferdighet i seg selv, og årsaken til den, forstått forskjellig. I omfordelingsparadigmet handler rettferdighet om hvordan sosiale goder bør fordeles, og årsaken til urettferdighet blir følgelig lokalisert i samfunnets fordelingsstruktur (økonomiske struktur og lovverk). Eventuell underkjennelse anses som et sekundærphenomen forårsaket av skeivfordeling. I anerkjennelsesparadigmet derimot har rettferdighet snarere med kultur å gjøre. Årsaken til urettferdighet blir her forstått å ligge i sosiale mønstre av kommunikasjon, tolkning og representasjon som nedvurderer enkelte grupper. Eventuell skeivfordeling blir regnet som et uttrykk for dette. For det andre gir paradigmene forskjellige løsninger på urettferdighet. I omfordelingsparadigmet er botemiddelet mot urettferdighet omfordeling i en eller annen form: av inntekt, arbeidsdeling, eiendomsforhold osv. I anerkjennelsesparadigmet er det på sin side symbolsk forandring av et slag som skal til for å oppheve urettferdighet: økt verdsettelse av bidrag, reell respekt for autonomi osv. For det tredje opererer paradigmene med forskjellige forståelser av hvilke grupper som lider av urettferdighet. I omfordelingsparadigmet er dette klasser forankret i samfunnets klassestruktur, mens det i anerkjennelsesparadigmet er statusgrupper forankret i samfunnets statusorden dvs. institusjonaliserte hierarkier av kulturell verdsetting.³ For det fjerde opererer de med forskjellige forståelser av gruppeforskjeller som sådan. I

³ Jeg kommer tilbake til begrepene klassestruktur og statusorden i del 1.4

omfordelingsparadigmet er gruppeforskjeller urettferdige resultater av den politiske økonomien og noe som bør oppløses. I anerkjennelsesparadigmet er slike forskjeller kulturelle variasjoner. Noen anser disse som et iboende gode, mens andre som ser de som noe som er skapt av maktforhold (Ibid:12-15).

Fraser gir begge paradigmen delvis rett. Ifølge henne er både underkjennelse og skeivfordeling seriøse former for urettferdighet som bør oppheves. Men hun avviser den motsetningen mellom dem som blir antatt i de sosiale bevegelsene. Hun forkaster ideen om at en gitt gruppe lider av enten skeivfordeling eller underkjennelse, er enten en klasse eller statusgruppe, trenger enten omfordeling eller anerkjennelse osv. Dette er «en falsk motsetning» (Ibid:16,22). Argumentet hennes for dette er at nær alle sosiale grupper er «todimensjonale» (Ibid: 19). Med det mener hun at nær alle kollektiver er forankret både i samfunnets økonomiske struktur og dets statusorden. Det betyr at alle sosiale grupper både er klasser og statusgrupper, om enn i ulik grad (Ibid:19-26).

Frasers paradigmatiske eksempel på et todimensjonalt sosialt skille er kjønn. Kjønn er ifølge Fraser omtrent like mye en klasse som en statusgruppe. Hun skriver at fra et fordelingsperspektiv er kjønn et organiseringsprinsipp i kapitalismen. Det bidrar blant annet til å strukturere det fundamentale skillet mellom produserende og betalt arbeid, og reproduserende og ubetalt arbeid som det for det meste er kvinner som utfører. Fra et anerkjennelsesperspektiv koder kjønn kulturelle mønstre av tolkninger og evalueringer som nedvurderer femininitet og alt som er assosiert med det (Ibid: 20-21). Fraser ser her ut til å mene at kjønn er en statusmarkør som brukes til å oppvurdere og nedvurdere trekk og aktiviteter: det som er feminint er dårlig, det som er maskulint er bra. Kvinner lider i kraft dette både av skeivfordeling og underkjennelse, og det på en måte der begge urettferdighetene er like grunnleggende. Det betyr at kjønnsrettferdighet ikke kan reduseres til et tilfelle av hverken underkjennelse eller skeivfordeling. Kvinner står med andre ord i et todimensjonalt underordningsforhold. Og dette betyr i sin tur at kjønnsrettferdighet bare kan oppheves med en tilnærming som kombinerer omfordeling og anerkjennelse (Ibid: 22).

Kjønnsrettferdighet beviser altså at de folkelige rettferdighetsparadigmen ikke er gjensidig ekskluderende. Denne formen for urett viser at det ikke er noen motsetning mellom det de antar om rettferdighet. Fraser mener det samme gjelder for nesten all urettferdighet. Selv klasseinndelinger har en statuskomponent i form av fattigdomsideologi som går ut på at underbetalte arbeidere ganske enkelt får den lønnen de fortjener. Og denne kan være autonom

fra den økonomiske strukturen. Omvendt kan selv statuskillen mellom seksuelle orienteringer ha en fordelingskomponent i og med at det innebærer en økonomisk risiko å komme ut av skapet (Ibid: 23-25). Det følger at nær ingen empirisk urettferdighet kan reduseres til et tilfelle av skeivfordeling eller underkjennelse. «For practical purposes then, virtually all real-world axes of subordination can be treated as two-dimensional» (Ibid: 23-25). Det kreves således både omfordeling og anerkjennelse for å oppnå rettferdighet.

1.2 Frasers overordnede problemstilling

Hva er konsekvensene av den overnevnte vurderingen for kritisk teori? Fraser poengterer at hvis rettferdighet krever både anerkjennelse og omfordeling må man finne en måte å forene og kombinere de to. «... one should roundly reject the construction of redistribution and recognition as mutually exclusive... The goal should be, rather, to develop an integrated approach that can encompass, and harmonize, both dimensions of justice» (Ibid: 26). Fraser mener her at man for det første må finne en måte å forene de to måtene å tenke om rettferdighet: hvordan kan rettferdighet både bli forstått som en form for fordeling og en form for gjensidig anerkjennelse? For det andre må en finne en måte å analysere samfunnet på som gjør det tydelig hvordan skeivfordeling og underkjennelse påvirker og befester hverandre. For det tredje må man finne en måte å forene klassepolitikk og anerkjennelsespolitikk. Det dreier seg her om finne frem til former for omfordeling og anerkjennelse som støtter hverandre snarere enn å underminere hverandre. Målet er å oppnå en integrert tilnærming til anerkjennelse og omfordeling. Dette er viktig for å forstå og håndtere faktisk urettferdighet som nettopp består av både underkjennelse og skeivfordeling (Ibid:26-27) (Fraser 2008a: 12).

1.3 Moralfilosofiske problemstillinger

Den første oppgaven er av moralfilosofisk art. Spørsmålet er her hvordan en rettferdighetsteori kan omslutte både de hensynene vi assosierer med fordeling og de vi assosierer med anerkjennelse og kulturell rettferdighet. Det er altså i denne sammenhengen snakk om anerkjennelse og omfordeling som normative filosofiske kategorier, måter å tenke om rettferdighet. Vi kan i den forbindelse tenke på fordelingsteorier om rettferdighet og teorier som er mer orientert mot kultur og fellesskap. Fraser stadfester at vi står overfor fire moralfilosofiske problemstillinger hvis vi skal integrere anerkjennelse og omfordeling.

Det første underproblemet er om anerkjennelse handler om selvvirkeliggjøring og det gode liv, eller om rettferdighet. Med «rettferdighet» mener Fraser deontologisk moralitet til

forskjell fra teleologisk etikk slik som selvvirkeliggjøring. Selvvirkeliggjøring har med teleologisk etikk å gjøre siden det er en etisk verdi eller mål (telos). Deontologisk moralitet forutsetter derimot ikke at det som riktig å gjøre fremmer det gode. Det dreier seg om hva slags handlinger eller institusjoner som er iboende moralske/umoralske. En deontologisk begrunnelse for et anerkjennelseskrav vil således ikke forutsette at det som skal anerkjennes er verdifullt i forhold til å oppnå det gode (for eksempel selvvirkeliggjøring).⁴ Fraser hevder at det er helt avgjørende at anerkjennelse handler om rettferdighet, hvis det skal være mulig å integrere den kategorien med omfordeling. Dette er fordi omfordeling har å gjøre med deontologisk moralitet. Standardene som blir brukt til å avgjøre hvordan sosiale goder bør fordeles er deontologiske. (Fraser 2003a: 27-28, 33).

Det andre underproblemet er, gitt at anerkjennelse er et spørsmål om rettferdighet, om anerkjennelse og omfordeling utgjør to distinkte rettferdighetsforståelser, eller om den ene kan reduseres til den andre. Det tredje er hvordan man skal gå frem for å skille berettigede fra uberettigede krav på anerkjennelse. Og det fjerde er hvorvidt rettferdighet krever anerkjennelse av forskjeller (særrettigheter, gruppedifferensiert behandling) i tillegg til anerkjennelse av det som er likt (Fraser 2003a: 27).

Når det gjelder det første underproblemet argumenterer Fraser for at anerkjennelse kan sees på som et spørsmål om rettferdighet. Dette er ifølge henne, så vidt jeg kan se, ensbetydende med å betrakte det som et spørsmål om status. Hun kaller denne forståelsen for «statusmodellen av anerkjennelse» (Ibid: 29). Modellen tar ikke sikte på selvvirkeliggjøring eller andre etiske mål og er i så måte deontologisk. I denne modellen har anerkjennelse bare å gjøre med sosiale institusjoner. Det handler nærmere bestemt om å undersøke «institutionalized patterns of cultural value for their effect on the relative standing of social actors» (Ibid: kursiv i originalteksten). Fraser operer med en bred definisjon av «institusjon». Institusjonaliserte kulturelle verdimønstre synes å være verdier som er virksomme i (er institusjonalisert i) systematiske og stabile mønstre for samhandling. Hun skriver de kan være «institusjonaliserte» både formelt i lovverket og administrative ordninger, og uformelt i vaner (Fraser 2008c: 135-136). Det betyr at ikke bare lover og formelle ordninger kan forårsake underkjennelse, men også vaner og mer uformelle handlingsmønstre.

Underkjennelse er i statusmodellen noe som konstitueres gjennom en institusjonell underordningsrelasjon og som utelukkende formidles gjennom sosiale institusjoner. Å være

⁴ Jeg kommer tilbake til dette i redegjørelsen av den første hovedfordelen punkt 3.1.

underkjent er å bli konstituert av institusjonaliserte kulturelle verdimønstre på en måte som hindrer en i å delta i samfunnet på lik fot med andre. Noen eksempler Fraser gir på dette er bruk av raseprofiler i politiarbeid og diskriminerende ekteskapslover som konstituerer svarte og homoseksuelle som «farlige» og «perverse». Jeg forstår dette som at svarte og homofile blir definert som farlige og perverse av institusjonaliserte kulturelle verdimønstre (i lovverket og raseprofiler), og at dette gjør at de ikke kan delta på lik fot med andre. Løsningen på underkjennelse er å av-institusjonalisere slike verdier og erstatte dem med verdimønstre som gjør at alle kan delta på like vilkår. Slik jeg forstår det er det dette Fraser mener med anerkjennelse. Gjensidig anerkjennelse er at institusjonaliserte verdimønstre tillater alle å samhandle med hverandre som likeverdige (Fraser 2003a: 29-30).

Gitt at anerkjennelseshensyn kan behandles innen deontologisk moralitet kommer vi over til den andre moralfilosofiske problemstillingen: hva er forholdet mellom de to normative kategoriene? Utgjør de to helt forskjellige rettferdighetsforståelser? Eller lar den ene kategorien seg redusere til den andre? (Ibid: 34). Det dreier seg her om hvorvidt fordelingsproblemet kan betraktes som et spørsmål om kultur eller omvendt. Vi kan her tenke på om for eksempel fordelingen av sosiale goder på en tilfredsstillende måte kan forstås ut i fra respekt for autonomi og kulturelle vurderinger av hvorvidt forskjellige grupper bidrar til samfunnet. Eller om anerkjennelse kan betraktes som et gode som blir fordelt mer eller mindre rettferdig.

Fraser avviser reduksjonistiske tilnærminger til dette spørsmålet. Skeivfordeling og underkjennelse er riktig nok konseptuelt sammenfiltrede (Fraser 2008a: 17). Det betyr at det ikke er et skarpt skille mellom de to formene for urettferdighet. Fraser mener med det at skeivfordeling og underkjennelse ikke er separate fenomener. For det er som vi har sett ingen substansiell forskjell mellom skeivfordeling og underkjennelse siden de i praksis er vevd sammen og befester hverandre i alle underordningsforhold. Kvinners lave status i familieinstitusjonen (blant annet at husarbeidet og omsorgsarbeidet blir delegert til dem) gjør for eksempel at de er dårligere stilt på arbeidsmarkedet noe som innebærer skeivfordeling. At de er dårligere stilt på arbeidsmarkedet bidrar i sin tur til å befeste deres underordnede status i familielivet ettersom de risikerer å bli økonomisk avhengig av ektemannen.⁵ Enkelt sagt er det ikke noe skarpt skille mellom de to rettferdighetsforståelsene ettersom skeivfordeling og underkjennelse påvirker og befester hverandre i alle praktiske underordningsforhold. Som

⁵ Jeg har eksempelet fra Fraser 2015a: 130, som i sin tur har det fra Susan Okin.

eksempelet viser kan man derfor bare forstå skeivfordeling og underkjennelse hvis man ser dem i forhold til hverandre.

Fraser fastholder likevel et analytisk skille mellom skeivfordeling og underkjennelse. Med det mener hun så vidt jeg forstår at de to er ikke det samme eller rene konsekvenser av hverandre. Argumentet hun gir for dette er at de har forskjellige årsaker. På den ene siden lar ikke underkjennelse seg redusere til skeivfordeling ettersom ikke all underkjennelse er et resultat av skeivfordeling og/eller rettslig diskriminering. På den andre siden lar heller ikke skeivfordeling seg redusere til underkjennelse siden markedsmekanismene (tilbud og etterspørsel osv.) som fører til skeivfordeling er delvis uavhengige av kultur. Skeivfordeling og underkjennelse er rett og slett en del av to delvis autonome former for sosial integrasjon: den økonomiske og den kulturelle (Fraser 2003a: 34-35, 50-51). Det betyr at skeivfordeling er en del av måten samfunnet er organisert på økonomisk (hva slags type økonomi samfunnet har), mens underkjennelse er en del av måten samfunnet blir holdt sammen kulturelt (hvordan samhandlingen blir regulert av felles verdier og kollektive mål).⁶

Konsekvensen av dette er at hverken fordelingsteorier eller mer kulturelt orienterte teorier om rettferdighet kan innlemme hensyn assosiert med det andre på en adekvat måte. Begge tilnærmingene overser henholdsvis kulturens og økonomiens betydning når det gjelder årsakene til urettferdighet. Fraser ser ut til å mene 1) at fordelingsteorier omhandler samfunnets fordelingssystem, og i beste fall tilordner kulturell rettferdighet lovverket og fordelingen av goder. Hun ser altså ut til å hevde at det å forstå rettferdighet som en form for fordeling forplikter en på å anta at urettferdighet kun har sin årsak i økonomien og lovverket. Slike teorier er derfor blinde for urettferdighet som har mer kulturelle årsaker. Og 2) at kulturelt orienterte teorier handler om sosiale mønstre av kommunikasjon, representasjon og tolkning, og i beste fall ser lovverket og den økonomiske strukturen som et uttrykk for dette. De er derfor blinde for urettferdighet som har mer økonomiske og rettslige årsaker. Fraser fastslår på denne bakgrunnen at det som trengs er en mer generell teori om rettferdighet som tar høyde for begge hensynene, men uten å redusere det ene til det andre (Ibid: 35).

Fraser foreslår en todimensjonal rettferdighetsteori orientert mot prinsippet om deltagelse på like vilkår. Med «deltagelse på like vilkår» («Parity of participation») mener Fraser at alle skal ha «... the real freedom to participate on a par with others in social life» (Fraser 2003b: 231). «According to this norm, justice requires social arrangements that permit all (adult)

⁶ Mer om dette i del 1.4.

members of society to interact with one another as peers» (Fraser 2003a: 36). Alle samfunnsmedlemmer skal være stilt likt: være «on a par» med hverandre (Ibid: 101 fotnote 39). Hun anser dette som en tolkning av rettferdighetsprinsippene lik autonomi og moralsk likhet. Å respektere alles like autonomi betyr her å respektere alles status som fullverdige deltagere i den sosiale interaksjonen. Et hovedpoeng i denne tolkningen er at meningen til begrepet autonomi blir forklart både ut i fra anerkjennelse og fordelingsterminologien om rettferdighet (Fraser 2003b: 224, 229-231).

I Frasers rettferdighetsteori betraktes anerkjennelse og omfordeling som to distinkte perspektiver på og dimensjoner ved rettferdighet. Denne forståelsen omslutter dermed begge kategoriene, og det uten å redusere det ene til det andre. Begge dimensjonene er videre underlagt prinsippet om deltagelse på like vilkår (Fraser 2003a: 37). Det betyr at dette prinsippet utgjør en normativ fellesnevner for de to kategoriene. Både anerkjennelse og omfordeling forstås å omhandle dette prinsippet: Skeivfordeling og underkjennelse er urettferdig av samme grunn, nemlig fordi de innebærer et brudd på normen om deltagelse på like vilkår. Hennes rettferdighetsteori er på denne måten normativt monistisk. Skeivfordeling *er* at noen mangler de materielle midlene eller økonomiske rettighetene som trengs for å utøve sin status som fullverdig deltager i den sosiale interaksjonen. Underkjennelse *er* at noen mangler den anerkjennelsen som trengs. Målet med omfordeling og anerkjennelse er videre i begge tilfeller å oppheve hindringer til deltagelse på like vilkår (Fraser 2003b: 218). Det er det samme prinsippet som rettferdiggjør begge deler. På denne måten tjener normen om deltagelse på like vilkår som et felles normativt referansepunkt. Som Fraser skriver havner «... both within the purview of a single integrated normative framework» (Fraser 2003a:37).

Fraser skriver i «Social Justice» at det er minst to betingelser for at deltagelse på like vilkår skal være mulig. Det dreier seg om en objektiv betingelse som realiseres i samfunnets klassestruktur, og en intersubjektiv betingelse som realiseres i samfunnets statusorden. Den objektive betingelsen er at fordelingen av samfunnets goder sikrer borgernes uavhengighet og uttrykksmuligheter. Denne betingelsen forbyr grader og former for økonomisk avhengighet og ulikhet som hemmer deltagelse på like vilkår på denne måten (Ibid: 36).

Deltagelse på like vilkår har i tillegg en intersubjektiv betingelse. Nemlig at «... institutionalized patterns of cultural value express equal respect for all participants and ensure equal opportunity for achieving social esteem... [This condition] precludes institutionalized norms that systematically depreciate some categories of people and the qualities associated

with them» (Ibid). Betingelsen forbyr altså normer som benekter noens status som likeverdige deltager i den sosiale interaksjonen på denne måten. Det bør nevnes at dette kan gjøres på tre måter. Det kan gjøres gjennom a) å tilskrive dem en overdreven forskjell, b) ved ikke å ta høyde for deres særegenhet, eller c) ved å benekte deres fulle menneskelighet. Som eksempel på det første nevner Fraser at i USA så er individer noen ganger tvunget til å identifisere seg som homofil/streit, svart/hvit osv. på måter som ikke tar hensyn til kompleksiteten i deres identitet. Hun hevder et eksempel på det andre er hjelmpåbudet for ridende politimenn i Canada som ikke tar hensyn til at Sikh menn er pålagt å bruke turban hele tiden av religiøse grunner (Fraser 2008b). Eksempler på underkjennelse av menneskelighet inkluderer alt fra apartheid-regimet i Sør-Afrika til jødeforfølgelsen i Nazi-Tyskland der jøder og svarte ikke ble anerkjente som fullverdige mennesker.

Den objektive og intersubjektive betingelsen svarer til henholdsvis fordelings og anerkjennelsesdimensjonen ved rettferdighet (Fraser 2003a: 36). Slik jeg forstår det betyr dette at de to betingelsene forteller oss hva deltagelse på like vilkår betyr, sett fra henholdsvis anerkjennelses og fordelingsperspektivet på rettferdighet. Sett fra fordelingsperspektivet så krever rettferdighet at den objektive betingelsen er tilfredsstilt. Sett fra anerkjennelsesperspektivet så krever rettferdighet at den intersubjektive betingelsen er tilfredsstilt. Begge betingelsene er nødvendige for å oppnå rettferdighet ifølge Fraser. Og de synes å være like viktige siden hun aldri prioriterer mellom dem. For øvrig bør det nevnes at *når* disse betingelsene er realisert, og *hvordan* de skal realiseres er ment å avgjøres av folk selv i offentlig debatt. Fraser er opptatt av at teorien hennes på denne måten er «dialogisk» (Ibid: 42-44).

Den tredje moralfilosofiske problemstillingen er hvordan man skal skille mellom berettigede og uberettigede krav på anerkjennelse. Ettersom det overordnede rettferdighetskriteriet er deltagelse på like vilkår blir denne oppgaven i praksis å klargjøre hva slags krav på anerkjennelse som er legitime i forhold til denne normen. De som gjør krav på anerkjennelse må ifølge Fraser vise to ting. For det første må de vise at institusjonaliserte kulturelle verdimønstre hindrer deres intersubjektive betingelse for deltagelse på like vilkår, dvs. at de er underkjente. De må også vise at innfrielsen av kravet deres vil oppheve denne underordningen. For det andre må de vise at det de krever ikke vil hindre andres deltagelsesfrihet betydelig, hverken intersubjektivt eller objektivt. De som krever anerkjennelse av kulturelle praksiser må for eksempel vise at det de krever vil fremme

deltagelse på like vilkår både i forhold til andre grupper, og internt i den aktuelle gruppen (Ibid: 38-39).

Når det gjelder den fjerde moralfilosofiske problemstillingen forsvarer Fraser en pragmatisk tilnærming. Hun begynner her med å poengtere at rettferdighet krever anerkjennelse av forskjeller hvis og bare hvis det er nødvendig for å oppnå deltagelse på like vilkår. Det er jo det som er rettferdighet. Hun argumenterer så for at hvorvidt anerkjennelse av forskjeller er nødvendig avhenger av den konkrete underkjennelsen det er snakk om. Det er altså hverken alltid eller aldri påkrevd å anerkjenne forskjeller. Når det er nødvendig må vurderes pragmatisk (Ibid: 45-48). Som jeg var inne på i forklaringen av den intersubjektive betingelsen, så er spørsmålet om den aktuelle gruppen er hindret fra deltagelse på like vilkår av institusjonaliserte kulturelle verdimønstre som ikke tar høyde for deres forskjeller. Et eksempel fra Fraser er som sagt påbudet om å bruke hjelm hos ridende politimenn i Canada. Dette er ifølge henne en forskjells-blind norm som medfører underkjennelse. Påbudet gjør nemlig at Sikh-menn, som er pålagt å bruke turban av religiøse grunner, er ekskluderte fra den stillingen (Fraser 2008b: 86-87).

1.4 Samfunnsteori – status og klasse

For å integrere anerkjennelse og omfordeling i ett rettferdighetsparadigme må man i tillegg løse en samfunnsteoretisk oppgave. «Here the principal task is to understand the relation between maldistribution and misrecognition in contemporary society» (Fraser 2003a: 48). Fraser mener her at det en kritisk teori må forklare hvordan underkjennelse og skeivfordeling utarter seg og påvirker hverandre i samfunnslivet. Den må for eksempel gi svar på i hva slags sosiale sfærer (familielivet, markedet osv.) de forskjellige formene for urettferdighet oppstår i, og hvordan urettferdighet i en sfære eventuelt hindrer deltagelse på like vilkår i en annen. Det er det det vil si å integrere anerkjennelse og omfordeling samfunnsteoretisk så vidt jeg kan se. For å forstå poenget med dette er det viktig å huske på at kritisk teori ifølge Fraser skal gjøre bruk av kategorier og forklaringsmodeller som tydeliggjør og forklarer urettferdighet. En kritisk teori må som sagt egne seg til å beskrive hvordan sosial underordning foregår og hva som er dens grunnlag (Fraser 2015b: 163). Den må gi en god forklaring på hva problemet er, slik at man kan finne gode løsninger. Hvis for eksempel en betydelig årsak til det at kvinner tjener mindre enn menn er underkjennelse i familielivet, så er det viktig å bruke teorier og begreper som tydeliggjør dette.

Fraser begynner denne oppgaven med å utarbeide et samfunnsteoretisk motstykke til rettferdighetsteorien: begrepene «klasse» og «status». Klasse og status benevner hver sine analytisk distinkte former for sosialt forankret underordning. Med samfunnets klassestruktur mener Fraser «... the constitution, by property regimes and labor markets, of economically defined categories of actors, or classes, distinguished by their differential endowments of resources» (Fraser 2003a: 50). Med samfunnets statusorden mener hun «... the constitution, by socially entrenched patterns of cultural value, of culturally defined categories of social actors – statuses – each distinguished by the relative respect, prestige, and esteem it enjoys vis-a-vis the others» (Ibid). At et samfunn har en klassestruktur vil si at noen av medlemmene ikke har de nødvendige midlene og mulighetene til å delta på like vilkår med andre. Og at et samfunn har en statusorden vil si at enkelte av medlemmene ikke mottar den anerkjennelsen som er nødvendig for at de skal kunne delta på like vilkår (Ibid: 49). Klassestrukturer og statusordenener er altså per definisjon urettferdige hos Fraser. Klassestrukturen er typisk institusjonalisert i markedet. Statusordenen er på sin side typisk institusjonalisert i lov, religion og slekt (Ibid: 51). Det er her viktig å være oppmerksom på at klasse og status ikke benevner forskjellige grupper. Fraser fastholder som sagt at nær alle underordningsforhold er todimensjonale.

Fraser skriver at begrepene klasse og status utgjør et samfunnsteoretisk motstykke til rettferdighetsteorien i kraft av at skeivfordeling og underkjennelse korresponderer til dem. Skeivfordeling korresponderer til klasseunderordning og samfunnets klassestruktur. Underkjennelse korresponderer til statusunderordning og samfunnets statusorden (Ibid: 50). Man kan så vidt jeg forstår det se på begrepene «klasse» og «status» som sosiologiske oversettelser av «skeivfordeling» og «underkjennelse». Poenget med dem synes å være å forklare de to forståelsene av urettferdighet på en slik måte at det blir mulig å studere og forklare dem sosiologisk. Dvs. å studere og forklare de tingene som ble tatt opp i det første avsnittet i denne delen: i hvilke sosiale sfærer (arbeidsmarkedet, familielivet, sivilsamfunnet osv.) oppstår skeivfordeling og underkjennelse og hvordan påvirker de hverandre? Som Fraser skriver gjør disse korrespondansene det mulig «... to situate the problem of integrating redistribution and recognition within a broader social-theoretical frame» (Ibid: 50-51). Med det mener hun at vi kan undersøke forholdet mellom anerkjennelse og omfordeling i samfunnet gjennom å se på relasjonen mellom status og klasse.

Vi kommer nå over til spørsmålet om hvilken samfunnsteoretisk tilnærming man bør bruke for å forstå forholdet mellom klasse og status i kapitalistiske samfunn. Det dreier seg her om

hvilken tilnærming som best kan avdekke klasse og statusunderordning i dagens samfunn. Fraser legger her til grunn et premiss om at klasse og status er delvis, og bare delvis, utdifferensierte i moderne samfunn. Hun begrunner dette med at kapitalistiske samfunn på den ene siden inneholder både markedsarenaer der strategisk handling (handlinger som er i ens egeninteresse) dominerer, og områder der verdiregulert handling dominerer. Det hun peker på her er at dagens samfunn inneholder områder der det enten er økonomisk eller kulturell integrasjon som er det primære. Men på den andre siden er det ingen områder der det bare skjer verdiregulert eller strategisk handling (Ibid:50-60). Selv familielivet er preget av instrumentell rasjonalitet ifølge Fraser. Og selv markedet er heftet med kultur (Fraser 2015b:170-171). Konsekvensen av dette er en bare «... partial uncoupling of the economic mechanisms of distribution from the structures of prestige», og følgelig et bare delvis skille mellom klasse og status (Fraser 2003a: 53). Dette betyr enkelt sagt at ens relative posisjoner i statusordenen og klassestrukturen ikke gjenspeiler hverandre helt, men at de påvirker hverandre betydelig. Fraser anser det som helt avgjørende at en kritisk teori syner dette forholdet hvis den skal gjøre synlig og kritiserbart all urettferdighet. Med utgangspunkt i dette drøfter hun fem forskjellige måter å tenke seg forholdet mellom klasse og status.

Fraser kaller to av tilnærmingene for «kulturalisme» og «økonomisme» (Ibid: 60). Kulturalisme går ut på at status determinerer klasse. Økonomisme går ut på at klasse determinerer status. Hun avviser disse teoriene fordi at, som innbefattet i premisset for diskusjonen, kapitalistiske samfunn ikke lar seg forstå av tilnærminger som reduserer klasse til status eller omvendt. Heller ikke en tredje tilnærming duger: «poststrukturalistisk anti-dualisme» (Ibid). Denne teorien benekter at det er et skille mellom økonomi og kultur. Den går ut på at klasse og status er så sammenfiltret og gjensidig konstituerende at vi ikke kan skille mellom de to på en meningsfull måte. Fraser avviser denne teorien fordi den tildekker dagens kapitalistiske samfunns reelle kompleksitet (Ibid: 61). Hun mener her at postrukturalistisk anti-dualisme ikke klarer å skjelne hvordan klasse og status påvirker hverandre, eller hvordan de divergerer. Jeg forstår dette slik at teorien dermed ikke kan gi en nøyaktig forklaring på hva som gjør en gitt gruppe dårligere stilt, og derfor ikke kan gi klare svar på hva som skal til for å oppheve en gitt urettferdighet.

Fraser forkaster også en fjerde mulighet: «substansiell dualisme» (Ibid). I denne teorien anses anerkjennelse og omfordeling som to rettferdighetssfærer som hører til forskjellige samfunnsområder. Det betyr at såkalt økonomiske forhold slik som markedet bare bør vurderes ut fra fordelingsrettferdighet, og såkalt kulturelle forhold slik som familielivet bare

ut fra anerkjennelse. Problemet med substansiell dualisme er først og fremst at den overser hvordan kultur og økonomi påvirker hverandre. Den overser at markedet er preget av kultur, og at kultur på sin side påvirkes av markedsmekanismene. Substansiell dualisme overser således kulturell urettferdighet på markedet, og økonomisk urettferdighet i kulturen (Ibid: 61-63).

Fraser argumenterer på denne bakgrunnen for den femte tilnærmingen som hun kaller «perspektivisk dualisme» (Ibid: 63). Perspektivisk dualisme går ut på å betrakte klasse og status som to analytiske perspektiver man kan anvende på enhver praksis. Denne måten å forstå forholdet mellom klasse og status er overlegen de andre fordi den alene får til tre ting samtidig. For det første gjør den det mulig å vurdere alle praksiser (eksempelvis familielivet og markedet) *både* ut i fra den objektive og intersubjektive betingelsen for deltagelse på like vilkår. Alle samfunnssfærer forstås som en del av både statusordenen og klassestrukturen. Dette i motsetning til substansiell dualisme. For det andre kan den også analysere forholdet mellom klasse og status, kontra poststrukturalistisk anti-dualisme som ikke skiller mellom dem. Og for det tredje «kortsletter» den ikke dette forholdet slik som kulturalisme og økonomisme gjør når de reduserer det ene til det andre (Ibid: 62-64).

1.5 Politisk analyse

Jeg går nå videre til Frasers politiske analyse. Den overordnede problemstillingen på dette planet er hvordan man best kan institusjonalisere betingelsene for rettferdighet. Det dreier seg her om hvilke institusjonelle ordninger som best kan sikre både den objektive og intersubjektive betingelsen for deltagelse på like vilkår. Mer konkret: hvordan kan vi forene klasse og anerkjennelsespolitikk? (Ibid: 70). Fraser har tre hovedpoenger angående dette.

Det første hovedpoenget gjelder selve tilnærmingen til spørsmålet om hvordan man best kan oppnå rettferdighet. Fraser er opptatt av at vi bør finne en balansegang mellom de standpunktene hun kaller «monologisme» og «proseduralisme». Monologisme går ut på at det er filosofene og andre teoretikere som bør avgjøre hvordan normative prinsipper skal tolkes og implementeres. Proseduralisme derimot går ut på at teoretikere bare skal avgjøre hvordan debatten om dette bør foregå. Hun skriver at «Ever since Plato and Aristotle, political theorists have wavered uneasily between these two stances, with some inclining more to the first and others leaning more to the second» (Ibid). Fraser anser begge disse tilnærmingene som utilstrekkelige. Hun foreslår at man i stedet jobber ut fra følgende tommelfingerregel:

«when we consider institutional questions, theory can help us clarify the range of policies and programs that are compatible with the requirements of justice; weighing the choices within that range, in contrast, is a matter for citizen deliberation» (Ibid: 72).⁷ I tråd med dette ser hun det som sin oppgave å klargjøre ulike typer politiske programmuligheter som kan fremme deltagelse på like vilkår (altså alternativer som er forenelig med rettferdighet), og å komme med noen evalueringer som kan hjelpe borgerne med å vurdere disse (Ibid:70-72).

Det andre hovedpoenget er at vi bør satse på «ikke-reformistiske reformer» som politisk strategi (Ibid: 91). For å forstå dette hva dette går ut på, og argumentasjonen for det, er det nødvendig å se på hvordan Fraser kategoriserer og evaluerer ulike politiske tiltak. Hun bruker her begrepsparet «bekreftende» og «transformativ» politikk (Ibid: 74). Bekreftende tiltak er slike som tar sikte på å korrigere for urettferdighet i etterkant av at den har oppstått. Transformativ tiltak tar derimot sikte på å korrigere de underliggende årsakene til urettferdighet. Velferdsordninger er således et bekreftende økonomisk tiltak. De berører ikke det økonomiske systemet (eiendomsforholdene, arbeidsinndelingen osv.) som genererer de økonomiske ulikhetene som gjør at det er behov for slike ordninger i utgangspunktet. Det samme gjelder anerkjennelsespolitikk i form av det Fraser kaller «mainstream multikulturalisme» (Ibid: 75). Denne type anerkjennelse går ut på å oppvurdere underordnede statusgrupper uten å endre selve statuskillene. Vi kan her tenke på holdningskampanjer i USA for å fremme stolthet og verdsettelse av svart kultur. Dette er ikke noe som vil endre selve skillet mellom svart og hvit identitet. Sosialisme er i motsetning et økonomisk transformativt tiltak fordi det går ut på å hindre at fattigdom oppstår i første omgang: det adresserer selve årsaken til skeivfordeling, nemlig eiendomsforholdene, arbeidsinndelingen osv. som fører til økonomisk ulikhet. Og «dekonstruksjon» er en form for transformativ anerkjennelsespolitikk siden dette tar sikte på å oppløse de aktuelle statusgruppene og dermed endre de involvertes identiteter. Denne formen for anerkjennelse opphever statushierarkier gjennom å oppheve selve skillet mellom de dominante og underordnede statusgruppene. Et eksempel her er tiltak som tar sikte på å oppløse både hvit og svart identitet (Ibid: 72-78).

⁷ Det kan ut i fra dette sitatet virke som at Fraser mener at borgere ikke skal diskutere hva som er rettferdig, men bare velge mellom forslag fastsatt på forhånd av teoretikere. Dette svarer imidlertid ikke til det hun skriver andre plasser. Se særlig s. 42-43 og 105-106 fotnote 75 i samme tekst. Det svarer heller ikke til det hun gjør i sin politiske analyse, noe som vil bli klart på de neste sidene. Den rimeligste tolkningen av Fraser er at når og hvorvidt deltagelse på like vilkår er realisert skal avgjøres i offentlig debatt der alle kan delta på like vilkår.

Både transformativ og bekreftende politikk har fordeler og ulemper. Transformativ politikk har den ulempen at den er vanskelig å gjennomføre. Dette er jo en type politikk som tar sikte på en radikal forandring av samfunnet. Bekreftende politikk er eklere å gjennomføre, men har den ulempen at det gjerne fører til mer urettferdighet langs andre dimensjoner. Hovedeksempelen til Fraser på dette er velferdsordninger. Disse forbedrer riktig nok mottagernes økonomiske posisjon, men fører også ofte til en styrkelse av deres statusunderordning i form av økt stigma. Velferdsmottagere blir ifølge Fraser konstruert som snyltere som bare får og ikke gir til samfunnet. Bekreftende anerkjennelsespolitikk har i tillegg den ulempen at den gjerne fører til «reifisering». Med det mener Fraser at slike tiltak oppmuntrer til separatisme, intoleranse og autoritære styreformer fordi den fremhever gruppeidentitet (Ibid:76-78).

Det Fraser kaller ikke-reformistiske reformer er en mellomting mellom transformativ og bekreftende politikk som i beste fall har fordelene til begge og ingen av ulempene. Nøkkelen til å forstå hva slike reformer er for noe ligger i at det bare er en kontekstuell forskjell mellom transformativ og bekreftende politikk. Bekreftende tiltak kan nemlig ha transformativ konsekvens på sikt. Det er slike programmer Fraser kaller for «ikke-reformistiske reformer». Et eksempel hun gir på en ikke-reformistisk reform i økonomien er ubetinget minimumsinntekt. I utgangspunktet utgjør ikke et slikt tiltak en forandring av det kapitalistiske system. Men over tid kan en universell borgerlønn endre maktbalansen mellom lønnsarbeidere og kapitalister slik at det blir mer realistisk å få gjennomført sosialisme. (Ibid: 78-79). Et eksempel hun gir på en ikke-reformistisk reform i anerkjennelsespolitikk er «strategisk essensialisme» (Ibid: 81). Strategisk essensialisme går ut på å oppvurdere aktiviteter eller trekk assosiert med en underkjent gruppe. Fraser gir ingen eksempler på dette, men vi kan tenke på barnepass som er assosiert med kvinner. På kort sikt er det å oppvurdere barnepass bekreftende. Det gjør ingenting for å endre selve statusdistinksjonene, snarere tvert i mot. Men på lang sikt kan det føre til at også menn i større grad tar opp barnepass og dermed til at skillene mellom feminint og maskulint arbeid tynnes ut, og i forlengelsen til «the destabilization of the male/female dichotomy» (Ibid: 81).

Det tredje hovedpoenget er at politiske programmer (basert på ikke-reformistiske reformer) er nødt til å integrere klasse og anerkjennelsespolitikk. Ifølge Fraser er det nødvendig med en enhetlig politisk tilnærming til urettferdighet. Vi bør ikke ha to separate programmer der de ene bare retter seg mot å realisere den intersubjektive betingelsen, og det andre bare mot den objektive. For i så fall kan politikken ende opp med å bli selvmotsigende: «As we saw, remedies for maldistribution that are perfectly plausible when considered alone can

exacerbate misrecognition – and vice-versa» (Ibid: 83). Jeg forstår dette dithen at ikke bare bekreftende tiltak, men også transformativ og ikke-reformistiske reformer kan føre til urettferdighet langs andre rettferdighetsdimensjoner. Som regel vil ikke-reformistiske reformer og transformativ politikk riktig nok hjelpe begge dimensjonene. Men ikke alltid. Fraser kaller denne spenningen for «omfordeling/anerkjennelse dilemmaet» (Fraser 2008a). Konsekvensen av dilemmaet er at vi må være oppmerksomme på hvordan forskjellige politiske tiltak påvirker hverandre. De bør sees i sammenheng med hverandre.

En form for integrert tilnærming er «kryssadressering» (Fraser 2003a: 83). Kryssadressering går ut på å adressere skeivfordeling via anerkjennelse og omvendt. En variant av dette er å øke lønningene og gjøre at kvinner får bedre tilgang til betalt arbeid. Dette vil føre til at deres økonomiske stilling forbedres, noe som i sin tur kan gjøre at de får større forhandlingskraft generelt og dermed økt status i familielivet og andre plasser. Et annet eksempel på kryssadressering er legalisering av ekteskap mellom personer av samme kjønn. Dette vil ikke bare dempe en statusunderordning, men også føre til en bedring av homofiles økonomiske posisjon i og med at de får samme skattefordelene som heterofile par (Ibid: 83-85). Disse tiltakene utgjør en integrert tilnærming fordi man bruker dem til å adressere både skeivfordeling og underkjennelse.

1.6 Den politiske dimensjonen av rettferdighet: Representasjon

Fraser utvidet rettferdighetsteorien sin med en tredje rettferdighetsdimensjon i 2005 i essayet «Reframing Justice in a Globalized World» (Fraser 2008d). Hun innførte da den politiske dimensjonen av rettferdighet – representasjon – som et tillegg til den kulturelle og den økonomiske. Frasers hovedmotivasjon for dette var at vi trenger en slik dimensjon for å reflektere adekvat rundt *hvem* rettferdighet skal gjelde for, dvs. hvem som skal kunne delta på like vilkår med hvem. Den politiske dimensjonen omslutter tre nivåer av rettferdighet. Alle nivåene handler om muligheten forskjellige individer har til å delta på like vilkår med andre, inkludert deres mulighet til å fremsette krav overfor andre (politisk deltagelse). Fraser fremhever i teksten at innføringen av den politiske dimensjonen gjør teorien hennes betydelig mer demokratisk fordi den ser på betingelsene for politisk deltagelse (demokrati) som et distinkt aspekt ved rettferdighet.

Det første nivået er det Fraser kaller ordinær politisk representasjon. Dette nivået angår måten borgere kan fremsette krav overfor hverandre. Fokuset er her på reglene for politiske avgjørelser slik som måten valgsystemet fungerer. Dette nivået korresponderer til en type urettferdighet Fraser kaller «ordinary-political misrepresentation» (Ibid: 280). Denne urettferdigheten består i at politiske prosedyrer hindrer noen av deltagerne fra å delta på lik fot med andre i den demokratiske viljedannelsen. Noen eksempler på dette er flertallstyrani og at minoriteter alltid blir nedstemt i saker som angår dem (Ibid: 278-280).

Det andre nivået gjelder «hvem». Nemlig hvem som kan fremsette krav overfor hvem i det hele tatt. Og, mer generelt, hvem som skal kunne delta på like vilkår med hvem i en gitt sak (Fraser 2009: 54-55, 62). Det dreier seg her om rekkevidden til prinsippene for rettferdighet, et tema som er sentralt i diskursen om global rettferdighet: er det for eksempel bare medborgere innen samme stat som skal kunne delta på like vilkår med hverandre, eller gjelder prinsippet alle mennesker på hele kloden? Det er snakk om rettferdigheten i den politiske rammen, slik som hvem som tilkjennes medlemskap (og tilhørende rettigheter) i et gitt politisk fellesskap og hvem som ikke gjør det.

Dette nivået korresponderer til en type urettferdighet Fraser kaller «feilramming» («Misframing») (Ibid: 62). Feilramming oppstår når folk som burde bli tatt hensyn til og hatt politisk innflytelse i en gitt sak, ikke har det. Det inkluderer også tilfeller der noen er helt ekskludert fra politiske fellesskap overhodet, slik som papirløse og flyktninger. Tradisjonelt har det vært slik at territorialstatene tenkes å utgjøre de fellesskapene rettferdighetsprinsipper skal gjelde innen (Fraser 2008d: 280-281). Fraser kritiserer denne tilnærmingen for ikke å ta høyde for at det som skjer i andre stater, og på det internasjonale nivået, har en minst like stor innvirkning på individers liv som det som skjer innen den staten de bor i. Hun foreslår i stedet prinsippet om «alle underlagte»⁸ som kriterium for å vurdere rammer, altså for hvem som skal kunne delta på like vilkår med hvem i en gitt sak (Fraser 2009:63- 65). Dette prinsippet sier at alle som er underlagt en felles myndighetsstruktur («governance structure») i bred forstand (en stat, en økonomisk orden, en overnasjonal organisasjon osv.) skal kunne delta på like vilkår med hverandre i forhold til denne (Ibid: 64-65). «... the all-subjected principle tells us when and where to apply which frame – and, thus, who is entitled to parity of participation with whom in a given case» (Ibid: 66). La meg gi et eksempel på hva dette betyr i praksis.

⁸ Fraser forsvarte først prinsippet om «Alle berørte» som kriterium for å avgjøre den legitime rammen i en gitt sak. Se Fraser 2008d.

Hvis alle innbyggerne i to stater er underlagt den europeiske unionen (en overnasjonal myndighet) så må alle innbyggerne kunne delta på like vilkår i dens beslutningsprosedyrer.

Urettferdighet i den politiske rammen peker videre på det tredje nivået av politisk rettferdighet: hvordan rammen blir satt, altså hvordan «hvem» blir bestemt. Fraser kaller dette «*hvordan*» (Ibid: 67). Det dreier seg her om den politiske prosedyren for rammesettingen, hvordan man bør gå frem for å tolke og implementere prinsippet om alle underlagte. Dette nivået korresponderer til en type urettferdighet Fraser kaller «meta-political misrepresentation» (Fraser 2008d: 288). Denne urettferdigheten består i hindringer for individers rettmessige innflytelse på den politiske rammen. Den politiske rammen har tradisjonelt blitt bestemt av elitene. Nye bevegelser som kjemper for medbestemmelse i å bestemme rammen har gjort synlig denne mangelen på deltagelse på like vilkår. Fraser fastslår at det som trengs for å sikre deltagelse på like vilkår i rammepolitikken er a) en transnasjonal offentlighet der «hvem» kan bli debattert. Ideen er at det må opprettes et internasjonalt forum der alle kan diskutere hvem som er underlagte diverse myndighetsstrukturer slik som verdensbanken, multinasjonale selskaper osv. og som dermed har rett til å kunne delta på like vilkår i forhold til denne. Og b) globale demokratiske institusjoner som 1) er i stand til å håndheve det individene kommer frem til i denne offentligheten, og 2) er underlagt den (Fraser 2009: 67-69).

Det bør nevnes at de overnevnte politiske urettferdighetene er analytisk distinkte på samme måte som skeivfordeling og underkjennelse. Den politiske dimensjonen av rettferdighet svarer i likhet med den kulturelle og den økonomiske til en analytisk distinkt form for sosial integrasjon. Feilrepresentasjon og feilramming har sitt opphav i den politiske konstitueringen av samfunnet, i motsetning til klassestrukturen og statusordenen (Fraser 2008d: 278-279). Dette har som konsekvens at hverken representasjon, anerkjennelse eller omfordeling kan reduseres til hverandre. Men de forutsetter likevel hverandre ettersom de de tre integrasjonsformene bare er dels utdifferensiert. De ulike formene for urettferdighet er vevd sammen i praksis og befester hverandre. Det bør også poengteres at Fraser anser alle de tre rettferdighetsdimensjonene som like viktige (Ibid: 282).

2 Selvvirkeliggjøringsmodellen og statusmodellen

Så langt Frasers rettferdighetsparadigme. Resten av oppgaven vil primært handle om statusmodellen, Frasers teori om den kulturelle dimensjonen av rettferdighet. Fraser definerer

og forsvarer statusmodellen i hovedsak gjennom å kontrastere den med selvvirkeliggjøringsmodellen. Jeg skal i denne delen begynne med å forklare hva Fraser mener med det hun vekselvis kaller «selvvirkeliggjøringsmodellen» og «identitetsmodellen av anerkjennelse». Etter det vil jeg fremheve noen kontraster mellom statusmodellen og selvvirkeliggjøringsmodellen. I neste punkt skal jeg redegjøre for de fire hovedfordelene Frasers mener statusmodellen har fremfor selvvirkeliggjøringsmodellen.

2.1 Frasers forståelse av standardteorier om anerkjennelse: Selvvirkeliggjøringsmodellen

Selvvirkeliggjøringsmodellen er ifølge Fraser den vanligste tilnærmingen til anerkjennelse og kulturell rettferdighet. Hun ser ut til å anse Taylor og Honneth sine teorier om anerkjennelse som paradigmatisk eksempler på denne modellen. Taylor og Honneth har trolig de mest omfattende moderne teoriene om hvorfor det er viktig at ens identitet blir anerkjent. Fraser skriver at de forstår anerkjennelse som «a matter of self-realization» (Fraser 2003a: 28). Det vil si at de forstår anerkjennelse ut i fra hva som er nødvendig for å oppnå et positivt selvforhold. Dette forstås grovt sagt som det å anse seg selv og sine handlinger som verdifulle, og å være i stand til å ta meningsfulle valg. Fraser skriver videre at de forstår underkjennelse som å nekte noen mulighet til dette, og i ytterste konsekvens å frata dem muligheten til å leve et godt liv. Hun refererer her til Taylor som skriver at «Nonrecognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of being» (Taylor 1994: 25). Hun fremhever videre at både Taylor og Honneth forstår anerkjennelse som noe som har med etikk å gjøre. De forfekter et syn på anerkjennelse der krav på anerkjennelse blir begrunnet teleologisk med at det er nødvendig for selvvirkeliggjøring, noe som i sin tur er nødvendig for eller en del av det gode liv (Fraser 2003a: 28) (Fraser 2003b: 224). Det betyr at det gode med anerkjennelse er at det bidrar til selvvirkeliggjøring, og at det negative med underkjennelse og manglende anerkjennelse er at det hindrer selvvirkeliggjøring.

Vi finner en lignende fremstilling i «Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics». Fraser skriver her at identitetsmodellen setter identitet i sentrum ved å ta utgangspunkt i at alle individer trenger anerkjennelse for å utvikle en identitet:

«...the 'identity model' starts from the Hegelian idea that identity is constructed dialogically, through a process of mutual recognition. According to Hegel, recognition designates an ideal reciprocal relation between subjects, in which each sees the other both as its equal and also as separate from it. This relation is constitutive for subjectivity: one becomes an individual subject only by virtue of recognizing, and being recognized by, another subject ...to be misrecognized is to suffer both a distortion of one's relation to one's self and an injury to one's identity» (Fraser 2008c: 131).

Det betyr at mennesker bare oppnår en forståelse av seg selv som frie og selvstendige individer gjennom å anerkjenne og bli anerkjent som sådan.

En av hovedpåstandene til Fraser er at identitetsmodellen fremhever psykiske strukturer og holdninger, og neglisjerer sosiale forhold og sosial forandring (Fraser 2001: 24). Hun skriver blant annet «Whereas he [Honneth] analyzes misrecognition psychologically, my approach foregrounds its *social* character...» (Fraser 2003b: 221 kursiv i originalteksten). Vi bør også legge merke til at i sitatet ovenfor så skriver Fraser at å være underkjent, i selvvirkeliggjøringsmodellen, er å lide av skader i identitetsdannelsen. I hennes fremstilling synes selvvirkeliggjøringsmodellen grovt sagt å være opptatt av stigmatisering av identitet, og at underkjente gjerne internaliserer negative holdninger slik at underkjennelse kan føre til et negativt selvbilde. Hun hevder at identitetsmodellen sidestiller anerkjennelsespolitikk med identitetspolitikk som en konsekvens av dette fokuset på identitetsdannelse. Fraser definerer identitetspolitikk som «affirming a given group identity», altså bekreftende anerkjennelsespolitikk (Fraser 2003a: 87). Hun skriver at underkjente grupper i identitetsmodellen blir forstått å være hindret fra å utvikle en sunn kulturell identitet av nedvurderende holdninger og behandling av storsamfunnet. Og at anerkjennelsespolitikk (i form av identitetspolitikk) her går ut på å reparere de underkjente sitt forstyrrede selvforhold gjennom å utfordre storsamfunnets negative bilde av gruppen, og å få gruppen til å danne en egen selvbekreftende kultur (Fraser 2008c: 131). I statusmodellen er det derimot om å gjøre å oppheve hindringer til deltagelse på like vilkår, noe som ifølge Fraser innebærer et sterkere fokus på sosial forandring.

Det vesentlige kjennetegnet på en identitetsmodell synes å være at den anser det urettferdige med underkjennelse for å være at det hindrer selvvirkeliggjøring, og anser målet med anerkjennelse for å være et positivt selvforhold. Det er slik termen vil bli brukt i resten av oppgaven.

2.2 Kontrasten mellom statusmodellen og selvvirkeliggjøringsmodellen

Jeg vil i denne delen fremheve måten statusmodellen av anerkjennelse skiller seg fra selvvirkeliggjøringsmodellen. Statusmodellen ser ut til å ignorere subjektive opplevelser og moralpsykologiske⁹ overveielser som spiller en sentral rolle i selvvirkeliggjøringsmodellen. «Objektet», det «prinsipielle fokuset» til statusmodellen og deltagelse på like vilkår er sosiale vilkår for samhandling (Fraser 2008e: 339-340). Rettferdighet har ingenting med identitetsdannelse eller selvvirkeliggjøring i Frasers teori. Hun skiller skarpt mellom rettferdighet som hun tilordner objektive samfunnsmessige forhold, og selvvirkeliggjøring som hun tilordner subjektive, psykiske, forhold og det gode liv. Fraser benekter riktig nok ikke at underkjennelse kan føre til skader i identitetsdannelsen, men hun fastholder at krav på anerkjennelse er berettigede eller uberettigede uavhengig av om det foreligger slike skader, og uavhengig av om individene føler seg krenket (Fraser 2003a: 32, 38).

Fraser referer altså aldri til subjektiv smerte eller psykologiske skader for å rettferdiggjøre krav på anerkjennelse. Vi finner heller ingen andre identitetsbaserte argumenter (slik som at en gitt praksis ganske enkelt er viktig for de som utøver den) for anerkjennelse i Frasers teori. Hun beskriver og kritiserer underkjennelse uten å referere til subjektive tilstander overhodet. I diskusjonen av forskjellige politiske strategier, for eksempel, virker det som om folks selvforståelse og tilknytninger bare er relevant i forhold til gjennomførbarheten av ulike tiltak, ikke i forhold til hva som er rettferdig. Fraser skriver blant annet om transformativ politikk at «In their pure form, at least, they become feasible only under unusual circumstances, when events conspire to wean people simultaneously from current constructions of their interests and identities» (Ibid: 78). Jeg slutter derfor til at hvordan individer opplever deltagelse er irrelevant når det gjelder å vurdere om de er underkjente. Slik jeg forstår det har det altså ingen betydning hvor viktig eksempelvis kulturelle praksiser er for selvforståelsen til de som praktiserer dem i forhold til om de burde være tillat.

Hvis det overnevnte er riktig kan vi med Hans Skjervheims begrepsapparat si at statusmodellen *minner* om et tilskuerperspektiv på anerkjennelse (Skjervheim 1996: 51-70). Jeg mener med det at når vi anvender statusmodellen på konflikter om anerkjennelse er det

⁹ «In the most general terms, moral psychology is the study of the psychological aspects of morality» (Tiberius 2015: 3). Som vi skal se i diskusjonen av Honneth dreier det seg blant annet om hva som er motivasjonen bak sosial strid.

ikke meningen at vi skal leve oss inn i eller prøve å forstå hvordan individene selv opplever situasjonen. Statusordenen svarer ikke til et aktørperspektiv på samfunnet, slik som eksempelvis begrepet om anerkjennelsesordenen hos Honneth (Honneth 2003a). Den benevner kun en analytisk distinkt form for sosial integrasjon. Subjektet til statusmodellen til er statusgrupper. Og som Zurn påpeker er statusgrupper grupper som eksisterer uavhengig av om medlemmene forstår seg selv som medlemmer av dem, om de har noen felles prosjekter, delt historie og i det hele tatt føler tilhørighet overfor hverandre (Zurn 2003: 523). Zurn betrakter Frasers teori om anerkjennelse som et forsøk på å teoretisere anerkjennelse uten en ide om individuell identitetsdannelse dvs. en ide om hvordan mennesker formes og sosialiseres av samfunnet rundt dem. Han kaller derfor teorien hennes «objektivistisk» (Ibid: 520). Andre har bemerket at statusmodellen minner om et positivistisk perspektiv (Kompridis 2008: 300).

Dette delvis objektivistiske perspektivet er, som Zurn påpeker, en av grunnene til at underkjennelse aldri formidles gjennom «kultur alene», forstått som bevisste tanker og holdninger, i statusmodellen (Zurn 2008: 148). Fraser skiller mellom to betydninger av kultur: kultur i betydningen «frittsvevende holdninger» («free-floating discourses») og «institusjonaliserte betydninger og normer» (Fraser 2008c: 132). Statusmodellen fokuserer utelukkende på institusjonalisert kultur (institusjonaliserte kulturelle verdimønstre) som vil si verdier og normer som bidrar til å strukturere samhandling. For holdninger og meninger som ikke påvirker de sosiale vilkårene for samhandling (frittsvevende holdninger) er irrelevante, selv om de kan oppleves krenkende: «To be misrecognized ... is not simply to be looked down upon or devalued in other's attitudes, beliefs or representations. It is rather to be denied the status of a full partner in social interaction, as a consequence of institutionalized patterns of cultural value...» (Ibid: 135). Fraser skriver at det er sosiale institusjoner som formidler underkjennelse, og at disse gjerne opererer hinsides bevisstheten til de involverte aktørene (Fraser 2008b: 86). Hva folk tenker og føler har altså i seg selv ingen betydning slik jeg forstår det. Det er derfor så vidt jeg kan se ikke individene selv som underkjenner eller anerkjenner hverandre, men sosiale institusjoner. Anerkjennelsesbegrepet forbindes tradisjonelt med måten mennesker forstår hverandre på, og hva slags holdninger de inntar til hverandre. Men Frasers teori gir altså lite rom for dette aspektet.

Det bør her gjøres oppmerksom på at statusmodellen likevel ikke er noen teknokratisk tilnærming til anerkjennelse. Teorien er definitivt ikke positivistisk i den forstand at eksperter ganske enkelt kan observere samfunnet og på egenhånd avgjøre når deltagelse på like vilkår

er realisert. Normen om deltagelse på like vilkår er en «dialogisk standard». Den kan ikke «... be applied monologically, in the manner of a decision procedure» ettersom det ikke er noe klart og tydelig signal som medfølger realiseringen av det (Fraser 2003a: 42-43). Som jeg var inne på i kapittel et så fremhever Fraser at betydningen av betingelsene for rettferdighet er ment å skulle avgjøres gjennom offentlig debatt. Hun vil trolig hevde at hun unngår å si noe om identitetsdannelse nettopp for å unngå et slags positivistisk perspektiv der man ikke tar grunnene individene oppgir på alvor, men i stedet bruker en teori for å avgjøre om de anerkjente eller ikke. Zurn overdriver etter mitt skjønn når han skriver om statusmodellen at «The idea is to develop an account of group struggling for recognition from the external perspective of an objective, social-scientific observer...» hvis det skal bety at Fraser ikke engasjerer seg i grunnene og saksforholdene individer tar opp (Zurn 2003: 519-520). Det blir derfor feil å si at statusmodellen utgjør et tilskuerperspektiv på anerkjennelse. Den kan ligne på et, men det er alt.

En annen viktig nyanse er at når individer debatterer hvordan de vil oppheve en gitt statusunderordning, så kan de appellere til sine identiteter og kulturelle verdier. «Choosing among the set of acceptable options [for institutionalizing justice] ... entails situated hermeneutical reflections on matters that are context-specific, including what citizens value in addition to justice, given their histories, traditions and collective identities » (Fraser 2003a: 72). Den løsningen de velger må være slik at den opphever statusunderordning(e), og det uten å befeste eller forverre en annen betydelig. Men når det er flere alternativer som oppfyller disse betingelsene, så åpner altså Fraser for diskusjoner om det gode liv og identitet for å avgjøre valget. Poenget mitt i denne delen er at individer ikke kan appellere til identitet når de skal avgjøre hvorvidt en ordning innebærer underkjennelse, eller hvorvidt en et gitt tiltak vil oppheve en statusunderordning, i første omgang.

3 De fire hovedfordelene med statusmodellen

Jeg skal i dette punktet redegjøre for de fire viktigste «konseptuelle fordelene» Fraser mener statusmodellen har sammenlignet med selvvirkeliggjøringsmodellen. Jeg blir i hovedsak å følge fremstillingen i «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation » (s. 30-33). Med «konseptuell fordel» mener Fraser så vidt jeg kan se fordeler og ulemper som er iboende i de to tilnærmingene til anerkjennelse statusmodellen og selvvirkeliggjøringsmodellen utgjør. Hun hevder altså at statusmodellen er

bedre enn alle teorier om anerkjennelse og kulturell rettferdighet som begrunner viktigheten av anerkjennelse med at det er nødvendig for selvvirkeliggjøring på fire sentrale punkter.

3.1 Statusmodellen er et rettferdighetsbegrep, ikke en teori om det gode

Den første fordelen er at «... the status model permits one to justify claims for recognition as morally binding under modern conditions of value pluralism» (Fraser 2003a: 30). Fraser baserer denne påstanden på at modellen er «deontologisk». Hun definerer dette som at krav på anerkjennelse ikke må referere til etiske verdier for å være berettigede i henhold til statusmodellen (Ibid: 40). Det betyr at krav på anerkjennelse ikke blir legitimert ut i fra ideer om det gode liv slik som autensitet og selvvirkeliggjøring. Statusmodellen forutsetter altså ikke at det som bør anerkjennes er verdifullt i forhold til det gode liv. Modellen appellerer således ikke til en oppfattelse av det gode, men tilkjenner individene rett til å avgjøre selv hva som er godt og meningsfullt. Krav på anerkjennelse blir i denne forstand rettferdiggjort deontologisk med det deontologiske rettferdighetsbegrepet deltagelse på like vilkår (Ibid: 30-31) (Fraser 2003b: 228-231).¹⁰

Fraser argumenterer for at det overnevnte taler til fordel for statusmodellen ved at å hevde at krav som refererer til verdier ikke er normativt bindende for de som ikke deler dem, ettersom det ville innebære en krenkelse av deres autonomi (Fraser 2003b: 225). Hun følger her i stor grad John Rawls som fremhever at en teori om rettferdighet må kunne aksepteres av alle «rimelige» borgere i tråd med «det liberale legitimitetsprinsippet». En rimelig borger er grovt sagt en borger som stiller seg positiv til liberalt demokrati av moralske grunner (Rawls 2006: 146-147). Det liberale legitimitetsprinsippet er at «... our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason (Rawls 1993: 137). Jeg kan ikke se at Fraser referer til dette prinsippet, men hun ser ut til å akseptere hovedideen i det. Hun fremhever at fordi det i dag er mange ulike oppfatninger om det gode, så må en rettferdighetsteori være deontologisk: Den kan ikke gå ut på å oppnå bestemte former for det gode liv slik som selvvirkeliggjøring. Både Honneth og Taylor er ifølge Fraser sårbare for kritikk på dette

¹⁰ Det er dette Fraser mener med at teorien hennes er «deontologisk». Jeg blir å følge denne definisjonen i resten av oppgaven. At en teori er «teleologisk» vil bety at den er basert på en ide om det gode i tråd med Frasers definisjon (se Fraser 2003b: 228-230).

punktet siden deres ideer om selvvirkeliggjøring ikke aksepteres som et gode av alle demokratiske borgere. Hun poengterer at ingen oppfattelse av det gode liv eller selvvirkeliggjøring er delt av alle. En etisk rettferdiggjørelse må derfor være «sekteisk» (Fraser 2003a: 30).

Problemet med argumenter som appellerer til etiske verdier er delvis at de vil være sårbare for motstridende etiske dommer, altså motstridende synspunkt på hva som er et godt liv (Fraser 2003a: 40). Fraser ser her ut til å slutte seg til en ide som er sentral i politisk liberalisme, nemlig at sjansen for enighet er større dersom man begrenser de grunnene man kan referere til i diskusjoner om hvordan samfunnet bør organiseres (Hartley og Watson 2009: 505). Det er lettere å oppnå enighet om at å innfri et krav på anerkjennelse er rettferdig enn at det er etisk riktig ettersom det er større grad av konsensus om hva som er rettferdig enn hva som er det gode. Jeg kommer tilbake til dette i diskusjonen av Kompridis.

Fraser hevder at normen om deltagelse på like vilkår er normativt bindende for «... all who agree to abide by fair terms of interaction under conditions of modern value pluralism», dvs. alle rimelige borgere (Fraser 2003a: 31). Grunnen er at prinsippet, fordi det er deontologisk, er tilstrekkelig «generelt» (Fraser 2003b: 224, 229). Fraser mener med det at prinsippet er forenelig med et mangfold av ulike, men demokratiske, oppfatninger om det gode liv: «It is compatible in principle with all those understandings of the good life that themselves respect equal autonomy» (Ibid: 229). Det forutsetter for eksempel ikke at bare et religiøst liv er et godt liv. Deltagelse på like vilkår er i den forstand generelt eller ukontroversielt nok til at det kan og bør aksepteres av alle rimelige borgere.

3.2 Statusmodellen fokuserer utelukkende på sosiale relasjoner

Den andre hovedfordelen er at statusmodellen «... locates the wrong [of misrecognition] in social relations, not in individual or interpersonal psychology» (Fraser 2003a: 31). Det betyr at underkjennelse ikke er galt fordi individene (eventuelt) blir hindret fra å realisere seg selv, men fordi de blir hindret fra å delta på like vilkår. Urettferdigheten ligger i hvordan samhandlingen mellom deltagerne er strukturert, ikke i psykologiske forhold. Ifølge Fraser betyr dette i sin tur at krav på anerkjennelse er legitime eller illegitime uavhengig av om det foreligger psykologiske skader: «... the wrongness of misrecognition does not depend on the presence of such effects» (Ibid: 32). Hun ser her ut til å mene at psykiske skader og subjektiv

smerte ikke kan utgjøre en hindring for folks evne til å delta på like vilkår. Som jeg var inne på i del 2.2 er denne hovedfordelen en av grunnene til at jeg forstår Fraser dithen at individenes identiteter ikke spiller noen rolle i hennes teori.

Det overnevnte er en fordel av flere grunner ifølge Fraser. Hun nevner i første omgang tre. For det første så unngår statusmodellen å gjøre legitimiteten til krav på anerkjennelse avhengig av sannheten til en psykologisk teori. For det andre unngår den å klandre offeret for å være hårsår, noe som er nærliggende hvis problemet med underkjennelse blir forstått å være den subjektive smerten det medfører. Og for det tredje så hevder hun at det å lokalisere problemet i psykiske strukturer ser ut til å kreve illiberal kontroll over holdninger (Ibid: 31-33). Hun utdyper dette i en annen tekst der hun skriver at «[Only by focusing on institutions] can we avoid the illiberal temptation to substitute re-engineering of consciousness for social change» (Fraser 2008b: 86). Jeg forstår den andre hovedfordelen dithen at den også inkluderer argumentet om at selvvirkeliggjøringsmodellen sliter med å gi et prinsipielt kriterium for hva slags krav på anerkjennelse som er berettigede, og at den er iboende tilknyttet en monologisk standard for hva slags krav på anerkjennelse som er legitime (Fraser 200a: 37-38, 43). Jeg kommer tilbake til disse argumentene i del 8.

3.3 Statusmodellen impliserer ikke at alle har krav på verdsettelse

Den tredje fordelen er at statusmodellen unnslipper oppfatningen om at alle har en lik rett på verdsettelse. Fraser er opptatt av at i alle fall Honneths teori om selvvirkeliggjøring ser ut til å implisere dette, noe hun mener taler mot hans teori. Verdsettelse er anerkjennelse av partikulære egenskaper og handlinger slik som bidrag og bedrifter. Skuespillere blir for eksempel verdsatt for sine prestasjoner i form av berømmelse. Fraser hevder at det er absurd å kreve lik verdsettelse. Hun skriver at ideen om at alle har krav på lik verdsettelse er et «oxymoron» (dvs. nærmest en selvmotsigelse) (Fraser 2003a: 32, 99 fotnote 32). Hun forklarer ikke hvorfor, men ser ut til å tenke på at verdsettelse er en betinget form for anerkjennelse. Man verdsetter andre i ulik grad på bakgrunn av folks ulike prestasjoner eller egenskaper. Å kreve at alle skal verdsettes like mye gir derfor ikke mening. Jeg kommer tilbake til dette argumentet i punkt 8.

3.4 Statusmodellen lar seg lettere integrere med økonomisk rettferdighet

Den fjerde fordelen er at bare forstått som et spørsmål om rettferdighet, status, kan anerkjennelse integreres med økonomisk rettferdighet. Fraser gir to argumenter for dette. I «Social Justice in the Age of Identity Politics» og «Recognition without Ethics?» tar argumentet hennes utgangspunkt i at økonomisk rettferdighet typisk tilordnes deontologisk moralitet. Standardene som blir brukt i fordelingsteorier om rettferdighet er deontologiske. Dette er viktig fordi at dersom anerkjennelse blir forstått å omhandle det gode liv, så må vi bruke teleologiske standarder for å avgjøre krav på anerkjennelse. Og i så fall risikerer vi «filosofisk schizofreni» hvis vi forsøker å integrere anerkjennelse med omfordeling som bruker deontologiske standarder (Fraser 2003a: 33). For teleologiske og deontologiske standarder er uforenelige. Fraser ser ut til å mene at ulike oppfatninger om rettferdighet kan underordnes en mer overordnet forståelse av rettferdighet, og at ulike ideer om det gode kan underordnes en mer overordnet forståelse av det gode. Men ideer om det rette og det gode kan ikke integreres ettersom det rette handler om hva slags normer som er universelt bindende, mens det gode handler om historisk spesifikke verdier (Fraser 2001: 22-23). En og samme rettferdighetsstandard kan ikke både handle om universelt bindende normer, og historisk spesifikke oppfatninger om det gode.

Det er imidlertid mulig å behandle også omfordeling som et spørsmål om det gode. Selvvirkeliggjøringsmodellen kan derfor unngå filosofisk schizofreni hvis den bruker etiske kriterier for hvordan sosiale goder bør fordeles. Fraser tar ikke opp dette direkte, men det andre argumentet hun gir for at statusmodellen bedre lar seg integrere med økonomisk rettferdighet tar høyde for denne muligheten. Hun argumenterer i «Rethinking Recognition» for at selvvirkeliggjøringsmodellen «forskyver» økonomiske spørsmål. Hun mener med det at modellen enten overser eller misforstår økonomiske problemer. Hun skriver at en variant er taus om skeivfordeling fordi den retter seg mot frittsvevende holdninger: «Largely silent on the subject of economic inequality, the identity model treats misrecognition as a free-standing cultural harm: many of its proponents simply ignore distributive injustice altogether and focus exclusively on efforts to change culture... (Fraser 2008c: 132). Denne retningen ignorerer økonomisk urettferdighet og blir da blind for forholdet mellom underkjennelse og skeivfordeling, altså for hvordan de interagerer i sosiale institusjoner. Den ser da ikke hvordan underkjennelse og skeivfordeling er vevd sammen og befester hverandre i systematiske former for samhandling, slik som i familielivet (Ibid).

I andre tilfeller, når identitetsmodellen tar for seg institusjonalisert kultur, antar den at institusjonaliserte kulturelle verdimønstre determinerer all fordeling av sosiale goder (Ibid).

Dette er som vi så i kapittel et feil ifølge Fraser, og leder til feilaktige diagnoser av problemer. Et eksempel på en slik kulturalistisk feildiagnose som blir påpekt av Hannah Helseth gjelder årsaken til mer kvinneundertrykking blant minoriteter i Norge. Dette er ikke bare et resultat av kultur, men er trolig også et resultat av skeivfordeling. Kvinneundertrykkingen består også delvis i et økonomisk underordningsforhold som det er nødvendig med omfordeling for å oppheve (Helseth 2015: 73-74). Det bør nevnes at også forståelsen av underkjennelsen som ligger i kvinneundertrykking blir dårligere hvis man ignorerer hvordan den er vevd sammen med økonomiske faktorer.

Selvvirkeliggjøringsmodellen forskyver altså ifølge Fraser fordelingsproblemer i den forstand at den enten overser økonomisk ulikhet, eller misforstår forholdet mellom skeivfordeling og underkjennelse. Modellen er derfor ikke egnet når det gjelder å forstå og oppheve økonomisk urettferdighet i dagens samfunn. Den stiller gjerne feil diagnoser og foreskriver inadekvate løsninger. Den foreskriver bare anerkjennelsespolitikk når problemet ofte er skeivfordeling, eller i like stor grad skeivfordeling som underkjennelse.

4 Anne Britt Djuves kritikk av statusmodellen

Det forrige kapittelet handlet om fordelene Fraser mener statusmodellen har sammenlignet med selvvirkeliggjøringsmodellen. De tre neste kapitlene vil i hovedsak dreie seg om å forsvare den første og den fjerde fordelen mot diverse innvendinger. Dette kapittelet vil handle om Anne Britt Djuve sin kritikk av den første fordelen med statusmodellen (at den er en teori om det rette) i artikkelen «Multikulturalisme på norsk. Er anerkjennelse til hinder for utjevning?» (Djuve 2015). Djuve betviler ikke her at statusmodellen er en rettferdighetsteori, men hun er skeptisk til hvorvidt dette er en fordel.

Djuve argumenterer for at statusmodellen av anerkjennelse er problematisk å anvende i norsk kontekst fordi den skyr etiske vurderinger, og fordi slike vurderinger er nødvendige i norsk integreringspolitikk. Min påstand er at Djuve feiler i å vise at en etisk forståelse av anerkjennelse egner seg bedre enn en rettferdighetssentrert i norsk integreringspolitikk, og at hennes eget forslag der «... etikkdimensjonen tas inn igjen» er høyst problematisk (Ibid: 85). Innledningsvis skal jeg klargjøre Djuves hovedpåstand. Jeg skal dernest, i del 1, forsøke å vise at argumentene Djuve gir for sitt syn ikke holder. I del to skal jeg gi mer positive argumenter for at det er bedre å operere med en deontologisk forståelse av anerkjennelse i norsk integreringspolitikk enn det etikk-sentrerte alternativet Djuve foreslår.

4.1 Diskusjon av Djuves argumenter for at statusmodellen er problematisk å anvende i norsk kontekst

Djuve baserer argumentasjonen sin på at den norske ambisjonen om omfordeling kommer i konflikt med de kulturelle rettighetene til nyankomne innvandrere og asylsøkere. Mange av disse vil ikke lære seg norsk eller delta i arbeidslivet av kulturelle årsaker. De blir følgelig dårligere stilt enn majoritetsbefolkningen økonomisk. Og i tillegg fører deres manglende deltagelse til ekstra omkostninger for resten av befolkningen. Begge deler er problematisk fra et fordelingsperspektiv på rettferdighet. Løsningen på dette har så langt vært aktiveringspolitikken. Den går ut på å gjøre norskopplæring og arbeidskvalifisering obligatorisk for nyankomne innvandrere og asylsøkere, i den forstand at retten til økonomisk støtte og sosialhjelp bortfaller hvis man ikke deltar (Djuve 2015: 89, 97).

Djuves hovedpåstand er at statusmodellen ikke gir noe godt svar på om aktiveringspolitikken er legitim, og mer generelt hvordan man skal håndtere den overnevnte konflikten mellom omfordeling og kulturelle rettigheter, fordi den skyr etiske vurderinger. Djuve skriver at koblingen i aktiveringspolitikken mellom deltagelse og økonomiske rettigheter gjør etiske vurderinger sentrale. Noen spørsmål hun nevner er; utgjør aktiveringspolitikken en illegitim kulturassimilering? Eller et brudd på asylsøkeres og innvandreres autonomi? (Ibid: 89). Hun hevder at vi på denne bakgrunnen bør bringe inn etikken for dermed å kunne vekke de etiske og moralske konsekvensene av integreringstiltak opp mot hverandre (Ibid: 85, 107).

Hvordan definerer så Djuve moral og etikk? Hun referer til Fraser og skriver at moral er det som er universelt gyldig, uansett tid og sted. Og at etikk derimot har med historisk betingede oppfatninger om det gode liv (Ibid: 90-92). Hun anser de etiske hensynene for her å være de kulturelle rettighetene og integriteten til nyankomne innvandrere og asylsøkere. Og de moralske hensynene for å være skeivfordelingen og de økte omkostningene for fellesskapet valget deres om ikke å ville delta medfører. Hun foreslår et alternativ til Frasers klassifisering av anerkjennelsespolitikk der «... etikkdimensjonen tas inn igjen» (Ibid: 85, 98-99). Denne klassifiseringen går ut på å skille mellom assimilering på den ene siden og støtte og bevarelse av mangfold på den andre siden.

4.1.1 Statusmodellen og forskjellsbehandling

Vi kan skille mellom fire argumenter i Djuves artikkel for at statusmodellen ikke gir noe godt svar på det overnevnte dilemmaet mellom anerkjennelse og omfordeling. Det første baserer

seg på at statusmodellen krever at vi ikke skal motarbeide kulturelle praksiser siden den er en rettferdighetsteori om anerkjennelse. Fraser skriver at det i statusmodellen er ens status som fullverdig deltager i den sosiale interaksjonen som skal anerkjennes, ikke ens identitet (Fraser 2008c: 134). Djuve forstår dette dithen at en i utgangspunktet hverken skal anerkjenne eller underkjenne identitet og særegenhet, herunder fremme eller motarbeide kulturelle praksiser. Det vil si at kulturelle praksiser bare er relevante hvis de er ulovlige eller medfører en statusunderordning. Djuve begrunner denne slutningen med at kulturelle rettigheter har med etikk. Hun skriver det «tilhører etikkens domene» (Djuve 2015: 90). Jeg forstår dette slik at hva slags rett kulturelle minoriteter har til eksempelvis å videreføre sin kultur, og hva som utgjør en illegitim assimilering er etiske spørsmål. Svar på disse spørsmålene kan bare begrunnes ut i fra ideer om hva som er et godt og meningsfullt liv. Både tiltak for å støtte opp under og begrense mangfold, som Djuve kaller «multikulturalisme» og «assimilering» bygger altså på ideer om det gode liv ifølge henne. Hun ser her ut til å mene at forskjellsbehandling anses som et brudd på eller avvik fra rettferdighet, og noe man helst vil unngå fra et rettferdighetsperspektiv. Aktiveringspolitikken er et eksempel på dette ifølge Djuve. Den utgjør en begrensning av mangfold, og innebærer å ta stilling til nyankomne asylsøkere og innvandrere sine kulturelle identiteter på en måte ifølge henne ikke er forenelig med å tilordne anerkjennelse moral alene (Ibid: 92-95).

Det første argumentet er at statusmodellen ut i fra dette er problematisk å anvende i en norsk kontekst siden en god løsning på konflikten mellom omfordeling og de nyankomnes kulturelle rettigheter vil innebære og motarbeide visse praksiser. Dette er fordi visse identiteter som sagt kommer i veien for omfordeling. For skeivfordeling er problematisk, ikke bare fra et nordisk perspektiv med høye ambisjoner om sosial likhet, men også fra perspektivet til deltagelse på like vilkår. Djuve skriver det riktig nok kan tenkes at aktiveringspolitikken er urettferdig i Frasers teori siden ulikheter som er et resultat av egne valg muligens vil anses som rettferdige i forhold til deltagelse på like vilkår. Men disse valgene medfører som nevnt også økte omkostninger for fellesskapet, noe som i alle fall er relevant fra et rettferdighetsperspektiv (Ibid: 104). Ved å tilordne anerkjennelse moral alene risikerer man derfor uansett «... å undervurdere rettferdighetskonsekvensene uheldige valg kan ha for resten av befolkningen» (Ibid: 108).

Djuve nevner en mulig løsning på dilemmaet som ikke innebærer aktivt å motarbeide bestemte praksiser. Nemlig å la velferdsrettigheter avhenge av at man gjør sitt beste for å forsørge seg selv. De som ikke vil delta må betale for dette selv. Denne løsningen går ut på å

nekte å anerkjenne praksiser som har negative rettferdighetskonsekvenser for andre. Kulturelle preferanser regnes her ikke som et legitimt grunnlag for å velge vekk arbeid, siden det har med etikk. Dette alternativet er imidlertid enda mer problematisk enn ikke å gjøre noe. Det kan føre til skeivfordeling, og ha uheldige rettferdighetskonsekvenser for barn. Djuve hevder en god løsning derfor krevet at vi går utover betraktninger om rettferdighet og bringer inn etikken (Ibid: 107, 108). Hun har etter mitt skjønn rett i at velferdsrettigheter ikke bør avhenge av at folk gjør sitt beste for å forsørge seg selv. Men det bør nevnes at Frasers rettferdighetsteori ikke sier noe om at ulikheter som er et resultat av frie valg, eller av at folk ikke gjør sitt beste, er legitime. Jeg kan derfor ikke se hvordan hun skulle kunne regne slike ulikheter som legitime, hvis de bryter med noen av betingelsene for rettferdighet.

Jeg vil hevde Djuve misforstår hva Fraser mener med at det er ens sosiale status, og ikke identitet, som skal anerkjennes i statusmodellen. Det stemmer ikke at kulturelle rettigheter og assimilering nødvendigvis bryter med dette. Statusmodellen er en tolkning av hva de overordnede liberale rettferdighetsnormene om moralsk likhet og lik autonomi krever fra et kulturelt perspektiv (Fraser 2003b: 224). Det er derfor riktig at det er det fellesmenneskelige som skal anerkjennes i statusmodellen, ikke det partikulære. Men dette betyr ikke nødvendigvis at alle skal behandles likt. At folk skal behandles likt er den tradisjonelle forestillingen om moralsk likhet og rettferdighet (Kymlicka 2002: 365, 366) (Murphy 2012: 7). Forskjellsbehandling regnes ikke her bare som problematisk, men gjerne som iboende urettferdig. Denne tolkningen av moralsk likhet er assosiert med skepsis mot multikulturalisme, og tilhengerne foretrekker gjerne det Fraser kaller «universell anerkjennelse», dvs. motarbeidelse av fordommer og diskriminering (Fraser 2008b: 83, 85). Så vidt jeg kan se må Djuve forutsette denne tolkningen av rettferdighet når hun tilordner multikulturalisme og assimilering det etiske. Flere rettferdighetsteoretikere har imidlertid gått vekk fra den tradisjonelle tolkningen de siste årene (Kymlicka 2002: 366). Will Kymlicka hevder for eksempel at forskjellsbehandling kan være både konsistent med og påkrevd av likhetsprinsippet (Ibid). Det samme mener Fraser.

Fraser gir sin tilslutning til den andre tolkningen av moralsk likhet i og med at hun svarer bekreftende på spørsmålet om rettferdighet kan kreve anerkjennelse av forskjeller over og ved siden anerkjennelse av det som er felles-menneskelig (Fraser 2003a: 45-47). Hun mener respekt for det som er likt kan kreve at vi anerkjenner forskjeller. Resonnementet bak dette er kanskje klarest uttrykt i et tilsvarende svar til Richard Rorty. Fraser skriver der at prinsippet om moralsk likhet kan kreve at vi anerkjenner gruppeforskjeller fordi 1) at normen om deltagelse

på like vilkår (som er en tolkning av dette prinsippet) krever at alle hindringer til deltagelse på like vilkår oppheves. Og 2) at underkjennelse av særegenhet kan være en slik hindring. Forskjellsblinde normer kan gjøre at kulturelle minoriteter ikke kan delta på like vilkår med andre. I så måte er anerkjennelse av gruppeforskjeller av og til nødvendig for å sikre respekt for det som er likt. Men en slik anerkjennelse hverken bryter med eller overskrider slik respekt (altså prinsippet om moralsk likhet eller rettferdighet) (Fraser 2008b: 86, 87). Bekreftende anerkjennelsespolitikk, for eksempel i form av kulturelle rettigheter til å være unntatt fra lover andre er pålagt, blir altså ikke tilordnet etikk i Frasers filosofi. Hun påstår ikke at slik politikk aldri kan gis en moralsk rettferdiggjørelse. Djuve tar feil når hun tolker Fraser slik, selv om det er riktig at hun tidligere var skeptisk til denne formen for anerkjennelse (se for eksempel Fraser 2008a).

Det bør her legges til at det er en vanlig strategi innen multikulturalistisk teori å tolke moralsk likhet på en måte som rettferdiggjør multikulturalistisk politikk. Som Michael Murphy påpeker: en av hovedoppgavene i multikulturalistisk filosofi er nettopp å tolke likhetsprinsippet (Murphy 2012: 7). Og videre, det er dette som gjør at multikulturalisme har med rettferdighet (og ikke nødvendigvis etikk). Murphy påpeker også at de fleste multikulturalistiske teoretikere avviser den tradisjonelle forestillingen om moralsk likhet. Mye multikulturalistisk filosofi baserer seg også på å kritisere hvor mulig statsnøytralitet og kultur upartiskhet er, og/eller å forsvare særrettigheter ut i fra rettferdighetsidealer som likhet og autonomi (Ibid: 7,8). Det er derfor uklart hvorfor Djuve uten videre tilordner multikulturalisme og assimilering etikk. Det er riktig nok ikke helt ubestridt at likhetsprinsippet kan tolkes dithen at det er rettferdig å forskjellsbehandle. Men Djuve gir ingen argumenter for at dette ikke går, og i forlengelsen hvorfor det å støtte eller begrense mangfold utgjør et brudd på eller avvik fra rettferdighet. Som Murphy påpeker, så er det langt fra åpenbart at dette er den beste tolkningen av moralsk likhet (Murphy 2012: 95).

Fraser mener altså at multikulturalistisk politikk som forskjellsbehandling (særrettigheter) kan være påkrevd fra et moralsk perspektiv for å sikre gjensidig anerkjennelse. Men i norsk integreringspolitikk er det omfordeling som er målet med forskjellsbehandlingen (aktiveringspolitikken). Det er dessuten her snakk om å motarbeide, ikke støtte, kulturelle praksiser fordi aktiveringspolitikken vil virke assimilerende ifølge Djuve (Djuve 2015: 98-100). La oss for argumentets skyld si at en aktiveringspolitikk ikke er nødvendig for å sikre gjensidig anerkjennelse. Er aktiveringspolitikken da fortsatt forenelig med at det er borgernes status som fullverdige deltagere i den sosiale interaksjonen som skal anerkjennes, og at man

skal forholde seg agnostisk i forhold til rimelige oppfatninger om det gode liv? Jeg vil hevde at svaret på dette er ja. For hvorfor skulle det være akseptabelt å forskjellsbehandle for å sikre den intersubjektive betingelsen, men ikke for å sikre den objektive, gitt at det skjer på en måte som er forenelig med de andre betingelsene for rettferdighet? Jeg ser ingen grunner til at Fraser nødvendigvis vil la være å motarbeide praksiser, hvis det er nødvendig for omfordeling, og det skjer på en måte som er forenelig med de andre betingelsene for rettferdighet. For forskjellsbehandling er jo ikke iboende problematisk. Både den kulturelle og den økonomiske betingelsen er nødvendige for å oppnå deltagelse på like vilkår i Frasers teori. De er like viktige. Fraser skriver da også at for å anerkjenne borgernes status som fullverdige deltagere må vi sikre både den objektive og intersubjektive betingelsen for at de kan delta på like vilkår (Fraser 2003b: 229).

At rettferdighet ikke alltid betyr å behandle folk likt i Frasers teori blir også tydelig hvis vi ser litt nærmere på hvordan hun mener krav på anerkjennelse skal rettferdiggjøres. Fraser skriver som sagt at krav på anerkjennelse ikke skal rettferdiggjøres med etiske verdier. Det betyr at man ikke skal begrunne sine krav med at det man vil ha anerkjent er verdifullt i forhold til det gode liv. En skal i stedet appellere til rettferdighetsbegrepet deltagelse på like vilkår, slik det blir forstått i statusmodellen: statuslikhet. Når man diskuterer og avveier motstridende krav på anerkjennelse skal statusmodellen på denne måten fungere som språket man bruker. Normen om deltagelse på like vilkår forutsetter ingen etiske verdier. Den kan og bør aksepteres av de med forskjellige syn på det gode liv, og er bindende for alle som er enige i å følge rimelige vilkår for samhandling under verdipluralisme (Fraser 2003a: 30-31, 38-43). Det er dette Fraser legger i å se på anerkjennelse som et spørsmål om rettferdighet.

Dette betyr at sosiale ordninger er rettferdige hvis de fremmer deltagelse på like vilkår, noe det kan hevdes at aktiveringspolitikken gjør. Som Kjersti Fjørtoft formulerer det, så er målestokken for om en sosial ordning er rettferdig hvorvidt den bidrar til deltagelse på like vilkår (Fjørtoft 2015: 31). Om aktiveringspolitikken er rettferdig eller urettferdig avhenger således bare av om den bidrar til eller hindrer deltagelse på like vilkår. Hvis vi tar Fraser på ordet er det altså i seg selv irrelevant om aktiveringspolitikken utgjør en begrensning av mangfold. Jeg kan ikke se noe prinsipielt galt med å motarbeide kulturelle praksiser i Frasers rettferdighetsparadigme. Hvis aktiveringspolitikken bidrar til å sikre den objektive, intersubjektive eller politiske betingelsen for rettferdighet er den likevel forenelig med å tilordne anerkjennelse moral alene.

4.1.2 Statusmodellens vurdering av aktiveringspolitikken

Djuve skriver riktig nok at legitimiteten til aktiveringspolitikken kan tenkes å avhenge av hvorvidt den utgjør en statusunderordning (Djuve 2015: 103, 104). Jeg forstår dette som at aktiveringspolitikken kanskje ikke er et brudd på eller avvik fra rettferdighet likevel. Men Djuve hevder vi må langt inn i detaljene for å avgjøre dette. Siden hun gjennomgående insisterer på at etikk er relevant i norsk integreringspolitikk forstår jeg dette som at statusmodellen er for åpen til å gi en hjelpsom vurdering av aktiveringspolitikken. Dette er det andre argumentet hun gir mot statusmodellens anvendelighet i norsk kontekst. Djuve skriver at på den ene siden så hevder noen at tvungen deltagelse innebærer en uthuling av sosiale rettigheter og stigma. Og at vi på den andre siden har de som mener at tvangskvalifisering tvert i mot formidler respekt, i og med at man forholder seg til de som blir underlagt det som ansvarlige personer. Hun konkluderer med at man derfor må ha tilgang til veldig mye informasjon for å avgjøre om aktiveringspolitikken utgjør en statusunderordning (Ibid). Jeg vil påstå at det ikke er så vanskelig å avgjøre om aktiveringspolitikken medfører en illegitim statusunderordning.

Aktiveringspolitikken medfører en statusunderkjennelse hvis og bare hvis den bryter med den intersubjektive betingelsen for deltagelse på like vilkår. Denne betingelsen er at sosiale ordninger uttrykker lik respekt for alle deltagere, og sikrer dem like muligheter til å oppnå sosial verdsettelse (Fraser 2003a: 36). Den intersubjektive betingelsen er definitivt åpen for tolkning. Relevante spørsmål er her: konstruerer aktiveringspolitikken deltagerne som uverdige lik respekt og verdsettelse? Er ordningen stigmatiserende på en måte som hindrer dem i å oppnå verdsettelse? Formidles det noe negativt om de som blir utsatt for tvangskvalifisering? Djuve har i mine øyne rett i at det er vanskelig å avgjøre dette. Dette er imidlertid ikke de eneste relevante spørsmålene. For at et krav på anerkjennelse skal være berettiget må det nemlig ikke bare være slik at det vil oppheve en statusunderordning. Det må også være slik at innfrielsen av kravet ikke vil skape eller forverre en annen underordning betydelig.

La oss for argumentets skyld si at aktiveringspolitikken bryter med den kulturelle betingelsen for rettferdighet. Vil det å stoppe aktiveringspolitikken oppheve denne statusunderordningen uten å skape eller forverre en annen underordning? Etter mitt skjønn vil det ikke det. For velferdsordninger er også stigmatiserende. De formidler ifølge Fraser at mottagerne er uansvarlige snyltere, noe som gjør at de ikke har like muligheter til å oppnå sosial verdsettelse (Ibid: 76, 77). Det kan godt tenkes at Fraser overdriver dette. Men det er likefullt vanskelig å

se hvordan en varig status som sosialklient skulle ivareta den intersubjektive betingelsen for rettferdighet bedre enn midlertidig, selv tvungen, arbeidskvalifisering og norskopplæring.¹¹ Kort sagt er det mulig at aktiveringspolitikken gjør nyankomne dårligere stilt, men det er vanskelig å se noen bedre alternativer.

4.1.3 Argumentet mot Frasers anerkjennelsespolitikk

Det tredje argumentet er at statusmodellen ikke gir noe godt svar på hvordan anerkjennelse skal oppnås i Norge, og at dette gjør det nødvendig med etiske vurderinger. Fraser skiller som nevnt mellom transformativ og bekreftende politiske tiltak. Hun kaller transformativ anerkjennelsespolitikk for «dekonstruksjon» siden slik politikk tar sikte på å oppløse selve statusdistinksjonene (forståelsene av gruppene som gjensidig utelukkende) som ligger til grunn for statusunderordning. Hun kaller bekreftende anerkjennelsespolitikk for «mainstream multiculturalism» (Ibid: 75). Det er her snakk om tiltak som tar sikte på å oppvurdere nedvurderte og stigmatiserte identiteter uten å endre selve statusdistinksjonene. Djuve poengterer at multikulturalisme (i betydningen å bevare mangfold) er problematisk fordi visse identiteter som sagt kommer i veien for omfordeling. Og at dekonstruksjon på sin side er urealistisk i Norge, det er i alle fall ikke nært forestående. Men Fraser foreslår ifølge Djuve enten standard multikulturalisme eller dekonstruksjon som midler til å forhindre underkjennelse. Hun skriver dette plasserer stater med høye ambisjoner om omfordeling, og et ønske om å begrense rommet for anerkjennelse av mangfold i et limbus (Djuve 2015: 95-97). Djuve skriver også at «I en situasjon der dekonstruksjon ikke er umiddelbart forestående, og bruk av aktiveringspolitikk er det fremste utjevneende virkemiddelet, er faren for at noen samfunnsmedlemmer skal oppleve politikken som manglende anerkjennelse helt klart til stedet. Det betyr ikke at det aldri er legitimt å anvende aktiveringspolitikk, men det betyr at de moralske og etiske konsekvensene av en slik politikk må gjøres eksplisitte og veies opp mot hverandre» (Ibid: 107).

Det er to svakheter ved det overnevnte argumentet. For det første så ser ikke Fraser på bekreftende og transformativ politikk som to omfattende og gjensidig utelukkende alternativer. Hennes tilnærming til anerkjennelsespolitikk er grunnleggende problemorientert. Anerkjennelsespolitikk skal utformes med tanke på å oppheve konkrete hindringer til deltagelse på like vilkår. Anerkjennelse skal i alle tilfeller rettes direkte mot urettferdigheten den er ment å bøte på. Hva som regnes som passende anerkjennelse kommer an på nøyaktig

¹¹ Kanskje spesielt ikke i dagens politiske klima

hvordan hindringen den er ment å oppheve er institusjonalisert, og hvordan den begrenser deltagelse på like vilkår. Hva som er realistisk spiller også en rolle (Fraser 2008b: 84, 85). Fraser sitt syn på anerkjennelse er enkelt sagt at en gitt underkjent gruppe kan trenge enten dekonstruksjon, bekreftelse eller universell anerkjennelse i større eller mindre grad, eller en kombinasjon, avhengig av måten(e) de er underkjent(e) på (Ibid). Hvis problemet for eksempel er uformell diskriminering av en gruppe på arbeidsmarkedet, et mønstereksempel på statusunderordning, kan løsningen være midlertidig kvotering av denne gruppen. Dette er riktig nok et bekreftende tiltak og hører som sådan inn under «standard multikulturalisme» slik Fraser og Djuve definerer det. Men omfattende tiltak for å fremme og bevare mangfold er her ikke nødvendig for å oppheve underordningen, og derfor ikke en del av løsningen. Det er både logisk og praktisk mulig å kvotere en gitt en gruppe uten å tilrettelegge for utøvelsen av deres kultur.

Det er her viktig at transformativ og bekreftende anerkjennelsespolitikk ikke utelukker hverandre. Som Djuve selv er inne på er det på den ene siden slik at forskjellen ikke er absolutt (Djuve 2015: 96). Bekreftende tiltak som i utgangspunktet bevarer statusdistinksjoner kan over tid føre til en oppløsning av gruppeskiller. Transformativ og bekreftende tiltak kan dessuten kombineres. Man kan eksempelvis innføre kvotering av immigranter i arbeidslivet samtidig som man iverksetter holdningskampanjer for å fremme bevissthet rundt hvordan alle klassifiseringer er konstruerte. At omfattende multikulturalisme eller dekonstruksjon ikke er mulig eller ønskelig i Norge gir oss derfor ingen grunn til å si at Frasers anerkjennelsespolitikk ikke er anvendelig i norsk kontekst.

For det andre er det uklart hvorfor det skulle bli nødvendig med etiske vurderinger hvis Frasers anerkjennelsespolitikk ikke var anvendelig. I statusmodellen er målet med anerkjennelse bare å oppheve sosial underordning. I fraværet av sosial underordning er det derfor ikke nødvendig med noen anerkjennelsespolitikk. Hvordan individer føler seg regnes som irrelevant. Hverken transformativ eller bekreftende tiltak er ment å ivareta etiske hensyn slik som Fraser anser individenes selvfølelse og selvrespekt for å være. Man kan riktig nok være uenig med Fraser i hvorvidt en god teori om anerkjennelse kan tillate seg å ignorere subjektive opplevelser totalt. Men det er vanskelig å se hvordan subjektive følelser av å være krenket er normativt relevante uten videre. Mer generelt er det vanskelig å se hvorfor en aktiveringspolitikk, i kombinasjon med mangel på anerkjennelsespolitikk, uten videre utgjør et etisk problem. Djuve gir så vidt jeg kan se ingen argumenter for dette. Og selv om

statusmodellen ikke skulle gi noe særlig veiledning i Norge, hvorfor skulle ikke andre rettferdighetsteorier kunne gjøre det?

4.1.4 Argumentet om at vi trenger et etisk begrepsapparat for å drøfte assimilering

Det fjerde argument Djuve gir er at det selv gitt statuslikhet er nødvendig med etiske vurderinger. Dette er for å vekte omfordeling og økte kostnader for fellesskapet opp mot multikulturalistiske forpliktelser. Det dreier seg nærmere bestemt om hvordan man skal forholde seg til praksiser der individer lukker muligheter for seg selv og/eller sine nærmeste (Ibid: 97). Hun ser her ut til å mene at det ikke er gitt innen rammen av den intersubjektive og objektive betingelsen nøyaktig hvordan anerkjennelse og omfordeling skal balanseres. Det vil si hvordan man skal balansere omfordeling og anerkjennelse *utover* det som kreves for å delta på like vilkår. Argumentet er altså at Frasers rettferdighetsteori er for åpen til å gi noe særlig veiledning i det norske anerkjennelse-omfordelings dilemmaet. Mer generelt mener Djuve at rettferdighetsteorier er inadequate når det gjelder å diskutere utfordringer tilknyttet støtte og begrensning av mangfold. Hun skriver at vi knapt kan drøfte assimilering uten å bringe inn etikken. Og videre, at vi også trenger etikk for å diskutere hva som teller som diskriminering, hva slags rettigheter historisk undertrykte minoriteter skal ha som kompensasjon, og hva slags rett kulturelle minoriteter eventuelt har til å videreføre sin kultur (Ibid: 97-99).

På denne bakgrunnen hevder Djuve at det er bedre å trekke inn etikk enn å betrakte problemet utelukkende fra et moralsk perspektiv. For bare da kan man «... eksplisitt drøfte hvilke praksiser det er problematisk å anerkjenne i ly av målet om omfordeling» (Ibid: 85). Og hvilke praksiser, i hvilken grad og med hvilke midler det er berettiget å begrense for å fremme omfordeling. Djuve ser her ut til å mene at bare med å bringe inn etikk kan vi få til en adekvat avveining mellom fordelene med assimilering (omfordeling) på den ene siden, og verdien av mangfold og de kulturelle særegenhetene på den andre siden. Det kommer imidlertid ikke klart frem hvorfor statusmodellen ikke gir tilstrekkelige føringer i forhold til hvordan man skal håndtere utfordringer tilknyttet kulturelt mangfold. Selv om statusmodellen er en rettferdighetsteori om anerkjennelse er mye av poenget med den å gi politisk veiledning i samfunn preget av verdipluralisme. Deltagelse på like vilkår, forstått gjennom statusmodellen, er ment som et normativt sunt og brukbart kriterium i situasjoner der man har mange motstridende syn på det gode liv (Fraser 2003b: 222-224).

Statusmodellen har riktig nok lite å si om verdien av kultur. I motsetning til mange multikulturalistiske teoretikere, som for eksempel Kymlicka og Taylor, har ikke Fraser noen teori om hvorfor kultur eller medlemskap i kulturelle fellesskap er et gode. Kymlicka mener medlemskap i kulturelle samfunn er instrumentelt viktig for autonomi og selvrespekt (Kymlicka 1989). Taylor hevder på sin side at kulturell integritet og status er viktig for individer fordi deres selvforhold avhenger av det (Taylor 1994). Fraser ser derimot ut til å være agnostisk i forhold til hva slags positiv verdi kultur kan ha. Hun tar så vidt jeg kan se ikke stilling til hva slags positiv verdi kultur eller kulturelt mangfold som sådan kan ha. Hovedpoenget hennes angående kulturers verdi er at det kan være et onde: en hindring til deltagelse på like vilkår. Statusmodellen gir derfor ikke noen direkte støtte til bevarelse av kulturelle forskjeller, identiteter eller fellesskap.

Dette betyr imidlertid ikke at enhver form for homogenisering eller assimilering er forenelig med rettferdighet i Frasers teori. Eksemplene Fraser gir på sosiale ordninger og regler som hindrer deltagelse på like vilkår viser dette tydelig (Se Fraser 2003a: 39-42). Jeg kan ikke se at Djuve gir noen argumenter for at de de moralske vurderingene Fraser her gir av «majoritetskommunitarisme» er å diskutere assimilering på en mangelfull måte. Fraser er definitivt åpen for at det finnes noe slikt som illegitim assimilering, men hun er veldig klar på at hun ikke gir etiske begrunnelser for hvorfor det er galt. Det samme gjelder for øvrig mye av multikulturalistisk litteratur. Som nevnt: en av hovedoppgavene til multikulturalistisk filosofi er å gi en moralsk rettferdiggjørelse av politikk som tar høyde for forskjellige identiteter. Det er selvsagt mulig å være uenig med Fraser i at sosial underordning er den eneste relevante kategorien når man vurderer tiltak for å begrense mangfold. Men det må i så fall gis argumenter for det. Djuve feiler i å vise hvorfor statusmodellen kommer til kort.

4.2 Kritikk av Djuves forslag om å bringe inn etikken

Så langt har jeg sett på Djuves argumenter for at statusmodellen er problematisk å anvende i norsk kontekst. Jeg vil avslutte dette kapitlet med en kort kritikk av hennes alternativ: å vekte de moralske og etiske konsekvensene av aktiveringstiltak opp mot hverandre. Hensynet til anerkjennelse blir her tilordnet etikk, og hensynet til omfordeling blir tilordnet rettferdighet. Argumentet mitt mot dette er at det er nettopp fordi statusmodellen er deontologisk at den kan integreres med økonomisk rettferdighet, siden det sistnevnte tilordnes deontologisk moralitet. Som Fraser skriver: «With both categories [recognition and redistribution] thus inhabiting a single normative universe, they become commensurable ...

within a common framework» (Fraser 2003a: 33). Jeg forstår dette slik at anerkjennelse og omfordeling blir sammenlignbare i forhold til en overordnet forståelse av rettferdighet. I Frasers teori er denne overordnede forståelsen deltagelse på like vilkår. Den normative viktigheten av anerkjennelse og omfordeling kan sammenlignes i forhold til dette prinsippet. For å være mer konkret, så kan vi i Frasers teori prioritere mellom krav på anerkjennelse og omfordeling (når de står i konflikt) på grunnlag av hvor viktig hvert av kravene er når det gjelder å fremme deltagelse på like vilkår.

Det er vanskeligere å se hvordan man skal gå frem for å vekte etiske og moralske konsekvenser som Djuve foreslår (Djuve 2015: 107). For en og samme rettferdighetsstandard kan ikke både handle om hva som er rettferdig og hva som er det gode. Man kan ikke med en og samme begrunnelse rettferdiggjøre krav på rettferdighet «... teleologically, as a means to the good life...» (Fraser 2003b: 224), og «... without recourse to ethical evaluation...» (Fraser 2003a: 40). Vi vil derfor måtte bruke to kriterier, eller standarder, hvis vi skal vurdere både de etiske og moralske konsekvensene av aktiveringspolitikken. Og disse vil, som vi har sett, gi motstridende svar ifølge Djuve. Jeg ser ikke hvordan man her kan foreta en fornuftig avveining mellom omfordeling (rettferdighet) og anerkjennelse (etikk). Det er slik jeg forstår det denne type scenarioer Fraser tenker på når hun skriver at vi risikerer «filosofisk schizofreni» hvis vi prøver å integrere en etisk forståelse av anerkjennelse med en teori om fordeling (Ibid: 33). Det virker således bedre å operere med ett overordnet kriterium (som deltagelse på like vilkår) som man kan vekte alternativene ut i fra. Og for å få til et overordnet kriterium må anerkjennelse og omfordeling tilhøre samme «normative univers» som Fraser formulerer det (Ibid).

5 Honneths kritikk av Fraser

Jeg skal i denne delen ta for meg noen av Honneths svar og motargumenter mot Fraser i boken «Redistribution or Recognition?» som jeg vil hevde ikke er overbevisende.¹² Det tas her sikte på å forsvare den første og fjerde hovedfordelen statusmodellen har sammenlignet med (Honneths) selvvirkeliggjøringsmodell, samt å forsvare Frasers fokus på folkelige rettferdighetsoppfatninger. Jeg begynner med en kort redegjørelse av Honneths teori om anerkjennelse.

5.1 Honneths teori om anerkjennelse

¹² I punkt 8 tar jeg opp svakheter i Frasers argumenter mot Honneth (og Taylor).

Honneth gir et identitetsbasert argument for hvorfor anerkjennelse er viktig i boken «*Kampen om anerkjennelse*». Jeg vil i denne oppgaven forholde meg til Honneths tidlige og mer psykologisk orienterte teori slik den kommer til uttrykk i denne boken og i debatten mellom han og Fraser snarere enn den han senere utviklet. Honneth argumenterer for at anerkjennelse er viktig med at manglende anerkjennelse, eller underkjennelse, er ødeleggende for individets evne til å leve et godt liv, og at dette er fordi identitet er noe som blir dannet i relasjoner av gjensidig anerkjennelse med andre mennesker. Honneth knytter identitetsdannelse og selvvirkeliggjøring nært opp mot frihet. Han skriver at «Individuals achieve self-determination by learning, within relations of reciprocal recognition, to view their needs, beliefs and abilities as worthy of articulation and pursuit in the public sphere» (Sitert i Lysaker og Jakobsen 2015: 2). Han skriver også at vi for å kunne gjøre bruk av autonomi har krav på å bli anerkjent (Honneth 2003a: 181). Det overnevnte er ifølge Honneth en «etisk antagelse» om betingelsene for autonomi (Ibid). Hans teori om autonomi er således nært knyttet til en form for selvvirkeliggjøring: «The capacity [of people]... to reflexively assure themselves of their own competencies and rights» (Ibid: 138). Til tider virker det som to sider av samme sak. Selvvirkeliggjøring er i alle fall nødvendig for å leve et fritt liv ifølge Honneth. Vi kan si han dermed opererer med en etisk forestilling om autonomi.

Individer er avhengig av tre former for gjensidig anerkjennelse for selvvirkeliggjøring og autonomi i Honneths teori. Disse formene for anerkjennelse er «kjærlighet», «respekt» og «verdsettelse». Hver av disse termene benevner bestemte former for sosiale relasjoner der forskjellige sider av personligheten til de involverte blir anerkjent. I kjærlighetsforhold er det behovs og affektsnaturen som blir anerkjent. Kjærlighet er en type anerkjennelse som er rent affektivt dvs. følelsesmessig. Denne formen for anerkjennelse muliggjør selvtilit – en tillit til at ens behov «... kontinuerlig vil bli tilfredstilt gjennom den andre fordi de har en unik verdi for den andre» (Honneth 2008: 113). En slik selvtilit er essensiell for den enkelte sin evne til å delta i samfunnet overhodet (Ibid: 128). I rettsfellesskap er det individenes moralske tilregnelighet som blir anerkjent, dvs. evnen til å forholde seg reflektert til sine egne og andres handlingsimpulser. Denne formen for anerkjennelse, respekt, er i motsetning til kjærlighet rent fornuftsbasert (Ibid: 117-124). Respekt er viktig for utviklingen av selvrespekt, forståelsen av seg selv som en moralsk tilregnelig person som er grunnleggende likeverdig andre (Ibid: 128-129). I relasjoner kjennetegnet av solidaritet er det partikulære trekk og egenskaper som blir anerkjent innen bestemte samfunn. Denne formen for anerkjennelse er både kognitiv og affektiv. Verdsettelse er nødvendig for at individer skal oppnå

selvverdsettelse dvs. føle seg verdifulle, og se på sine bidrag og aktiviteter som verdifulle (Ibid: 134, 137-138). Alle disse selvforholdene (selvtillit, selvrespekt og selvverdsettelse) er nødvendig for å leve et fritt liv ifølge Honneth.

Målet med sosial rettferdighet er i Honneths teori å sikre alle individer muligheten til å realisere seg selv. I kampen om anerkjennelse er et ideelt samfunn et samfunn med ubegrenset anerkjennelse, og som derfor er fritt for den smerten som medfølger underkjennelse (mangel på selvtillit, selvrespekt eller selverdsettelse). Rettferdighet er følgelig at alle anerkjennelsesbetingelsene for selvverkeliggjøring er oppfylt (Jakobsen & Lysaker 2015: 5). Kjernen i denne rettferdighetsteorien er tre prinsipper for anerkjennelse som må til for å etablere de tre formene for gjensidig anerkjennelse som individer er avhengig av: «Omsorg» («care»), «likhet» («equality») og «bidrag» («achievement»). Disse prinsippene svarer til de tre relasjonene av gjensidige anerkjennelse. Omsorg er det prinsippet som etablerer kjærlighet, likhet er det prinsippet som etablerer respekt og bidrag er det prinsippet som etablerer solidaritet (Honneth 2003a: 138-143).

Hva er det så som ligger i disse tre prinsippene for anerkjennelse? Prinsippet om omsorg bygger på 1) ideen om at barndommen er en livsfase som krever spesiell beskyttelse, og at foreldre derfor har spesielle forpliktelser overfor sine barn. Og 2) ideen om at romantiske parforhold er en type forhold kjennetegnet av gjensidig affeksjon (Ibid: 138-139). Prinsippet om likhet er den velkjente ideen om alle menneskers like og ubetingede autonomi og verdighet (Ibid: 141). Honneth forbinder likhetsprinsippet med den liberale forståelsen av autonomi (Ibid: 159). Det er loven som ivaretar dette prinsippet, og som dermed garanterer anerkjennelsesformen respekt: «The medium through which this sort of social struggle [struggles over the equality principle] unfolds is modern law, which promises all members of society equal respect for their individual autonomy» (Ibid: 152). Prinsippet om bidrag er ideen om at den æren og anseelsen (anerkjennelse av det som gjør en forskjellig fra andre) individer fortjener kommer an på deres bidrag til samfunnet. Honneth skriver om denne ideen at «... each was to enjoy social esteem according to his or her achievement as a 'productive citizen'» (Ibid: 141). Det er altså primært arbeidsmarkedet som sikrer individer verdsettelse.

De tre prinsippene utgjør standarden for rettferdighet innen de forskjellige anerkjennelsesrelasjonene. «...the content of what we call 'just' is measured here in each case by the different kinds of social relations among subjects» (Ibid: 181). De tre sfærene for anerkjennelse er adskilt nettopp i kraft av interne konflikter over anvendelsen av disse

prinsippene. Omsorg, likhet og bidrag representerer normative perspektiver individer kan argumentere ut i fra når de gjør krav på anerkjennelse innen henholdsvis kjærlighetsrelasjoner, lovlige relasjoner og solidariske fellesskap (Ibid: 142-150). Man kan eksempelvis gjøre krav på høyere lønn ut i fra prinsippet om «bidrag» ved å begrunne kravet sitt med at den innsatsen man gjør for samfunnet ikke blir verdsatt så mye som den burde.

5.2 Foreneligheten av Honneths teori med et mangfold av oppfatninger om det gode

Fraser hevder som sagt at statusmodellen er forenelig med alle demokratiske oppfatninger om det gode liv, mens selvvirkeliggjøringsmodellen ikke er det. Dette gjør ifølge henne at statusmodellen rettferdiggjør krav på en måte som er universelt bindende, mens identitetsmodellen ikke gjør det. Jeg skal i denne delen vurdere Honneth sitt svar på dette. Min påstand er at hans teori om rettferdighet har en betydelig svakhet på dette punktet.

Honneth påstår at selv om hans teori om anerkjennelse er bygger på en teori om det gode, så er den likevel såpass «svak», dvs. tynn at den ikke er særlig kontroversiell (Honneth 2003b: 262). Han skriver teorien hans uttrykker «... the conditions that, to the best of our knowledge, are indispensable to giving every individual an equal chance to realize his or her personality» (Honneth 2003a: 177). Honneth mener her at hans teori om anerkjennelse bare inneholder formale betingelser for å leve et hvilket som helst godt og rimelig liv. Omsorg, respekt og verdsettelse forstås bare som ting alle mennesker behøver for å leve et godt liv. Det betyr, i Frasers ord, at hans ide om «blomstring» (selvvirkeliggjøring) ikke har noe substansielt innhold (Fraser 2003b: 225). Det vil si at «selvvirkeliggjøring» ikke referer til noen bestemt livsførsel eller selvforståelse i Honneths teori, utover at det må være forenelig med demokratiske verdier. Det er med andre ord ikke et konkret etisk ideal som sier noe substansielt om hvordan mennesker bør leve. Denne formale karakteren gjør ifølge Honneth at også hans teori rettferdiggjør krav på anerkjennelse på en måte som er forenelig med et mangfold av oppfatninger om det gode liv, og som derfor er universelt bindende.

Fraser aksepterer deler av denne innvendingen. Hun vedkjenner i sitt tilsvaret at det er mulig å gi en etisk tolkning av moralsk likhet og autonomi som også er generell nok. Hun går altså nå med på at en standard der «... every recognition claim is justified teleologically, as a means to the good life...» ikke behøver å være sekterisk (Ibid: 224). Hun går også med på at Honneths teori ikke nødvendigvis er så formal og abstrakt at den ikke kan brukes til å løse konkrete

konflikter om anerkjennelse. Den kan forstås som en tilstrekkelig spesifikk standard. Men hun fastholder at den ikke kan være både spesifikk og generell nok. Problemet er at forstått som rent formal, så er teorien til Honneth for åpen («indeterminate») til å mekle mellom motstridende krav. Fraser kritiserer her blant annet Honneths ide om «bidrag» («Achievement») ved å hevde at den ikke gir noe veiledning i forhold til å avgjøre konflikter om fordeling hvis den skal bli forstått som et rent formalt prinsipp (Ibid: 224-226). Hun ser ut til å mene at en ide om «bidrag» som ikke sier noe om ulike yrkers sosiale verdi (hva ulike yrker rent faktisk bidrar med i samfunnet) impliserer fint lite når det gjelder hvordan fordelingen av samfunnets goder bør være. Det mer grunnleggende problemet er ifølge Fraser at teorien er teleologisk (den anser målet med anerkjennelse for å være selvvirkeliggjøring), og derfor må være helt formal for å unngå å være sekterisk (Ibid: 228). Slik jeg forstår det mener hun at et substansielt mål (telos) nødvendigvis er et bestemt etisk ideal. «Selvvirkeliggjøring» må altså bli forstått enten tynt og dermed for generelt, eller substansielt og dermed for spesifikt ifølge Fraser.

Honneth skriver at konflikter om omfordeling er konflikter om den kulturelle definisjonen av hva det er som gjør en aktivitet nødvendig og verdifull for samfunnet (Honneth 2003a: 153-155). Men hvordan skal vi skille mellom gode og dårligere definisjoner på dette? Fraser anklager Honneth for ikke å si noe om hvordan vi skal vite når og hvorvidt bidragsprinsippet er tilfredsstillende (Fraser 2003b: 226). Hun skriver at «Honneth's 'achievement principle' provides no basis for distinguishing warranted from unwarranted claims» (Ibid). Honneth gir imidlertid en forklaring på hvordan vi skal skille mellom gode og dårlige tolkninger av prinsippene for anerkjennelse, og, i forlengelsen, hvordan vi skal skille mellom legitime og illegitime krav. Han bygger her på en ide om moralsk progresjon: individualisering og inkludering. Ideen er at det er gjennom individualisering (at flere sider av personligheten blir anerkjent) og inkludering (at flere mennesker blir regnet som verdig anerkjennelse) at anerkjennelse som sådan kan øke: «... they [individualization and inclusion] outline two possibilities of an increase in social recognition» (Honneth 2003a: 185). Honneth hevder man kan bruke individualisering og inkludering som kriterier når en skal vurdere forskjellige tolkninger av prinsippene for anerkjennelse. «What can count as a rational or legitimate demand emerges from the possibility of understanding the consequence of implementing it as a gain in individuality or inclusion» (Ibid: 187). Vi kan her tenke på innføringen av stemmerett for kvinner. Dette innebar åpenbart en inkludering av flere mennesker i hvordan

likhetsprinsippet skulle forstås, og er derfor en bedre tolkning av likhetsprinsippet enn at kvinner ikke burde ha stemmerett.

Zurn avviser på sin side at Honneths teori kan bli forstått så formalt at den blir tilstrekkelig generell, og det nettopp fordi den er forankret i en teori om forbindelsen mellom individuell identitetsdannelse og kamp om anerkjennelse (Zurn 2003:528). Fraser og Zurn sine innvendinger er overbevisende nok når det gjelder teleologiske selvvirkeliggjøringsmodeller forankret i mer eller mindre omfattende teorier om menneskelig identitetsdannelse. Om ikke annet så peker de på visse problemer med selvvirkeliggjøringsmodellen.

5.3 Honneths påstand om at omfordeling kan og bør sees på som en form for anerkjennelse

Den fjerde hovedfordelen med statusmodellen er at det er den tilnærmingen til anerkjennelse som best lar seg integrere med et fokus på økonomisk rettferdighet. Honneth hevder mot dette at samfunnets fordeling av goder kan og bør forstås ut i fra en teori om anerkjennelse. «Not only which activities can be valued as ‘work’, and hence are eligible for professionalization, but also how high the social return should be for each professionalized activity is determined by classificatory grids and evaluative schemes anchored deep in the culture of bourgeois society» (Honneth 2003a: 153-154). Disse evalueringsskjemaene refererer i sin tur til prinsipper for anerkjennelse. Spørsmålet er i og for seg samfunnsteoretisk: kan fordelingen av materielle goder fullt og helt tilbakeføres til institusjonaliserte normer og verdier eller ikke? Sagt enklere: er fattige folk fattige *bare fordi* de blir underkjent? Jeg skal ikke her forsøke å gi et endelig svar på dette, men nøye meg med å påpeke noen uklarheter og svakheter i Honneths argumentasjon.

Honneth hevder hans teori om anerkjennelse kan ta for seg økonomiske spørsmål gjennom å redusere dem til spørsmål om anerkjennelse. La meg forklare. Tildelingen av materielle ressurser til forskjellige grupper blir i hans teori forstått som et resultat av kamper om anerkjennelse. Disse kampene dreier seg i hovedsak om verdsettelse av ulike aktiviteter (yrker). Lærere, leger, akademikere osv. sin lønn blir forstått som et resultat av kamper de har kjempet for anerkjennelse av sine yrker som bidrag til samfunnet. Reglene for fordeling, herunder hva som blir godt og dårlig betalt, blir nærmere bestemt utledet av graden av verdsettelse forskjellige sosiale grupper nyter. For dette bestemmer samfunnets syn på verdien av aktiviteter assosiert med dem. Yrker assosiert med kvinner er eksempelvis dårligere betalt

enn yrker assosiert med menn fordi menn verdsettes mer enn kvinner ifølge Honneth. Kamper for omfordeling handler også delvis om respekt for autonomi, altså hvordan likhetsprinsippet skal tolkes. For hvis man ikke har et minimum av materielle midler og økonomisk uavhengighet, så har ikke ens formelle rettigheter realverdi (Ibid:147-157). «Thus, when they do not take the form of mobilizing social rights, redistribution struggles are definitional conflicts over the legitimacy of the current application of the achievement principle» (Ibid: 154).

Honneths hovedbegrunnelse for at skeivfordeling *kan* reduseres til underkjennelse på den overnevnte måten synes å være at samfunnets institusjoner avhenger av legitimitet for å eksistere, og at vi derfor ikke kan isolere «... purely economic or systemic factors from cultural elements with regard to the capitalist economic order» (Ibid: 156). Dette er fordi alle «effektivitetsbetraktninger» dvs. individenes vurderinger av hva som er i deres egeninteresse, er blandet sammen med kulturelle syn (Ibid). Honneth konkretiserer dette som at all sosial samhandling er underlagt normative begrensninger som gjenspeiles i samfunnets anerkjennelsesorden (Honneth 2003b: 249). Det betyr at selv om samhandling på markedet, kjøp og salg o.l., er drevet av aktørenes egeninteresse, så er denne samhandlingen likevel begrenset av visse normer for anerkjennelse som deltagerne må akseptere. Aktørene må, i alle fall i stor grad, følge disse normene om markedet skal fungere selv om det kan være rasjonelt på individnivå å bryte dem. De må la være å lyve, stjele osv. selv om det skulle være i deres egeninteresse. Mer konkret må fordelingen det økonomiske systemet fører til regnes som legitim i henhold til bidrag og likhet. I motsatt fall ville markedet opphørt å eksistere (Ibid: 250-251).

Vi har alt sett på noen av argumentene Fraser gir mot at fordelingen av materielle goder ene og alene er et resultat av samfunnets statusorden i kapittel en del fire. Jeg vil hevde Fraser har det beste argumentet. Honneths teori er problematisk fordi den er så sterk: han ser ut til å hevde at all skeivfordeling kan reduseres til underkjennelse. Fraser påstår bare at visse tilfeller av skeivfordeling ikke fullt og helt kan tilbakeføres til underkjennelse eller kulturelle faktorer. Hun påstår ikke at markedet er kulturfritt eller «normfritt» som Honneth kritiserer Jürgen Habermas og Niclas Luhmann for å mene (Honneth 2003a: 142). Honneths poeng om at moralsk integrasjon har forrang fremfor andre former for integrasjon – slik som strategisk integrasjon (interessebasert samhandling) - treffer derfor ikke Fraser helt som kan akseptere dette poenget. At økonomien er avhengig av at aktørene følger visse prinsipper for anerkjennelse betyr ikke at disse prinsippene fullt og helt determinerer fordelingen av goder

som økonomien genererer. For å ta et eksempel fra Fraser: at en fabrikk blir nedlagt, og jobber tapt, på grunn av finansiell spekulasjon er ikke et resultat av samfunnets statusorden (Fraser 2003a: 35). Jeg vil legge til at dette er sant selv statusordenen skulle legitimere finansiell spekulasjon i utgangspunkt. Honneth må så vidt jeg kan se i tillegg vise at samhandling på markedet ikke kan medføre uintenderte konsekvenser (som overproduksjon), eller kan ha en egenlogikk (som polarisering av forskjellen mellom fattig og rik) som har noen grad av autonomi fra samfunnets «livsverden», «statusorden» eller hans eget begrep «anerkjennelsesordenen». Dette er en svært kontroversiell tese.

Honneth er imidlertid litt uklar på dette punktet. På den ene siden ser han ut til å påstå han at all fordeling er et resultat av samfunnets anerkjennelsesorden. Han skriver for eksempel at «I hope to be able to offer evidence for the strong thesis that even distributional injustices must be understood as the institutional expression of social disrespect – or, better said, of unjustified relations of recognition (Honneth 2003a: 114). På den andre siden vedkjenner han at markeds mekanismer slik som tilbud og etterspørsel helt klart spiller en rolle i fordelingen av materielle ressurser. Han skriver blant annet at «... it certainly does not seem to me that an analysis of global capitalism that neglects the perspectives of firms' profitability and return on investment could be adequate» (Honneth 2003b: 248). Hvordan skal vi forstå dette? Honneth synes å hevde to forskjellige ting i «Redistribution as Recognition» og «The Point of Recognition». I den første teksten gir han inntrykk av å mene at samfunnets tolkning av likhets og bidrags-prinsippet determinerer fordelingen av sosiale goder. I den andre teksten synes han å akseptere poenget i avsnittet ovenfor. Han skriver at teorien hans ikke er «... sufficient to explain the dynamics of developmental processes. But it is only meant to make clear the normative constraints embedded in such processes...» (Ibid: 250). Jeg tolker dette dithen at Honneth altså ikke mener å kunne forklare de økonomiske prosessene som fører til skeivfordeling.

Det Honneth fremhever i begge tekstene er at fordi økonomien er avhengig av legitimitet, så kan man ikke forstå fordelingskonflikter som rene interessekonflikter. De er først og fremst verdikonflikter, kamper for anerkjennelse.¹³ Dette er et viktig poeng for Honneth ettersom han tar sikte på en teori som gjenspeiler perspektivet til de berørte, dvs. hva folk egentlig kjemper for og hva som motiverer dem. Argumentet er at omfordeling *bør* forstås som en form for anerkjennelse fordi teorien da bedre vil gjenspeile perspektivet til de berørte (Honneth

¹³ I Honneths teori handler ikke kamper om anerkjennelse om egeninteresse, men om verdier: hvordan de normative prinsippene for anerkjennelse skal forstås.

2003b). Problemet med dette er at teorien da ikke vil kunne forklare tilfeller av skeivfordeling som har økonomiske snarere enn kulturelle årsaker. Dette er et problem fordi det er nødvendig å forstå årsakene bak urettferdighet for å kunne komme frem til gode løsninger på hvordan det skal oppheves. Et godt eksempel er noe så åpenbart komplisert som global fattigdom. For å finne frem til gode strategier for å bekjempe global fattigdom er en nødt til å si noe om årsakene. Honneths teori synes ikke å være i stand til dette, og gir derfor liten veiledning når det gjelder hvordan man skal implementere rettferdighet. Dette er spesielt beklagelig ettersom et av hans siktemål nettopp er å forene moralfilosofi, samfunnsteori og *politisk analyse* (Fraser og Honneth 2003: 4).

5.4 Honneths kritikk av Frasers samtidsdiagnose

Fraser er opptatt av å gi en diagnose av samtidens kamper for rettferdighet. Teorien hennes forsøker delvis å beskrive dagens kamper for rettferdighet (det dreier seg om kamper for anerkjennelse, omfordeling og representasjon). Hun tar som nevnt i kapittel et utgangspunkt i sosiale diskurser, nærmere bestemt de folkelige rettferdighetsoppfatningene. Hun rekonstruerer dem så via moralfilosofi og samfunnsteori for komme frem til et rettferdighetsparadigme (Fraser 2003b). Jeg skal i denne delen ta for meg Honneths kritikk av Frasers diagnose.

Honneth kritiserer Frasers fokus på sosiale bevegelser og diskurser. Han hevder at dette er en empirisk tvilsom og normativt problematisk strategi når det gjelder å redegjøre for dagens sosiale konflikter. Det er en empirisk tvilsom strategi fordi «... the overwhelming share of cases of everyday misery is still to be found beyond the perceptual threshold of the political public sphere» (Honneth 2003a: 118). «... [The] designation as a 'social movement' is itself the result of an underground struggle for recognition...» (Ibid: 120). Det er altså mange erfaringer av urett som er diffuse, tilsynelatende relatert til det såkalt private, og som derfor ikke anerkjennes som noe som har å gjøre med rettferdighet i offentligheten (Ibid: 118-119). Argumentet er således at Fraser overser utematisert lidelse, og, nært beslektet, risikerer å beskytte de oppfatningene om rettferdighet som har fått en plass i den politiske kulturen mot kritikk. Selv om hun forholder seg kritisk til diskursene risikerer hun altså å bekrefte herskende oppfatninger om rettferdighet ifølge Honneth. Så vidt jeg kan se mener Honneth at Frasers strategi derfor ikke egner seg til å oppfylle kritisk teori sin målsetning om å avdekke samtidens sosiale konflikter (Ibid: 110-113,126).

Honneth kritiserer videre Fraser for heller ikke å være helt tro mot fokuset på diskurser. Argumentet hans her er at Fraser utelukker en stor del av dagens identitetspolitiske bevegelser, slik som fundamentalister og ny-nazister. Poenget til Honneth er ikke at slike bevegelser sine oppfatninger bør inkluderes i en teori om rettferdighet, men at dette synes å være påkrevd hvis man skal basere teorien sin på sosiale diskurser.¹⁴ Han hevder videre at fremhevingen av krav på anerkjennelse egentlig ikke er noe nytt. Folk har alltid kjempet for anerkjennelse, også de tradisjonelle arbeiderbevegelsene (Ibid: 121-123). Det er altså ifølge Honneth ikke noe skarpt skille innen og mellom sosiale bevegelser mellom forskjellige typer krav slik Fraser hevder.

Honneth foreslår derfor en alternativ strategi: «... an ‘independent’ terminology is required, since the forms of institutionally caused suffering and misery to be identified also include those that exist prior to and independently of political articulation by social movements» (Ibid: 117). Hvordan oppnår vi så en slik terminologi? Honneth skriver at vi burde « ... [be basing ourselves on] an improved insight into the motivational sources of social discontent and resistance» (Ibid: 125). Denne dypere innsikten er at: «What motivates individuals or social groups to call the prevailing social order into question ... is the moral conviction that ... the recognition principles considered legitimate are incorrectly or inadequately applied. It follows ... that a moral experience that can be meaningfully described as one of ‘disrespect’ must be regarded as the motivational basis for all social conflicts» (Ibid: 157). Honneth mener med dette at kjernen i all erfaring av urett er en følelse av å være krenket, at en ikke får den anerkjennelsen man mener man har krav på. Og at det er denne følelsen som utgjør hovedmotivasjonen for all sosial strid. Dette gjelder også arbeiderbevegelsenes urettserfaringer, selv om de tradisjonelt har blitt forklart ut i fra deres interesse av å få flere materielle goder. Det som først og fremst motiverer de som kjemper for høyere lønninger er ikke deres materielle nød, men det at de føler de ikke får den anerkjennelsen de fortjener for det arbeidet de gjør (Ibid: 131). Grunnen til at anerkjennelsesbegrepet er viktig ifølge Honneth er altså at det er det mest passende begrepet når det gjelder «kategorisk» å avdekke sosiale erfaringer av urettferdighet i sin helhet (Ibid: 133).

Fraser gir tre svar på Honneths overnevnte kritikk og alternative strategi. For det første svarer hun at individer kan artikulere sine urettserfaringer på egenhånd. De folkelige

¹⁴ Honneth kritiserer Fraser både for å risikere å bekrefte hegemoniske diskurser *selv om* hun er kritisk til dem, og for å «stilltiende» anvende et normativt kriterium for å utelukke klart illegitime bevegelser fra diagnosen sin (Honneth 2003a: 116, 124).

rettferdighetsparadigmene kan rimeligvis tolkes som folks egen rekonstruksjon av det de erfarer som urett (Fraser 2003b: 234 fotnote 8). Det hun mener er at de folkelige rettferdighetsoppfatningene er folks egen rekonstruksjon av deres personlige opplevelser av underkjennelse der disse gis form av forståelige og tydelige påstander om rettferdighet. Diffuse formeninger og påstander om å bli urettferdig behandlet blir ved hjelp av paradigmet omformet til mer spesifikke og etterprøvbare påstander om samfunnsmessige forhold (at de er hindret fra å delta på like vilkår av institusjonaliserte kulturelle verdimønstre). Honneth tar derfor feil ifølge Fraser når han påstår sosiale diskurser gir oss en dårlig tilgang til hva som erfares som urett. I utgangspunktet får vi ikke en mer dekkende beskrivelse av sosiale urettserfaringer av å basere oss på en moralpsykologisk innsikt i motivasjonen bak sosial misnøye.

For det andre så benekter Fraser at hun gjennom å fokusere på diskurser risikerer å bekrefte herskende oppfatninger om rettferdighet. Som vi så i kapittel et så forholder Fraser seg kritisk til de sosiale bevegelsene. Hun er opptatt av at bevegelsenes krav og selvforståelse så å si må godkjennes moralfilosofisk og samfunnsteoretisk før de innlemmes i en rettferdighetsteori (Ibid: 205-206). Det er et hovedpoeng i teorien hennes at diskursene gjerne er partiske: de favoriserer ofte noens interesser fremfor andres. Og denne partiskheten blir selv ansett som en form for institusjonell hindring til deltagelse på like vilkår som det trengs en «justice-theoretic critique» for å avdekke (Fraser 2008e: 334-335). Ut i fra det hun skriver i «Redistribution or Recognition» mener hun trolig her en kritikk som ikke baserer seg på moralpsykologiske overveielser, men på samfunnsteori og moralfilosofi. Som en del av denne kritiske innstillingen til sosiale bevegelser og politisk kultur er Fraser også opptatt av at en rettferdighetsteori må holde døren åpen for nye begreper om urett. Så langt har sosiale bevegelser satt både skeivfordeling, underkjennelse og feilrepresentasjon på dagsordenen. Det kan i prinsippet være flere former for institusjonelle hindringer til deltagelse på like vilkår, noe Fraser er opptatt av at hennes teori tar høyde for (Fraser 2009: 59, 72-73). Hun vil derfor avvise at teorien hennes bidrar til å befeste hegemoniske forestillinger om rettferdighet på bekostning av (hittil) utematiserte erfaringer.

For det tredje så stiller Fraser seg skeptisk til muligheten av en teori om kjernen i all urettserfaring. Hun gir tre argumenter for dette. Først og fremst så påpeker hun at en slags tilgang til uformidlet erfaring er teoretisk tvilsom, dvs. en erfaring uhildet av sosiale omstendigheter slik som måten man snakker om rettferdighet i samfunnet osv. Sosiale diskurser, måter å snakke om ting, farger både individenes erfaring og perspektivet til de som

studerer dem. Hun begrunner dette videre med empiri som viser at måten individer opplever urettferdighet rent faktisk blir påvirket av sosiale diskurser. Et tredje argument hun nevner er at det er prima fascie tvilsomt at all erfaring av urett kan reduseres til noe så konkret som erfaringen av å bli underkjent (Fraser 2003b: 204-205). Dette er i mine øyne sterke argumenter. Etter mitt skjønn gir Fraser et tilfredsstillende svar på Honneths kritikk. Hun viser i alle fall at det å fokusere på diskurser gir følgelig en minst like god diagnose av samtidens erfaringer av underkjennelse som det å ta utgangspunkt i utematisert eller subjektiv lidelse.

6 Kompridis sin kritikk av Frasers teori om anerkjennelse

Jeg skal her forsvare Frasers teori mot noen av Nikolas Kompridis sine innvendinger. Som vi skal se retter Kompridis en grunnlagskritikk mot Fraser. Han avviser blant annet at kritisk teori bør ta utgangspunkt i sosiale diskurser, og at kritisk teori i dag behøver en deontologisk normativ standard for å kunne løse rettferdighetskonflikter. Kompridis skisserer også et alternativ til både Fraser og Honneth sine strategier når det gjelder hvordan man skal komme frem til et begrep om urett. Min påstand er at Kompridis kritikker ikke treffer Fraser, og at det er vanskelig å se hva hans eget alternativ innebærer.

6.1 Kompridis kritikk av den første hovedfordelen

Jeg skal begynne med Kompridis sin kritikk av Frasers skille mellom det rette og det gode. Fraser mener som sagt at en sentral fordel med statusmodellen er at den bygger på en ide om det rette, snarere enn en ide om det gode slik som selvvirkeliggjøringsmodellen gjør. Kompridis skriver om dette at «I do not see, however, how evading one controversial normative standpoint by taking on another necessarily makes her view of recognition superior to Honneth's. After all, the day has long since passed when the sharp distinction between the right and the good upon which her standard of impartiality depends can be taken for granted» (Kompridis 2008: 297). Han skriver også at «The thought that we can shield the right from the good ... is self-defeating. And so we need to resist the still-seductive idea that there is some uncontroversial, ever-ready norm of impartiality that can serve as the single best problem-solving ... procedure for settling recognition claims...» (Ibid: 298).

Kompridis avviser her at det er et skarpt skille mellom kontroversielle ideer om det gode på den ene siden og ukontroversielle ideer om rettferdighet på den andre siden. Det er litt uklart nøyaktig hva han mener, men poenget er så vidt jeg forstår at det ikke finnes rettferdighetsprinsipper som ikke også er etiske prinsipper i den forstand at de forutsetter noe om hva som er det gode liv. Og, videre, at alle rettferdighetsteorier derfor er kontroversielle. Hvis Kompridis har rett er altså det første konseptuelle hovedargumentet usant fordi normen om deltagelse på like vilkår også forutsetter en kontroversiell ide om det gode. Man kan i så fall ikke begrunne det å ekskludere betraktninger om selvvirkeliggjøring og identitet fra en rettferdighetsteori med at slike hensyn har med etikk å gjøre, og derfor ikke har en plass i rettferdighetsteori.

Hvorvidt det er mulig å skille «skarpt» mellom det rette og det gode (og hvordan man helt nøyaktig skal definere disse begrepene) ligger utenfor denne oppgavens rammer. Men jeg vil hevde at argumentene for statusmodellen ikke beror på et skarpt skille mellom de to, hvis det skal bety at statusmodellen er forenelig med alle ideer om det gode. Det er snarere motsatt. Deltagelse på like vilkår skal ikke forstås som noe som er ukontroversielt i forhold til alle syn på det gode liv. Normen er ikke ment å være forenelig med alle ideer om det gode. Prinsippet skal snarere forstås dithen at det ikke forutsetter noe kontroversielt om hva som er godt og verdifullt i forhold til rimelige synspunkt. La meg forklare. I likhet med Rawls tar Fraser utgangspunkt i at kulturen i moderne liberale demokratier er kjennetegnet av pluralisme, dvs. av uforenelige ideer om hva slags liv man bør leve, hva som er godt og ondt osv. Men hun forutsetter også i likhet med Rawls at det er snakk om en *rimelig* pluralisme (Fraser 2003a:71, 105-106 fotnote 75). Det betyr enkelt sagt at selv om borgerne har uforenelige syn på hva som er de fundamentale verdiene (eksempelvis velferd eller menneskelig blomstring), så gir de ulike helhetssynene støtte til det liberale demokratiets idealer og normer på hver sine måter (Rawls 1985: 246-147). En utilitarist (som mener at velferd er det etisk gode) kan for eksempel gi sin tilslutning til demokratiet fordi han mener det er den politiske ordningen som i størst grad maksimerer velferd. En dydsetiker (som mener at menneskelig blomstring er det etisk gode) kan på sin side støtte demokrati fordi han mener det er den ordningen som best garanterer blomstring. Enkelt sagt så er alle rimelige borgere enige i at demokrati er et gode, men de er uenige om hvorfor. Det er i Rawls terminologi en «overlappende konsensus» om demokratiske verdier (Ibid: 247).

Demokratiets idealer er helt overordnet prinsippene om alle menneskers moralske likhet og lik autonomi. Deltagelse på like vilkår er ment som en spesifikk tolkning av disse

prinsippene. Det vil si en tolkning der disse ideene blir presisert slik at vi får en konkret teori om rettferdighet. Fraser gir to argumenter for sin tolkning. For det første hevder hun at deltagelse på like vilkår er hva lik frihet ganske enkelt betyr. Dette er et konseptuelt argument, og vi kan se på det som en filosofisk tolkning av autonomi. For det andre argumenterer Fraser for at deltagelse på like vilkår også er slik som folk flest har kommet til å forstå disse utbredte idealene (Fraser 2003b: 228-232). Deltagelse på like vilkår, inkludert statuslikhet, er altså også en tolkning av hva folk rent faktisk legger i lik frihet. Som vi så i kapittel et tar jo Fraser utgangspunkt i de folkelige rettferdighetsoppfatningene. Det er ut i fra dette vi skal forstå Frasers påstand om at statuslikhet er en av kjernenormene i moderne statusordener (Fraser 2003a: 56).

Poenget til Fraser er altså at hennes rettferdighetsbegrep kan aksepteres av alle demokratiske borgere fordi det er basert på generelle demokratiske verdier. Grunner som refererer til deltagelse på like vilkår vil av den grunn anerkjennes som argumenter av alle som stiller seg positivt til demokrati. På den måten er prinsippet ment å være nøytralt (eller mer presist ukontroversielt) i forhold til alle rimelige etiske verdier – oppfatninger om det gode som gir støtte til demokratiske verdier. Det forutsetter ikke sannheten eller usannheten til noen av dem. På den andre siden er det ikke, og er heller ikke ment å være, nøytralt i forhold til alle ideer om det gode. Deltagelse på like vilkår er ikke en norm som er nøytral i forhold til fundamentalistiske og ekstremistiske doktriner om det gode, slik som radikal islamisme, fascisme o.l.

For å kritisere Frasers argument om at deltagelse på like vilkår er en tilstrekkelig generell eller ukontroversiell standard må man derfor enten vise 1) at det er en kontroversiell tolkning av ideene om moralsk likhet og lik autonomi. Eller 2) at disse ideene ikke nyter bred oppslutning på tvers av forskjellige syn på det gode i moderne liberale demokratier. Det holder ikke å påpeke at normen er kontroversiell i forhold til noen (udemokratiske) oppfatninger om det gode. Kritikken til Kompridis treffer derfor ikke Fraser hvis den går ut på at alle normer og verdier er kontroversielle.

Kompridis kritikk kan imidlertid forstås å følge den første kritikklinjen. Chris Armstrong og Simon Thompson kommer i så fall med en lignende kritikk. De påstår at Fraser må vise at deltagelse på like vilkår er den eneste plausible tolkningen av moralsk likhet for å vise at prinsippet er ikke-sekterisk (tilstrekkelig generelt) (Armstrong og Thompson 2009: 114). Men, som de påpeker, så finnes det andre tolkninger som også er plausible. De referer her til

Rawls og Ronald Dworkins teorier (Ibid). Dette gjør at man kan avvise tolkningen av moralsk likhet som deltagelse på like vilkår på rimelig grunnlag. Mitt svar på dette er at deltagelse på like vilkår opplagt ikke er en helt ukontroversiell norm. Men det som teller er at grunner som referer til det prinsippet anerkjennes som grunner og derfor *i prinsippet* kan aksepteres av alle rimelige. Og de vil anerkjennes som grunner, om ikke som de beste, fordi deltagelse på like vilkår er basert på delte verdier. Alle demokratisk innstilte individer vil formodentlig være enig i at å kunne delta på like vilkår er viktig, om ikke det aller viktigste, i debatter om rettferdighet. Jeg vil også svare at Frasers teori er mindre kontroversiell enn selvvirkeliggjøringsmodellen. Kompridis kan tolkes dithen at han mener at alle teorier er likeverdige med hensyn til hvor kontroversielle de er (fordi ingen teorier er helt ukontroversielle), og at vi derfor bør oppgi forsøket på å finne prinsipper alle kan være enige i. Men den første slutningen synes å være feil. I mine øyne har statusmodellen en fordel i og med at den er *mindre* kontroversiell enn selvvirkeliggjøringsmodellen.

6.2 Kompridis kritikk av en normativt monistisk forståelse av anerkjennelse

Jeg går nå videre til en annen av Kompridis innvendinger. Nemlig at anerkjennelse er forbundet med mange normative hensyn. «...recognition is as much a matter of equality as it is of identity, as much a matter of justice as of agency» (Kompridis 2008:307). Det betyr at anerkjennelse er viktig av en rekke grunner. Det er ikke bare viktig i forhold til å kunne delta på like vilkår, men også i forhold til ting som selvvirkeliggjøring og det gode liv. Man kan for eksempel hevde at anerkjennelse er et gode først og fremst fordi det er viktig for å leve et godt liv, selv om vi ikke bør basere en rettferdighetsteori på et etisk ideal. Kompridis påstår på denne bakgrunnen at bare å fokusere på status, eller de rettferdighetsrelaterte aspektene ved anerkjennelse, fører til en for snever forståelse av anerkjennelse.

Jeg vil hevde at Kompridis har delvis rett. Det er for så vidt riktig at anerkjennelse er et rikt begrep, og at en «normativt monistisk» tolkning av anerkjennelse, dvs. en tolkning som bare fokuserer på en type normative hensyn, er en ufullstendig forståelse av anerkjennelse (Kompridis 2008: 298). Det virker opplagt at anerkjennelsesbegrepet har en plass både i rettferdighetsteori og i teorier som er opptatt av betingelsene for det gode liv. Men dette er ikke i seg selv et motargument mot statusmodellen. Som Fraser fremhever i et svar til Kompridis, så er det et hovedpoeng at statusmodellen nettopp er en ufullstendig forståelse av anerkjennelse. Den er ikke ment som en komplett teori om alt som kan sies om anerkjennelse.

Fraser presenterer statusmodellen som en rent «politisk ide» om anerkjennelse (Fraser 2008e: 331-334). Det betyr at den ikke er ment å dekke alle aspektene av anerkjennelse, men bare de som er «rettferdighetsrelaterte» (Ibid: 331). Dvs. de aspektene som har betydning i forhold til deltagelse på like vilkår.

Fraser tenker seg, så vidt jeg forstår, at rimelige helhetssyn på anerkjennelse på ulik måte gir støtte til statusmodellen på samme måte som forskjellige rimelige oppfatninger om det gode gir støtte til overordnede rettferdighetsprinsipper generelt. Bruken av statusmodellen impliserer altså hverken en avvisning eller bekreftelse av sannheten til andre teorier om anerkjennelse. Modellen benekter for eksempel ikke at målet med rettferdighet er å sikre betingelsene for den anerkjennelsen som er nødvendig for individuell selvvirkeliggjøring, slik som Honneth hevder. Hvorfor de rettferdighetsrelaterte aspektene ved anerkjennelse er viktige, altså hvorfor rettferdighet er et gode, sier statusmodellen ingenting om. Den lar dette være åpent nettopp for å unngå å forutsette sannheten eller usannheten til noen rimelige helhetssyn på anerkjennelse – de rimelige vil her være teorier om anerkjennelse som anser statuslikhet som et (del)gode ved anerkjennelse. Poenget med å tolke anerkjennelse som statusanerkjennelse er at vi ikke kan komme til enighet om noen omfattende teori om anerkjennelse, og at vi derfor må begrense oss til et mer overfladisk begrep. Kort sagt så presenteres statusliket som et politisk gode, i Rawls forstand en basis for enighet, mellom individer som er uenige i hva anerkjennelse mer konkret innebærer, ikke som den fundamentale grunnen til at vi bør anerkjennes (Rawls 1985). Det blir dermed opp til individene selv å avgjøre den mer spesifikke betydningen av anerkjennelse.

Det vesentlig for Fraser er altså ikke at statusmodellen er den beste tolkningen av anerkjennelse. Det hun er opptatt av er at modellen, siden den er rettferdighetssentert, har konseptuell forrang fremfor andre tolkninger. Det betyr at selv om statuslikhet ikke nødvendigvis er det beste med anerkjennelse, så er det det som sikrer muligheten av de andre dydene (Fraser 2008e: 333). Fraser mener med dette at statuslikhet er det som sikrer at ulike varianter av selvvirkeliggjøring osv. kan oppnås eller forfølges på like vilkår. Statusmodellen har i så måte konseptuell forrang fordi den angir vilkårene mer omfattende tolkninger av anerkjennelse kan konstrueres og forfølges innen. Dette har med prioriteringen av det rette fremfor det gode: statusmodellen legger begrensninger på hvordan det gode legitimt kan forfølges. Men den kan kombineres med andre teorier og er derfor ikke iboende monistisk. Hun ser ut til å mene at teorier om selvvirkeliggjøring kan ha en legitim plass i kritisk teori, men at statusmodellen må gis prioritet (Ibid: 334).

6.3 Kompridis kritikk av Frasers samtidsdiagnose

Kompridis kritiserer i likhet med Honneth også Frasers fokus på sosiale diskurser. Han ser ut til å foreslå en slags middelvei mellom Honneth og Frasers strategier når det gjelder å komme frem til et kritisk begrep om anerkjennelse der det tas utgangspunkt både i subjektiv lidelse (hvordan urettferdighet oppleves fra et førstepersonsperspektiv) og sosiale diskurser om rettferdighet. Jeg vil her ta for meg to av argumentene han gir for dette. Et av dem er at «While subjective experience is notoriously unreliable as a source of justification, it is also an irreplaceable and absolutely necessary source of *intelligibility*» (Kompridis 2008: 299 kursiv i originalteksten). Dette er fordi «The very intelligibility of the concept [recognition], and so its place in the moral language in which it plays such an important role, is inconceivable without access to the suffering misrecognition can cause» (Ibid: 298). Han ser her ut til å mene at det er umulig å forstå noe som underkjennelse uten å forstå hvorfor det er smertefullt for de som utsettes for det. Statusmodellen sin forståelse av underkjennelse ville altså ifølge Kompridis vært tom og uforståelig uten beretninger om den lidelsen (skam, angst o.l.) statusunderordning kan forårsake. Han ser ut til å hevde at i fraværet av fortellinger om personlige opplevelser av statusunderordning ville ikke folk regnet det, eller gjenkjent det som, underkjennelse.

Det andre argumentet retter seg mot skillet Fraser gjør mellom det som «merits the title of injustice» og det som «is merely experienced as injustice» (Fraser 2003b: 205). Det første er tydelige påstander om objektive forhold i samfunnet som det er mulig for andre å etterprøve. Et eksempel er påstanden «jeg har ikke like muligheter til å oppnå sosial verdsettelse på grunn av utbredt stigmatisering av den gruppen jeg tilhører». Slike påstander kan telle som krav på rettferdighet. Dette står i kontrast til forhold som «bare erfares som urettferdighet», nemlig subjektive erfaringer. Et eksempel her er påstanden «jeg føler meg krenket». Slike påstander er ikke offentlig etterprøvbare (det er derfor det er snakk om *subjektiv* erfaring), de er som Fraser skriver «... sheltered from public contestation» (Ibid). Slike påstander kan ikke tjene som grunnlag for krav på rettferdighet i Frasers teori.¹⁵

Kompridis sitt argument mot at bare forståelige påstander om objektive forhold i samfunnet kan telle som krav på rettferdighet er at dette antar at «... currently available claims-making vocabularies and subjectless discourses are all the vocabularies and discourses we need to *express and justify* recognition claims (Kompridis 2008: 300 kursiv originalteksten). Han

¹⁵ Jeg kommer tilbake til dette i punkt 8.3

peker her på at de nåværende måtene å snakke om rettferdighet ikke nødvendigvis egner seg til å formidle alle påstander om faktisk urettferdighet. De kravene som trengs å bli stilt kan kanskje ikke bli gjort «externally manifest and publicly verifiable», dvs. forståelige og etterprøvbare (Ibid). Vi kan her tenke på erfaringer av kulturell undertrykking forut for anerkjennelsesparadigmet og andre egnede begreper som kunne sette ord på slik urettferdighet. Problemet var da at de herskende diskursene ikke var i stand til å uttrykke eller rettferdiggjøre slike erfaringer fullt ut. Kulturelt undertrykte grupper manglet egnede begreper de kunne bruke til å formulere tydelige og etterprøvbare påstander om objektive forhold i samfunnet. Vi kan her tenke på Kymlickas påstand om at før hans teori om liberal multikulturalisme, så var det vanskelig å se hvordan det liberale paradigmet kunne begripe behovet for eller legitimiteten til minoritetsrettigheter (Kymlicka 2016: 67-79). Men dette betød ikke at det kulturelle minoriteter erfarte ikke var reell urett.

Hva er så implikasjonen av dette? Kompridis skriver at subjektive erfaringer, som følge av det overnevnte, er et uunnværlig normativt referansepunkt for strid og transformasjon av diskurser (Ibid: 299). Han hevder nærmere bestemt at subjektive erfaringer og subjektløse diskurser bør tjene som «korrektiver» for hverandre når vi skal komme frem til en teori om underkjennelse (Ibid). Han skriver at både sosiale diskurser og subjektive erfaringer er nødvendig for å identifisere underkjennelse i samfunnet. Begge deler er nødvendig for å komme frem til et adekvat og tidsriktig begrep om underkjennelse. Det vil si at vi ikke kan basere en god teori om anerkjennelse på bare en av delene, men at vi må se på begge. Det bør være en gjensidig «feedback process» mellom subjektive opplevelser og sosiale diskurser der det førstnevnte «gjennomtrenger» det sistnevnte (Ibid). Kompridis skriver dette er nødvendig for å sikre at innholdet i diskursene ikke er tomt, og at de gjenspeiler de underkjente sin lidelse (Ibid). Som jeg nevnte innledningsvis forstår jeg dette som en slags mellomvei mellom Honneth og Frasers strategi.

Nøyaktig hva Kompridis foreslår er likevel uklart. Hva vil det si å sikre at det er en feedback prosess mellom sosiale diskurser og subjektive erfaringer? Mener han at teoretikere ikke bare bør studere den politiske kulturen, men også se på historiske, sosiologiske og psykologiske undersøkelser av folks urettserfaringer som Honneth baserer seg på? (Honneth 2003a: 131-133).¹⁶ Eller at filosofer bør orientere seg både mot beretninger om personlige erfaringer og tydelige krav på rettferdighet når de skal utarbeide en rettferdighetsteori? Det er ikke klart for

¹⁶ Honneth bruker slike studier til å begrunne sin påstand om at kjernen i all erfaring av urett er en opplevelse av ikke å få den anerkjennelsen man mener man fortjener.

meg hvordan dette i så fall skal gjøres, og hva strategien til Kompridis egentlig går ut på. Den mest plausible tolkningen synes å være at fortellinger om subjektive erfaringer har en plass i den offentlige debatten som en slags motvekt til upersonlige, men etterprøvbare, påstander om rettferdighet. Det betyr at abstrakte diskusjoner om institusjonalisert kultur og den kulturelle betingelsen for deltagelse på like vilkår bør suppleres med, eller «gjennomtrenges» som Kompridis skriver, av fortellinger om hvordan statusunderordning oppleves fra et aktørperspektiv (Kompridis 2008: 299). Dette for 1) å sikre at begrepet om statusunderordning er et forståelig begrep om underkjennelse (folk forstår hvorfor det er urettferdig i og med at de lærer om de subjektive lidelsene det kan forårsake). Og 2) å gjøre det lettere for nye forståelser av urett å oppstå: artikulasjon av følelser er viktig fordi det kan peke på urettferdighet diskursene er blinde for. Fortellinger om subjektive opplevelser kan på den måten ha en slags signalfunksjon. Det er slik jeg tolker det andre argumentet, og det følgende sitatet: «Wouldn't the presence of such effects [the ethical-psychological effects Honneth points to] be an indication that there is something wrong with the current institutionalization of our norms of equality?» (Ibid: 298).

Hannah Helseth kommer med en lignende kritikk. Hun skriver «... det [er] vanskelig å se i hennes [Frasers] strukturelle rammeverk hvordan noe skal kunne gå fra å være en subjektiv følelse til å bli et politisk kollektivt krav mot en spesifikk og urettferdig sosial institusjon» (Helseth 2015: 83). Påstanden er her at Frasers teori ikke forklarer hvordan nye kollektive forståelser av rettferdighet, diskurser, oppstår. Dette er fordi den ignorerer subjektive erfaringer. For «Det å høre andre fortelle og beskrive sine opplevelser i offentligheten har vært en sentral feministisk strategi i kampen for kvinners anerkjennelse. Betingelsen for et politisk krav om anerkjennelse er at det finnes et emosjonelt tilgjengelig vokabular den utsatte kan formulere kravet ved hjelp av» (Ibid: 82). Helseth slutter fra dette til at «Vold mot kvinner ville aldri blitt et politisk tema om ingen hadde vært villig til å gi volden et offentlig ansikt» (Ibid: 83). Så vidt jeg forstår mener hun her mye av det samme som Kompridis, nemlig at teoridannelse er en respons på subjektive erfaringer. Det hun får frem tydeligere er at rettferdighetsdiskurser – måter å snakke om rettferdighet – er teoretiske rekonstruksjoner av «emosjonelle vokabularer»; fortellinger om personlige opplevelser og følelser. Som Helseth poengterer: Begreper som «trakassering» har sitt opphav i bevisstgjøringsgrupper og fortellinger om personlige opplevelser (Ibid:82). Det er gjennom samtaler om personlige erfaringer at subjektive følelser gis form av politiske krav.

Et annet poeng Helseth fremhever er at undertrykking gjerne gjør seg gjeldende som kroppslige, språkløse disposisjoner (Ibid: 83). Det tolker jeg som at undertrykkelse ofte ikke er noe som foregår bevisst og tydelig. Den vedkjennes ikke alltid, men er gjerne subtil og fordekt. Helseth skriver at i kombinasjon med det første poenget gjør dette at et frigjøringsprosjekt må «ta hensyn til en kroppslig og språkløs dimensjon» (Ibid). Men ta hensyn på hvilken måte? I likhet med kritikken til Kompridis er det vanskelig å se de praktiske konsekvensene av disse innsiktene. Mener hun at et frigjøringsprosjekt bør forklare hvordan nye diskurser oppstår, eller hjelpe undertrykte med å artikulere sine opplevelser? På hvilken måte i så fall? Trolig mener hun det samme som Kompridis ettersom hun skriver artikulering av følelser kan ha et radikalt potensiale (Ibid: 82-83). Nemlig at det er viktig å snakke om subjektive opplevelser fordi det bare er slik nye kollektive forståelser av urettferdighet kan utvikles og vinne aksept. Jeg tolker således kritikken dithen at det er viktig å få subjektive erfaringer frem i lyset fordi dette er en viktig del av arbeidet med å korrigere partiske diskurser og etablere nye forståelser av rettferdighet.

Det er imidlertid vanskelig å se implikasjonen av dette, særlig hvis vi aksepterer Frasers premis om at folk kan artikulere sine urettserfaringer på egenhånd. Fraser skriver at det ikke er noen paradigmer som bedre begriper «the historicity of public reason», dvs. den pågående, kontekstbestemte, kampen om hva som teller som urettferdighet, enn den versjonen av diskursetikk¹⁷ som informerer hennes tilnærming (Fraser 2008e: 335). Hennes strategi er nemlig a) å kritisere herskende diskurser, b) hjelpe sosiale bevegelser å utforme nye rettferdighetsbegreper, og c) holde døren åpen for nye begreper om urettferdighet (Fraser 2009: 59, 72-73, 142-144). Fraser hevder at snarere enn å neglisjere den avdekkende dimensjonen av språket, så ser hun positivt på innsatsen til frigjørende sosiale bevegelser for å oppfinne nye betydninger som utvider meningen til rettferdighet (Fraser 2008e: 335). Det er mulig å være uenig i at Frasers teori er den som best begriper historisiteten til offentlig fornuft. Men det er vanskelig å se hvordan kritikken til Kompridis og Helseth peker på noe alternativ.

7 Diskusjon av Frasers institusjonelle forståelse av urettferdighet

¹⁷ Hun bygger her på Habermas

Jeg vil i denne delen drøfte hvorvidt statusmodellen risikerer å overse noe som er moralsk relevant som en konsekvens av at den ser bort fra frittsvevende holdninger. Dette er holdninger og verdier som kan oppleves som krenkende, men som ikke påvirker individenes samhandling på en systematisk og stabil måte.¹⁸ Fraser kritiserer fordelingsteorier om rettferdighet sitt syn på status for å være for formalt og ensidig orientert mot lovverket. Hennes egen statusmodell utgjør en bredere forståelse av anerkjennelse der status ikke bare er forankret i lovverket og i økonomiske ordninger, men i sosiale institusjoner generelt. Fraser har en svært vid definisjon av institusjoner som i tillegg til formelle ordninger inkluderer ubevisste vaner og diskurser. Hun synes å mene at en institusjon ganske enkelt er et stabilt og systematisk mønster for samhandling. Det er definitivt mange fordeler med å prioritere kritikk av institusjonell urettferdighet som Fraser kaller det (Fraser 2008e: 327). Diskusjonen vil her dreie seg om hvorvidt teorien likevel er for formal eller snever fordi den overser den moralske relevansen av hvordan deltagerne i samfunnslivet opplever frittsvevende holdninger.

Spørsmålet er om det kan finnes urettferdighet selv om statusordenen (og den økonomiske strukturen og representasjonsregimet) er rettferdig, og at den da kan ha med «individual or interpersonal psychology» og frittsvevende holdninger (Fraser 2003a: 31). Det dreier seg om ikke det Honneth kaller moralsk skade (underkjennelse) og de psykiske skadene det kan medføre (skam, smerte o.l.) er moralsk relevant (Jakobsen 2015: 177-178). Dette kan virke plausibelt. Vi kan for eksempel tenke på de eksemplene Honneth gir på de psykologiske skadene underkjennelse kan medføre: en manglende evne til å tillegge sine aktiviteter verdi, en manglende følelse av selvverdt (Honneth 2008: kapittel 5). Fraser benekter ikke at underkjennelse kan ha slike konsekvenser, men hun regner det altså ikke som moralsk relevant. Kompridis spør: «Would Fraser be prepared to endorse institutionalized norms that produced disabling ‘ethical-psychological’ effects so long as they were consistent with the principle of participatory parity...?» (Kompridis 2008: 298). Svaret på dette er etter alt å dømme ja. Det kan i denne forbindelse diskuteres om ikke Fraser overdriver skillet mellom subjektive erfaringer av deltagelse og objektive, samfunnsmessige, hindringer til deltagelse.

Zurn argumenterer for at folk, selv gitt statuslikhet, kan oppleve skader og stigma som formidles gjennom kulturelle verdimønstre. Et eksempel han gir på dette er en homofil person som velger å forbli i skapet fordi hans selvfølelse blir underminert av stereotyper i massemedia. Vi skal tenke oss at han likevel ikke på noen måte står i et institusjonalisert

¹⁸ Se del 2.2

underordningsforhold (Zurn 2008: 157). En ting er at han er hindret fra å oppnå et positivt selvbilde. Men vil vi ikke også si at han er hindret fra å delta på like vilkår, om enn ikke objektivt på samme måte som i statusmodellen? Gir det ikke mening å si at det her er snakk om en ikke-institusjonell, psykologisk relatert hindring til deltagelse på like vilkår?

Et annet eksempel på hvordan statuslikhet kan være utilstrekkelig for å oppnå rettfærdig anerkjennelse er tilfeller der kvinner vegrer seg for å delta i debatt fordi de får usaklig kritikk i kommentarfeltene og i form av e-poster osv. La oss for argumentets skyld si at det dreier seg om så få kommentarer, og av så få personer at det ikke er snakk om institusjonalisert kultur, men om frittsvevende holdninger. Dvs. at det ikke er noe som har betydning i forhold til den allmenne respekten de nyter, eller muligheten deres til å oppnå sosial verdsettelse. Kan vi fortsatt tenke oss at slike kommentarer utgjør en hindring til deltagelse på like vilkår? Er det rimelig å vegre seg for å delta i debatter og institusjoner når det ikke er systematiske, institusjonaliserte, hindringer til det?

Muligheten av slike psykologisk-relaterte hindringer fanges inn i selvvirkeliggjøringsmodellen. Den friheten som ligger i selvvirkeliggjøring er, i Honneths teori, nettopp friheten til utvunget å kunne artikulere sine interesser i den offentlige sfære (Lysaker og Jakobsen 2015: 2). Selvvirkeliggjøring er en betingelse for å kunne gjøre bruk av sin (formelle) autonomi. Det følger at autonomi kan være hindret av negative erfaringer og et forstyrret selvforhold. Det bør nevnes at vi også finner dette poenget i andre teorier. Susan Okin, i sin teori om multikulturalisme, gjør for eksempel bruk av innsikten om at visse ordninger kan underminere deltagernes selvfølelse, og at dette i sin tur kan begrense deres motivasjon og evne til å gjøre bruk av sine formelle rettigheter. Men hun har ikke noen teleologisk teori om selvvirkeliggjøring (Okin 2002).

Mitt svar på det overnevnte er at det er tvilsomt at slike psykologisk-relaterte urettferdigheter kan oppstå gitt rettfærdige institusjoner. Grunnen til dette er at institusjonsbegrepet til Fraser er så bredt. Det er vanskelig å se hvordan eksemplene med den homofile personen, og kommentarfeltene ikke er statusunderordninger hvis det er snakk om reelle problemer i samfunnet. For hvis stigma er noenlunde systematisk og vedvarende til forskjell fra enkelthendelser som ikke har noe med den sosiale konteksten, så er det per definisjon snakk om et institusjonelt (stabilt, varig) trekk ved samfunnet. Det er derfor uklart hvordan det kan være rimelig å vegre seg for å delta i samfunnets institusjoner hvis det ikke er noen institusjonelle hindringer i veien for det. Et viktig poeng her er at stigma og krenkende adferd

ofte føles verre for de som utsettes for det nettopp fordi det er del av systematisk underkjennelse. Smerten som ledsages av underkjennelse må bli forstått i forhold til den sosiale konteksten (se Jakobsen 2015: 183-184). Jeg vil derfor si meg uenig i Zurn sin påstand om at Frasers fokus på institusjonalisert kultur er for formalt, i alle fall når det gjelder hvorvidt *frittsvevende* holdninger kan være *moralsk* relevante (Zurn 2003: 534).

8 Svakheter i Frasers beskrivelse og kritikk av selvvirkeliggjøringsmodellen

Jeg har hittil forsvart Frasers teori mot en rekke innvendinger. Resten av oppgaven vil gå ut på å kritisere hennes posisjon. En hovedpåstand i denne oppgaven er at Frasers beskrivelse av standardteorier om kulturell rettferdighet og anerkjennelse er problematisk. Hennes beskrivelse av identitetsmodellen er ment som en generalisering av den vanlige tilnærmingen til anerkjennelse. Hun peker riktig nok på noen sentrale trekk i tradisjonell anerkjennelsesteori og multikulturalistisk filosofi. Vi finner en lignende forståelse av tradisjonell anerkjennelsesteori og anerkjennelsespolitikk hos flere andre. Michael Murphy skriver for eksempel at hovedideen i anerkjennelsespolitikk er at vår identitet er av sentral viktighet for oss og derfor fortjener anerkjennelse. Og at anerkjennelsespolitikk dreier seg om å respektere distinkte identiteter i en multikulturell kontekst (Murphy 2012: 79-83). Zurn forstår også identitetsmodellen på mer eller mindre samme måte som Fraser (Zurn 2003). Han skriver blant annet at i selvvirkeliggjøringsmodellen så har alle individer krav på anerkjennelse ut i fra en rett på lik mulighet til å realisere en ubeskadiget identitet (Ibid: 519).

Jeg vil likevel hevde at Fraser misforstår og overdriver de psykologiske aspektene i teorier om multikulturalisme og anerkjennelse. Hun skriver blant annet at «Whereas he [Honneth] analyzes misrecognition psychologically, my approach foregrounds its *social character* as a matter of *status subordination*» (Fraser 2003b: 221 kursiv i originalteksten). Men det er ingen teorier om anerkjennelse som fokuserer utelukkende på psykologiske faktorer. Når det gjelder Honneth og Taylor virker det mer riktig å si at de, spesielt Honneth, tar for seg sammenhengen mellom mentale og sosiale strukturer snarere enn å skille skarpt mellom selvvirkeliggjøring og sosiale vilkår for deltagelse. I Frasers fremstilling konsentrerer Honneth og Taylor seg om betingelsene for selvvirkeliggjøring, mens hun selv retter seg mot betingelsene for å kunne delta på like vilkår. Men Honneth og Taylor vil nok si at disse betingelsene er sammenfallende. Som Honneth poengterer: i hans teori er «[sosial] likhet» og «deltagelse» en nødvendig forutsetning for selvvirkeliggjøring (Honneth 2003a: 175-176).

Jeg kan derfor ikke se hvordan en selvverkeliggjøringsmodell nødvendigvis fremhever holdningsendringer på bekostning av sosial forandring slik Fraser hevder identitetsmodellen risikerer (Fraser 2001: 24). Jeg kan heller ikke se hvordan dette gjelder flertallet av teoriene vi finner i litteraturen om multikulturalisme. Fraser seg også ut til å misforstå måten krav på anerkjennelse skal vurderes i Honneth og Taylors teorier. Det er ikke så enkelt som at folk kan begrunne krav på anerkjennelse ved å vise til subjektiv smerte eller skader i identitetsdannelsen.

Jeg skal utdype og underbygge disse poengene i den følgende diskusjonen av noen av argumentene Fraser gir mot selvverkeliggjøringsmodellen. Jeg vil hevde disse argumentene bygger på misforståelser og overdrivelser av identitetsmodellen. Det dreier seg særlig om påstander som knytter seg til den andre og tredje hovedfordelen med statusmodellen. Disse er som nevnt at «[The status model] locates the wrong in social relations, not in individual or interpersonal psychology» (Fraser 2003a: 31), og at «... the status model avoids the view that everyone has an equal right to social esteem» (Ibid: 32).

8.1 Selvverkeliggjøringsmodellen kan skille mellom legitime og illegitime krav

Et av de sentrale argumentene Fraser gir for bare å fokusere på institusjonelle hindringer til deltagelse på like vilkår i stedet for selvverkeliggjøring er at dette gir oss et prinsipielt kriterium for hva slags krav på anerkjennelse som er berettigede. Det gjør oss i stand til å skille mellom legitime og illegitime krav på anerkjennelse. Fraser skriver at selvverkeliggjøringsmodellen har store problemer på dette punktet. Begrunnelsen for dette synes å være at modellen lokaliserer det gale med underkjennelse i den subjektive eller intersubjektive psyken, og tar sikte på at alle skal oppnå et positivt selvforhold (Fraser 2003a: 31, 37-28). Hun skriver det for eksempel kan tenkes at rasister har et krav på å få være rasister i henhold til selvverkeliggjøringsmodellen ettersom dette gjerne er nødvendig for å opprettholde selvfølelsen deres (Ibid: 37-38). Jeg vil her forklare hvorfor det ikke stemmer at selvverkeliggjøringsmodellen sliter med å utelukke klart illegitime krav. Hverken Honneth eller Taylors teori om anerkjennelse er prisgitt subjektive opplevelser.

Det er for så vidt riktig at Honneths teori om anerkjennelse anser det gale med underkjennelse for å være forstyrrelsen i de underkjentes selvforhold det medfører. Underkjennelse er i siste instans urettferdig fordi det hindrer selvverkeliggjøring. Men dette betyr ikke at alle følelser

av krenkelse er moralsk relevante. Man har ikke automatisk et krav på anerkjennelse hvis man føler seg krenket i Honneths teori. Han antyder riktig nok dette i tidligere arbeider. I kampen om anerkjennelse skriver han for eksempelet at målet med rettferdighet er et samfunn med ubegrenset anerkjennelse, dvs. et samfunn der ingen forventninger til anerkjennelse blir brutt (Jakobsen 2015: 185-186, 191). Men poenget hans er snarere at enkelte former for underkjennelse er så ødeleggende for individers evne til å fungere vel at de bør regnes som relevante i enhver kritisk teori (Lysaker og Jakobsen 2015: 6-8).

Det er også viktig at i Honneths teori så må de som krever anerkjennelse rettferdiggjøre sine krav med grunner. Fraser antyder at Honneths teori tilsier at individer skal begrunne sine krav med hva de føler (Fraser 2003b: 234 fotnote 4). Men dette er feil. Som Odin Lysaker og Jonas Jakobsen påpeker, så holder det ikke å referere til hvordan man opplever situasjonen (Lysaker og Jakobsen 2015: 6-8). Dette fremkommer tydelig av Honneths rettferdighetsteori: alle krav på anerkjennelse må begrunnes med (minst) et av de prinsippene for anerkjennelse som i dag avgjør hva slags legitime forventninger til anerkjennelse individer har i forskjellige sfærer (omsorg, likhet og bidrag). Det er jo nettopp disse prinsippene som er kjernen i Honneths rettferdighetsteori, ikke selvvirkeliggjøring som sådan. Selvvirkeliggjøring er målet med rettferdighet, men ikke det samme som rettferdighet. Fraser antyder også at Honneths prinsipper for anerkjennelse kanskje skal tolkes «psykologisk», dvs. dithen at de «... license whatever practices are essential to claimant's subjective sense of dignity» (Fraser 2003b: 227). Jeg kan imidlertid ikke se at Honneth åpner for dette.¹⁹ Hans anerkjennelsesteori åpner derfor ikke for klart illegitime krav på anerkjennelse, uansett hvor urettferdig behandlet urimelige grupper måtte føle seg.

8.1.1 Taylors teori om anerkjennelse

Honneths teori om anerkjennelse sliter altså ikke med å utelukke klart illegitime krav på anerkjennelse som Fraser hevder. Jeg vil her ta for meg om denne kritikken treffer Taylor som Fraser også regner som en forkjemper for selvvirkeliggjøringsmodellen. Jeg begynner med en kort redegjørelse av Taylors teori om anerkjennelse.

Taylor sitt argument for anerkjennelse er i likhet med Honneths identitetsbasert. Han argumenterer for at individer og grupper har krav på anerkjennelse ettersom manglende

¹⁹ Se særlig (Honneth 2003b: 160-170, 180-189). Betydningen av prinsippene er ment å debatteres gjennom rasjonell argumentasjon, ikke følelser.

anerkjennelse og underkjennelse kan føre til skader i identitetsdannelsen. Han begrunner dette med at anerkjennelse er sentral i identitetsdannelsen til individer:

«The thesis is that our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the *mis*recognition of others, and so a person or group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining or demeaning or contemptible picture of themselves. Nonrecognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of being» (Taylor 1994: 25 kursiv i originalteksten).

Taylor baserer seg her på at selvet er grunnleggende «dialogisk» (Ibid: 32). Det betyr enkelt sagt at individers identitet og selvforståelse er noe som blir dannet kontinuerlig i samspill med andre. Hvem man er, er ikke noe en utarbeidet på egenhånd. Selvet har for det første sin opprinnelse i samhandling med andre: «We become full human agents, capable of understanding ourselves, and hence of defining our identity, through the acquisition of rich human languages of expression [which we learn by interacting with others]» (Ibid). Og for det andre så fortsetter vi mennesker «... [To] define our identity always in dialog with, sometimes in struggle against, the things our significant others want to see in us» (Ibid: 33). Det er altså *fordi* vår identitet, selvforståelse og selvbylde, blir dannet i samspill med andre at negative relasjoner kan føre til skader i identitetsdannelsen. Underkjennelse er smertefullt fordi mennesker har behov for anerkjennelse.

Vi har i dag behov for tre former for anerkjennelse ifølge Taylor. For det første har vi behov for å få vår verdighet anerkjent. Det er her snakk om anerkjennelse av vår kapasitet til selv å kunne avgjøre hva som er det gode liv: vår autonomi. Denne kapasiteten utgjør vår verdighet, og anerkjennelse av verdighet tilsvarende en «universalismens politikk», dvs. en politikk der alle i utgangspunktet tilkjennes et identisk sett rettigheter som er ment å ivareta alle individers kapasitet til å danne og forfølge en oppfatning av det gode (Ibid: 37). Vi har for det andre et behov for å få vår unike identitet anerkjent, dvs. å få våre partikulære trekk anerkjent. Det dreier seg her om hva man rent faktisk har brukt sin frihet til å produsere eller velge (Ibid: 38-44). Den samiske minoriteten i Norge har eksempelvis ikke bare behov for å bli anerkjent som fullverdige mennesker. De har også behov for anerkjennelse av deres spesifikke samiske identitet og kultur. Mennesker har for det tredje et behov for omsorg i form av kjærlighet og vennskap. Dette er imidlertid ikke noe staten kan garantere, og Taylor gjør derfor ikke et poeng ut av det når det kommer til anerkjennelsespolitikk (Iser 2013: punkt 2).

Åpner Taylor for klart illegitime krav på anerkjennelse? Er det mulig å argumentere for opplagt rasistiske eller på annet vis illegitime krav på ut i fra vårt behov for anerkjennelse av verdighet eller særegenhet? Det er definitivt ikke slik at behovet for anerkjennelse av autonomi kan begrunne noe slikt. Rasistiske, fundamentalistiske o.l. krav er uforenelig med en universalismens politikk fordi den går ut på at alle skal ha like rettigheter og friheter. Men anerkjennelse av identitet ser i seg selv ut til å åpne for slike krav. For identiteter kan være svært illiberale. Spørsmålet er således hvordan Taylor prioriterer mellom de to formene for anerkjennelse: i hvilken grad vil han ofre lik frihet for alle når det er nødvendig for å anerkjenne særegenhet?

Taylor hevder at en rent universalistisk politikk (i betydningen at alle får nøyaktig de samme rettighetene og frihetene) er partisk og undertrykkende. En slik politikk, i dagens kulturelt pluralistiske samfunn, er urettferdig overfor kulturelle minoriteter (Taylor 1994: 42-44, 61). En rent universalistisk politikk vil ikke garantere dem tilstrekkelig anerkjennelse av deres forskjellighet. Han påstår at vi imidlertid kan skille mellom lik frihet (anerkjennelse av verdighet) og likhet (likebehandling) (Ibid: 51, 61). Det betyr at identiske rettigheter ikke er en nødvendig del av en politikk basert på anerkjennelse av autonomi. Løsningen hans går ut på at vi må skille mellom «fundamental rights» og øvrige «privileges and immunities» (Ibid: 59, 61). Grunnleggende rettigheter slik som yringsfrihet og frihet fra fysisk tvang må respekteres: «There would be no question of cultural differences determining the application of *habeas corpus*, for example (Ibid: 61 kursiv i originalteksten). Men øvrige privilegier, som at kommersielle skilter skal være skrevet på ens eget språk, kan lempes på for å få til en tilstrekkelig anerkjennelse av særegenhet (Ibid). Mer konkret mener Taylor at det er legitimt å innføre bestemmelser angående hva slags skoler enkelte kulturelle grupper kan sende sin barn til, og hva slags språk som skal brukes i bedrifter for å sikre at kulturelle identiteter overlever. Målet til Taylor er så vidt jeg kan se og på denne måten slå en balanse mellom de to formene for anerkjennelse. Han skriver blant annet at «The challenge is to deal with their [cultural minorities] sense of marginalization without compromising our basic political principles» (Ibid: 63). Jeg forstår altså Taylors løsning som et kompromiss mellom anerkjennelse av verdighet og anerkjennelse av særegenhet. Dette kompromisset åpner imidlertid ikke for klart illegitime krav ettersom en del av det er at grunnleggende rettigheter må respekteres.

8.2 Selvvirkeliggjøringsmodellen er ikke mer opptatt av holdninger enn av sosiale forhold

En annen kritikk Fraser retter mot selvvirkeliggjøringsmodellen er at den fremhever holdninger og «psykiske strukturer» på bekostning av sosiale forhold og sosial forandring (Fraser 2001: 24). «Thus, it risks substituting intrusive forms of consciousness engineering for social change» (Ibid). Argumentet ser ut til å bygge på at frittsevende holdninger slik som tilfeldige kommentarer er viktigere for individenes selvforhold enn sosiale institusjoner som «... often operate below the threshold of consciousness...» (Fraser 2008b: 86). Dette gjør at hvis det er individenes selvforhold som er viktig, så er det viktigere å forandre hva folk tenker og føler enn institusjonelle forhold slik som hva slags reelle muligheter folk har.

Dette argumentet stemmer imidlertid ikke, noe som vises tydelig i Honneths rettferdighetsteori. Hans tre betingelsene for rettferdighet er prinsipper som karakteriserer samfunnet.²⁰ Likhet, omsorg og bidrag refererer i likhet med prinsippet om deltagelse på like vilkår til institusjonelle forhold, ikke til frittsevende holdninger eller folks psyke. Honneth snakker dessuten om urettferdighet som nettopp «institusjonelt forårsaket lidelse» (Honneth 2003a: 117). Honneth ser derfor definitivt på underkjennelse som et sosialt forhold, ikke som et psykologisk. Det stemmer altså ikke at selvvirkeliggjøringsmodellen nødvendigvis fokuserer mer på psykiske strukturer enn på sosial forandring og impliserer en «illiberal» styring av holdninger som Fraser hevder (Fraser 2008b: 86).

8.3 Selvvirkeliggjøringsmodellen er ikke iboende monologisk

En annen fordel Fraser hevder statusmodellen har fremfor identitetsmodellen er at det å fokusere på objektive sosiale relasjoner er en mer demokratisk tilnærming til rettferdighet enn det å basere seg på moralpsykologi og subjektive erfaringer. Dette er fordi denne strategien i større grad åpner for debatt om hva slags krav som er legitime. Grunnen til dette er primært at statusmodellen, i og med at den fokuserer på objektive sosiale relasjoner, bare omhandler det Fraser kaller «... externally manifest and publicly verifiable impediments to some people's standing as full members of society» (Fraser 2003a: 31). Dette i motsetning til selvvirkeliggjøringsmodellen i følge henne. At noe er offentlig verifiserbart vil si at det er et forhold det er mulig for andre å undersøke og bestride. Forhold som ikke er offentlige verifiserbare er derimot ting som ikke kan undersøkes og bestrides av alle. La meg gi et eksempel.

²⁰ Jeg skal ikke argumentere for det, men det synes for meg som om nettopp sammenhengen mellom mentale og sosiale strukturer er helt fundamental i Honneths teori.

Hvis jeg blir fortalt av en av mine medstudenter at denne personen føler seg krenket eller opplever hindringer til selvvirkeliggjøring, så er ikke dette noe som er offentlig verifiserbart. For det er ikke noe jeg kan undersøke og bestride. Man kan ikke se inn i hodet til andre mennesker og undersøke deres subjektive erfaringer. Lav selvfølelse, manglende selvrespekt, subjektiv smerte osv. er ikke noe som kan etterprøves i fellesskap. Vi kan riktig nok tenke oss at jeg er ekspert på moralpsykologi slik at jeg likevel kan avgjøre, for eksempel ut fra en teori om de moderne vilkårene for identitetsdannelse, om det er sant at denne personen er hindret fra å utvikle en ubeskadiget identitet. Men hvorvidt påstanden om erfaringen er sann avgjøres i begge tilfeller gjennom en «monologisk» vurdering, dvs. en vurdering foretatt av enslige subjekter (Ibid: 43). I det første tilfellet blir vurderingen foretatt av de(n) underkjente selv, i det andre av eksperter. Begge deler er udemokratisk ifølge Fraser. Subjektive erfaringer er «per definisjon» beskyttet mot offentlig kritikk (Fraser 2003b: 205). Vi kan legge til at å overlate vurderingen av rettferdighetskrav til eksperter er problematisk delvis fordi det lett blir paternalistisk. En slik teori impliserer at teoretikere vet bedre enn folk selv hvorvidt de er urettferdig behandlet.

Hvis jeg derimot blir fortalt at det foregår systematisk sexisme på universitetet, så er dette en offentlig verifiserbar erfaring. Det er noe jeg har mulighet til å undersøke og bestride. Jeg kan for eksempel spørre flere personer om de er enige, eller tenke over om jeg har sett noen tilfeller av sexisme. Påstanden om at det er systematisk sexisme på universitetet er således en påstand som kan og bør avgjøres «dialogisk», gjennom at flere personer diskuterer hvorvidt denne erfaringen stemmer (Ibid). Det er derfor Fraser mener deltagelse på like vilkår er en mer demokratisk standard enn selvvirkeliggjøringsstandarden.

Denne kritikken treffer imidlertid ikke Honneth helt. Fraser synes igjen å overdrive det psykologiske aspektet i hans teori. Som sagt er det meningen i Honneths teori at individer skal avgjøre hva slags krav på anerkjennelse som er legitime i demokratisk debatt gjennom å diskutere betydningen av de tre prinsippene for anerkjennelse som utgjør kjernen i Honneths rettferdighetsteori (omsorg, likhet og bidrag). Disse prinsippene omhandler også sosiale relasjoner som det er meningen man skal debattere legitimiteten til. Mer konkret vil jeg si at prinsippene er abstrakte idealer, og at diskusjonen av dem dreier seg om hvorvidt de er realisert i *sosiale institusjoner*.

8.4 Den tredje fordelen med statusmodellen

Fraser kritiserer som nevnt selvvirkeliggjøringsmodellen og særlig Honneths teori for å implisere at alle har en rett til lik verdsettelse (del 3.4). En rett til lik verdsettelse gir ikke mening ifølge Fraser fordi verdsettelse er betinget; man verdsetter andre på bakgrunn av hva de har gjort eller hva slags egenskaper de har. Vi kan legge til at det er meningsløst å kreve at andre skal verdsette ens kultur eller handlinger fordi dette vil forutsette at de rent faktisk anser det som verdifullt. For man kan ikke kreve at andre finner ens egen kultur eller særtrekk verdifulle. Kulturer har en påstandskarakter. Man kan ikke kreve at andre skal regne det som riktig eller bra at eksempelvis fredag er en hviledag, at man bør avstå fra å spise svin osv. En får i tillegg problemet med å avgjøre hva som skal tjene som en standard for verdsettelse. Når det gjelder anerkjennelse av forskjellige særtrekk (det som gjør en forskjellig fra andre) trengs det visse overordnede verdier man kan referere til når man bekrefter partikulære trekk eller egenskaper som gode. Og en upartisk eller ukontroversiell standard er usannsynlig i ly av den moderne verdipluralismen (Iser 2013: punkt 2.3).

Det som først bør sies om dette argumentet er at Frasers syn på verdsettelse egentlig ikke er veldig forskjellig fra det Taylor og Honneth mener. De to er enige med Fraser i at hverken individer eller grupper kan kreve verdsettelse forstått som at andre synes deres partikulære trekk er verdifulle. Å kreve at andre skal finne ens egen kultur eller særegenhet verdifullt i seg selv gir rett og slett ikke mening. Det de er opptatt av er snarere at man ikke skal forhåndsdømmes (Honneth 2003a: 167-169) (Taylor 1994: 63-73). Det bør ikke være slik at om man tilhører gruppe x så er folk uinteressert i det du har å si fordi ingenting som kommer ut av gruppe x er verdt å høre. Dette er mer eller mindre det samme som Fraser selv mener når hun skriver individer har en rett til fravær av stigma («Disesteem») (Fraser 2003a: 99 fotnote 33). Mer spesifikt er både Honneth, Taylor og Fraser opptatt av at alle skal ha like *muligheter* for verdsettelse. Dette er en del av Frasers intersubjektive betingelsen for deltagelse på like vilkår (Fraser 2003a: 36).

Fraser kan her svare at uansett hva forkjemperne for identitetsmodellen mener, så tilsier likevel logikken i modellen at individer og/eller grupper har krav på lik positivt anerkjennelse av deres særegenhet. For det kan synes vanskelig å unngå konklusjonen om at alle har krav på lik verdsettelse hvis målet er et positivt selvforhold, ettersom verdsettelse trolig er nødvendig for dette. Hvis anerkjennelse forstås som det som er nødvendig for å oppnå et positivt selvforhold, og verdsettelse er nødvendig for å oppnå et positivt selvforhold, så kan man ikke unngå å konkludere med at individer har krav på lik verdsettelse. Og hvis det følger fra identitetsmodellen at alle har en rett til lik verdsettelse, så må den altså være uholdbar

ettersom konklusjonen – at man kan kreve lik verdsettelse – er uholdbar. Den tredje hovedfordelen med statusmodellen kan på denne måten leses som et slags moteksempel til selvvirkeliggjøringsmodellen.

Mitt svar på dette er at det ikke er en fullt så tett forbindelse mellom målet om selvvirkeliggjøring og måten krav på anerkjennelse skal rettferdiggjøre i Honneths teori. Som vi så tidligere i dette kapittelet, så skal ikke krav på anerkjennelse begrunnes gjennom å appellere til selvvirkeliggjøring. De som gjør krav på anerkjennelse må i stedet referere til et av de tre prinsippene for rettferdighet (omsorg, likhet og bidrag). Disse prinsippene etablerer de tre formene for gjensidig anerkjennelse individer i dag er avhengig av for selvvirkeliggjøring. Men deres anvendelse og tolkning skal bestemmes gjennom argumenter, ikke ut i fra hva som maksimerer selvvirkeliggjøring. Jeg vil her legge til at det rett og slett ikke gir mening å spørre hvilke krav hvis innfrielse i størst grad vil maksimere folks positive selvforhold (deres selvtillit, selvrespekt og selverdsettelse). Dette er fordi folks behov for anerkjennelse er delvis formet av gjeldende prinsipper for anerkjennelse, hvis tolkning nettopp må bestemmes gjennom argumenter (Honneth 2003a: 129-132). Jeg forstår dette slik at individenes forventninger til anerkjennelse påvirkes av de grunnene som fremføres.

9 Noen blindpunkter i Frasers argumentasjon

Jeg vil i denne delen drøfte skillet Fraser trekker mellom statusmodellen og selvvirkeliggjøringsmodellen. Hun forbinder statusmodellen med rettferdighet og objektive sosiale forhold, og selvvirkeliggjøringsmodellen med subjektive, psykiske forhold og det gode liv. Men finnes det ingen mellomposisjon? Skal vi forstå dette som to uttømmende og gjensidig utelukkende tilnærminger til anerkjennelse? Fraser nevner tre typer teorier når det gjelder anerkjennelse og kulturell rettferdighet; hennes egen statusmodell, selvvirkeliggjøringsmodellen og legalistiske statusmodeller. Legalistiske («legalistic») statusmodeller er deontologiske teorier som tar hensyn til betydningen av sosial status, men som reduserer anerkjennelse til et spørsmål om fordeling (Fraser 2003a: 27-37).

Et beslektet spørsmål er hvor psykologisk en teori om anerkjennelse må være før den ifølge Fraser ser på selvvirkeliggjøring som målet med rettferdighet. Det er en ting å si at Honneth og Taylor forstår underkjennelse som en hindring til selvvirkeliggjøring. Men mener Fraser at ethvert identitetsbasert argument for anerkjennelse impliserer en slags ide om selvvirkeliggjøring til forskjell fra en ide om rettferdighet? Eller at alle teorier som refererer

til psykologiske forhold er etiske teorier om selvvirkeliggjøring? Formuleringen av den andre hovedfordelen tyder på dette. For den går ut på at statusmodellen, ettersom den anser underkjennelse for å være en type sosial underordning, regner subjektiv smerte og skade for å være irrelevant (Fraser 2003a: 31-32). Det ser ut til å bety at teorier som ikke regner subjektiv lidelse for irrelevant er å regne som selvvirkeliggjøringsmodeller. I alle fall hvis skillet mellom statusmodellen og selvvirkeliggjøringsmodellen forstås som uttømmende.

Fraser ser i så fall ut til å måtte hevde at blant annet Will Kymlicka baserer seg på en hegeliansk ide om det gode liv forstått som selvvirkeliggjøring, ettersom han gir et identitetsbasert argument for anerkjennelse av kulturelle fellesskap (Kymlicka 1989: 173-177). Dette virker urimelig, og er neppe noe Kymlicka selv vil gå med på. Også Rawls, en filosof som definitivt ikke tar utgangspunkt i en ide selvvirkeliggjøring, har en begrenset subjektiv dimensjon i sin rettferdighetsteori. Han fremhever viktigheten av den sosiale basisen for selvrespekt. Dette er kanskje det viktigste primærgodet ifølge Rawls ettersom selvrespekt – det å anse sine mål som verdt å forfølge – er en betingelse for å ha en rasjonell livsplan (Rawls 1971: 440). Fraser påstår riktig nok ikke at Rawls eller Kymlicka bruker noen selvvirkeliggjøringsmodell. I diskusjonen om anerkjennelse handler om rettferdighet eller selvvirkeliggjøring antyder hun at å se på anerkjennelse som et spørsmål om rettferdighet er ensbetydende med det å se på det som et spørsmål om status. Og at å se på anerkjennelse ut i fra hva som er et godt liv er ensbetydende med å se på anerkjennelse som et spørsmål om selvvirkeliggjøring. Kymlicka og Rawls blir her omtalt som legalistiske statusmodeller. (Fraser 2003a: 27-30, 34-37, 100 fotnote 35). Det er likevel klart at i alle fall Kymlicka gjør bruk av et identitetsbasert argument, selv om han har en deontologisk teori slik Fraser ser det.

Jeg hevdet tidligere i teksten at Fraser har et poeng når hun påstår at teorier om selvvirkeliggjøring er kontroversielle, og at etiske teorier er problematiske i ly av dagens verdipluralisme. Jeg er likevel skeptisk til relevansen av dette i forhold til om det er berettiget å utelukke betraktninger om identitet overhodet. Sentrale spørsmål er her: Appellerer man nødvendigvis til selvvirkeliggjøring hvis man tar høyde for hvordan sosiale ordninger påvirker individenes selvforhold eller psyke? Er det virkelig umulig og på en eller annen måte å ta høyde for hvordan individene, på et aktørnivå, opplever deltagelse i samfunnets institusjoner uten å henfalle til betraktninger om hva som er et godt liv? Jeg vil hevde svaret på disse spørsmålene er nei, noe Kymlickas teori om multikulturalisme viser.

9.1 Kymlickas teori om multikulturalisme

Kymlicka sitt hovedargument for anerkjennelse av kulturelle fellesskap sin rett til politisk selvstyre er det han kaller «the cultural context argument» (Kymlicka 2016: 69-71). Dette argumentet er at individer har en autonomi-basert interesse i tilgang til sitt eget kulturelle samfunn. Det består av to deler, et frihetsargument og et identitetsbasert argument.

Frihetsargumentet er at tilgang til et kulturelt fellesskap er en betingelse for autonomi. Det identitetsbaserte argumentet er at vårt eget kulturelle samfunn er av sentral viktighet for vår identitet. Poenget med det sistnevnte argumentet er å vise at vi ikke har en autonomi-basert interesse i tilgang til et hvilket som helst kulturelt samfunn, men vårt eget (Ibid: 69-71).

Kymlicka forklarer sammenhengen mellom de to argumentene slik:

«In principle, either the minority's own culture or the dominant culture could satisfy people's autonomy-interest in culture, but considerations of identity provide powerful reasons for tying people's autonomy-interest to their own culture. Identity does not displace autonomy as a defence of cultural rights, but rather provides a basis for specifying which culture will provide the context of autonomy» (Siteret i Schutter 2016: 56).

Hovedideen i Kymlickas identitetsbaserte argument er at det kulturelle fellesskapet²¹ man vokser opp i spiller en sentral rolle i ens identitetsdannelse. Vår identitet er dels konstituert av dette fellesskapet. Dette gjør at tilgang til ens eget kulturelle fellesskap er sentral for vår følelse av aktørskap («sense of agency») og emosjonelle styrke. Og dette gjør i sin tur at det vil innebære store psykologiske kostnader å miste denne tilgangen (et tap av aktørskap og emosjonell styrke) (Kymlicka 1989: 173-177). Tilgang til vårt eget kulturelle fellesskap er så viktig for oss i Kymlickas teori at han hevder det aldri vil være rasjonelt å oppgi det. Det vil for eksempel aldri være rasjonelt for en urbefolkning å selge landområder som er sentrale for overlevelsen av deres samfunn uansett hva de ville fått for det (Ibid: 193). Det Kymlicka vil få frem med sitt identitetsbaserte argument er altså, slik jeg forstår han, at det innebærer store psykologiske kostnader å miste tilgangen til sitt eget kulturelle fellesskap. Han mener ikke dermed at assimilering er galt fordi det undergraver individenes selvforhold. Som det fremgår av sitatet overfor så appellerer ikke Kymlicka til en ide om selvvirkeliggjøring, men til autonomi. Poenget med identitetsargumentet er å vise relevansen av frihetsargumentet i forhold til hvorfor individer har en autonomi-basert interesse av tilgang til sitt *eget* kulturelle fellesskap. Det gale blir altså ikke lokalisert «... in individual or interpersonal psychology» slik som i selvvirkeliggjøringsmodellen, hvis det skal forstås dithen at underkjennelse (i siste instans) er galt fordi det hindrer selvvirkeliggjøring (Fraser 2003a: 31).

²¹ Kymlicka definerer kulturelle fellesskap mer eller mindre som nasjon.

Vi kan også forstå identitetsargumentet i forhold til Kymlickas ide om likhet: hva det vil si å behandle folk likt. Han slutter seg til en tolkning av likhet som er kjent som flaks-egalitarisme, og som går ut på at kostnader som ikke er et resultat av individenes valg bør kompenseres for. Denne ideen om likhet tilsier at kostnader som følger av ulikheter i folks tilgang til sine kulturelle fellesskap bør kompenseres for eller oppheves, ettersom ens tilgang til sitt kulturelle fellesskap er en uvalgt faktor (Kymlicka 1989: 186-194).

Identitetsargumentet fungerer her igjen som et viktighetsargument. Som Annamari Vitikainen påpeker så er poenget med identitetsargumentet å vise at det faktisk innebærer en kostnad å ha en svak eller manglende tilgang til sitt kulturelle fellesskap (Vitikainen 2015: 24-25). Det er det at minoriteter lider av kostnader de ikke er ansvarlige for som er urettferdig, ikke deres subjektive lidelse eller smerte som sådan.

Jeg vil på bakgrunn av dette hevde at det er mulig å gi identitetsbaserte argumenter for anerkjennelse uten å si at problemet med underkjennelse er at det hindrer selvvirkeliggjøring. At det å ta hensyn til subjektive lidelser forplikter en på selvvirkeliggjøringssynet, som Fraser antyder i den andre hovedfordelen, er rett og slett en uholdbar påstand. Kymlicka argumenterer for viktigheten av at folk har tilgang til sine egne kulturelle fellesskap gjennom å appellere til verdiene likhet og frihet. Og han begrunner ikke disse rettferdighetsprinsippene med en teori om selvvirkeliggjøring slik som vi så at Honneth gjør. Men subjektiv lidelse er likevel ikke irrelevant i Kymlickas teori. Ikke alle krav på anerkjennelse kan rettferdiggjøres uavhengig av om det foreligger psykologiske skader (som er den andre fordelen med statusmodellen), altså uavhengig av identitetsargumentet. Fraser overdriver altså skillet mellom rettferdighet og objektive, samfunnsmessige, forhold på den ene siden og subjektive forhold og det gode på den andre. De to utelukker ikke hverandre. For subjektive forhold (som tap av emosjonell styrke og følelse av aktørskap) har ikke nødvendigvis med det gode å gjøre. Det er ikke nødvendigvis noe som er irrelevant for en rettferdighetsteori.

9.2 Identitetsargumenter er ikke iboende problematiske

Som det forhåpentligvis har blitt tydelig representerer Kymlickas teori en mellomposisjon mellom Frasers statusmodell og selvvirkeliggjøringsmodellen når det gjelder betydningen betraktninger om identitet spiller i teorien. Fraser ser ut til å overse denne muligheten når hun drøfter forskjellige teorier om anerkjennelse. Dette, vil jeg påstå, er et vesentlig blindpunkt i Frasers argumentasjon. Resten av dette punktet vil gå med til å vise at teorier som Kymlickas ikke nødvendigvis har de samme svakhetene som selvvirkeliggjøringsmodellen. De rammes

ikke av Frasers argumenter mot Honneth og Taylor. Jeg vil i de neste delene argumentere for at Frasers teori også ville vært bedre om den gjorde bruk av eller åpnet for identitetsbaserte argumenter.

Jeg vil hevde at Kymlicka i sin teori om multikulturalisme har lyktes i å ta høyde for hvordan anerkjennelse påvirker individenes selvforhold uten å lide av svakhetene til selvvirkeliggjøringsmodellen. Kymlicka opererer ikke med en kontroversiell eller åpen teori om hva slags krav på anerkjennelse som er legitim. Det kan innvendes mot Kymlickas identitetsbaserte argument at ikke alle individer har en så sterk tilknytning til sitt kulturelle fellesskap som han hevder. Men etter mitt skjønn er det ikke kontroversielt å påstå at folk flest er sterkt knyttet til sitt kulturelle fellesskap, og at dette i det minste teller som en grunn for å sikre slike fellesskap. Kymlicka sitt identitetsbaserte argument forutsetter dermed ikke en kontroversiell teori om selvet eller identitetsdannelse. Jeg kan derfor ikke se hvorfor argumentet ikke i prinsippet kan aksepteres *som en grunn* av alle rimelige borgere. Et viktig poeng her er at man kan forstå hans identitetsargument uavhengig av frihets og likhetsargumentet.

Kymlicka er riktig nok bare en teoretiker. Men hvor kontroversielle er egentlig grunner som appellerer til identitet? Jonathan Quong tar i artikkelen «Are Identity Claims Bad for Deliberative Democracy?» opp hvorvidt identitetsbaserte argumenter («Identity claims») kan telle som «offentlige grunner». En offentlig grunn er enkelt sagt en grunn som i prinsippet kan aksepteres av alle demokratisk innstilte borgere, dvs. mer eller mindre en grunn som oppfyller det liberale legitimitetsprinsippet.²² Quong definerer identitetsbaserte argumenter som en hvilken som helst grunn som referer til skaden eller nytten et gitt politisk tiltak har for identiteten til et individ eller en gruppe som det prinsipielle normative hensynet (Quong 2002: 307-309). Han argumenterer for at identitetsbaserte argumenter kan telle som offentlige grunner ettersom vi alle forstår hva det vil si at noe er viktig for ens identitet. Alle forstår hva som menes med setningen «Dette er viktig for meg», der «dette» er den praksisen eller rettigheten det kreves anerkjennelse av. Folk forstår hva som menes når eksempelvis Sikh menn sier at det å bruke turban er viktig for dem. Quong påpeker videre at vi, fordi vi forstår hva som menes med at noe er viktig for en, også aksepterer identitetsbaserte argumenter som moralsk relevante hensyn. «... the appeal to identity does not rely on any values or reasons

²² Se punkt 3.1

that are not widely shared or are controversial» (Ibid: 313). Identitetsbaserte argumenter kan derfor telle som offentlige grunner i følge han. Dette i mine øyne et sterkt argument.

Identitetsbaserte argumenter er altså ikke iboende problematiske i forhold til å oppnå et rettferdighetskriterium som er generelt nok til i prinsippet å kunne aksepteres av alle rimelige borgere. Det kan i tillegg hevdes at slike argumenter er viktige når det gjelder å komme frem til normer og prinsipper som kan aksepteres av alle. Grunnen til dette er, som Quong formulerer det, at «Principles of justice ... should ideally be compatible with the pursuit of reasonable conceptions of the good. If they were not, they ... would fail to achieve what Rawls calls normative stability – securing the sincere allegiance of reasonable citizens» (Quong 2006: 65). Quong peker her på at man ikke kan forvente tilslutning til rettferdighetsprinsipper som ikke tillater alle demokratiske oppfatninger av det gode. Dette er relevant fordi, som jeg skal argumentere for i del 11, det er ikke alltid at man kan forsvare ordninger som tillater alle å forfølge sin (rimelige) oppfattelse av det gode uten å gjøre bruk av identitetsbaserte argumenter. Jeg vil derfor påstå at identitetsbaserte argumenter kan være nødvendige for å rettferdiggjøre normer og prinsipper som kan aksepteres av alle.

10 Zurns kritikk av statusmodellen sin samtidsdiagnose

Jeg vil her argumentere for at Frasers teori om anerkjenne ville gitt en bedre beskrivelse av samtidens kamper for anerkjennelse om den refererte til viktigheten av anerkjennelse for folks selvforståelse. Som forklart i kapittel et er statusmodellen ment som en rekonstruksjon (tolkning) av det folk legger i begrepet anerkjennelse. Modellen er en teoretisk forståelse av hva folk opponerer mot når de gjør krav på anerkjennelse, nemlig statusunderordning. Jeg skal i denne delen drøfte hvorvidt statusmodellen svarer til det folk flest mener med anerkjennelse med utgangspunkt i Zurn sitt argument om at det ikke er slik anerkjennelse blir forstått av folk flest, hverken intuitivt eller i diskursene om anerkjennelse.

Zurn baserer argumentasjonen sin på noen eksempler av statushierarkier han mener folk flest oppfatter som helt uproblematisk, og på såkalt frittsvevende holdninger han mener folk flest vil oppfatte som problematiske. Som eksempel på det førstnevnte nevner han en manager på mellomnivå i en bedrift. Hun er hindret fra deltagelse på like vilkår av institusjonaliserte kulturelle verdimønstre som hindrer managere fra å delta i beslutningsprosedyrene i bedriften.

Men vi vil intuitivt ikke kalle dette for et tilfelle av underkjennelse. Og det er heller ingen sosiale bevegelser som hevder at dette er urettferdig. Zurn hevder dette har sin forklaring i at hindringen for deltagelse på like vilkår her ikke på noen måte utgjør et angrep på hennes fundamentale identitet (Zurn 2008: 157). Det siste betyr at manageren ikke føler seg krenket av denne hindringen, siden det ikke er viktig for henne å kunne delta i beslutningsprosedyrene i bedriften. Men i følge Frasers teori, hevder Zurn, virker dette som et tilfelle av underkjennelse.

Som eksempel på problematiske frittsvevende holdninger, eller ikke-institusjonell underkjennelse, nevner Zurn en homofil mann som velger å forbli i skapet fordi hans selvfølelse blir underminert av stereotyper i masse-media. Vi skal tenke oss at han lever i en svært tolerant og progressiv by, og ikke på noen måte står i et institusjonalisert underordningsforhold. Dvs. vi skal tenke oss at han ikke på en systematisk måte er hindret fra å delta i det sosiale livet. Men det synes likevel som et tilfelle av underkjennelse. Det er i alle fall helt intuitivt for folk flest ifølge Zurn. Vi har altså her å gjøre med et tilfelle av underkjennelse som ikke består i en statusunderordning, noe Frasers begrepsapparat ikke fanger opp (Ibid).²³

Zurn påstår de overnevnte eksemplene viser at «... a theory of social justice oriented to the struggles and wishes of the age cannot avoid an account of the internal connection between individual identity formation and the intersubjective conditions of recognition that make it possible» (Ibid: 158). For hvis den ikke gjør bruk av en slik teori vil den på den ene siden over-diagnostisere alle former for statusunderordning som underkjennelse. Og på den andre siden vil den da heller ikke være i stand til å diagnostisere ikke-institusjonaliserte og identitetsbaserte skader som den underkjennelsen de synes å være (Ibid). Han mener med dette, så vidt jeg forstår, at krenkelse av identitet er et nødvendig kriterium på underkjennelse i den folkelige forståelsen av det konseptet. Det vil si at man ikke kan forstå noe som underkjennelse uten referanse til hvordan det påvirker selvforholdet. Om det også er et tilstrekkelig kriterium sier han ingenting om.

Zurn har trolig rett i at eksemplene hans viser det finnes statushierarkier som blir ansett som uproblematiske, og frittsvevende angrep på identitet som blir regnet som alvorlige. Hva dette

²³ Jeg argumenterte i del 7 for at usystematisk og overfladisk stigma ikke kan utgjøre noen hindring til deltagelse på like vilkår. Men det betyr ikke at det ikke kan oppleves som sårende, om ikke så mye at det gjør det rimelig å vegre seg for å delta.

forteller oss om den folkelige forståelsen av anerkjennelsen er imidlertid en annen sak. Etter mitt skjønn beviser ikke disse eksemplene at alle eller bare krenkelse av identitet teller som underkjennelse for folk flest. Zurn påstår riktig nok ikke at alle krenkelser av identitet blir regnet som underkjennelse, men det er verd å forklare hvorfor dette ikke er slik. Grunnen til at en subjektiv opplevelse av å være krenket ikke utgjør et tilstrekkelig kriterium er fordi eksempelvis rasister i så fall kan ha rett til å være rasister, siden selvfølelsen deres gjerne avhenger av å være rasister. Og ingen vil gå med på dette. Det er ikke slik man forstår (berettiget) anerkjennelse. Fraser har altså sitt på det tørre her.

Jeg vil også hevde at skade på identitet eller selvforhold ikke er et nødvendig kriterium på underkjennelse i den folkelige forståelsen. Tenk på falsk bevissthet. Falsk bevissthet, i sin mest generelle betydning, er feilaktige forestillinger om en selv eller verden. Dette kan inkludere falske forestillinger om ens egen verdi i forhold til andre. Vi kan her tenke på fornøyde slaver som mener de har en slavenatur. Personer som lider av falsk bevissthet kan derfor mene de får den anerkjennelsen de har krav på selv om det er åpenbart for andre at det ikke er tilfelle. Skade på identitet, forstått som en subjektiv opplevelse av å være krenket (som Zurn ser ut til å ha i tankene), kan derfor ikke være vesentlig når det gjelder å kategorisere noe som underkjennelse. Fraser ser følgelig ikke ut til å være i utakt med folkemeningen når hun hevder at krav på anerkjennelse ikke må appellere til psykologiske skader, eller en subjektiv følelse av å være krenket, for å kunne regnes som berettigede (Fraser 2003a: 32).

Jeg ser altså ikke at å definere underkjennelse som krenkelse av identitet nødvendigvis er mer i takt med folks meninger enn å definere det som statusunderordning. På den andre siden viser Zurn sine eksempler at heller ikke statusunderordning er et tilstrekkelig eller nødvendig kriterium på underkjennelse slik som folk forstår det. Eksempelet med manageren viser at statusunderordning ikke er tilstrekkelig. Zurn har trolig rett i at det er helt ukontroversielt at managere har en underordnet status i bedrifter. Eksempelet med den homofile mannen viser at statusunderordning heller ikke er et nødvendig kriterium. Folk flest vil nok si at dette, og lignende tilfeller, er eksempler på underkjennelse. Zurn påpeker i tillegg at sosiale bevegelser ikke bare gjør krav på statuslikhet. De kjemper også for å forandre samfunnets «etiske forståelse av sine praksiser» (Zurn 2008: 155). Det vil si at de ikke bare mener at de har et rettmessig krav på anerkjennelse: de insisterer også på at det de krever anerkjennelse av er et etisk verdifullt. Statusmodellen matcher således ikke helt det folk legger i anerkjennelse, eller det de kjemper for. Det er rimelig å hevde at krenkelse av identitet er minst like sentralt i måten folk flest forstår anerkjennelse på, som statusunderordning.

Dette er viktig fordi kritisk teori ikke definerer urettferdig helt uavhengig av det folk mener. Som jeg har vært inne på tidligere, så vil Fraser «skille klinten fra hveten» i sin rekonstruksjon av de folkelige rettferdighetsoppfatningene (Fraser 2008e: 330). Hun tar bare utgangspunkt i de folkelige oppfatningene om rettferdighet som er mer eller mindre filosofisk plausible. Enkelt sagt så vil Fraser ikke bare spille på lag med de nye sosiale bevegelsene, men også gi en kritisk moralfilosofisk og samfunnsteoretisk vurdering av deres krav og selvforståelse. Men vi kan si at det likevel er problematisk at hennes rekonstruksjon ikke helt fanger inn det folk mener. Zurn argumenterer for at det muligens er en betydelig konflikt mellom det å redegjøre nøyaktig for tidens kamper, og å gi en teoretisk berettiget evalueringstandard for å mekle mellom disse kampene. Det er muligens et iboende og uløselig problem i kritisk teori (Zurn 2008: 142-144, 163). Det vil si at det er en spenning mellom det å la seg lede av de sosiale bevegelsene, og det å innta en kritisk innstilling til dem. En annen måte å si det på er at det er en spenning mellom filosofi og demokrati.

Zurn sitt hovedpoeng med å vise at statusmodellen ikke helt svarer til det folk legger i begrepet, er å illustrere den overnevnte spenningen. Han påpeker at man alltid kan utvide statusbegrepet slik at det også omfatter mer episodisk kommunikasjon og handling²⁴ som folk anser som problematisk, men spørsmålet blir da hvor mye teorien da må svare til det folk mener (Zurn 2008: 162). For hvis man regner alt det folk mener er problematisk som statusunderordning, så får man ikke lenger et teoretisk godt kriterium for å skille berettigede krav fra uberettigede. Slik jeg forstår det spør Zurn hvordan kritisk teori egentlig skal slå en balanse mellom hensynet til demokrati og teori. Det er viktig å være oppmerksom på at Zurn ikke med dette mener Frasers status-forståelse av underkjennelse er uberettiget. Poenget hans synes heller å være at Fraser sin teori om anerkjennelse hviler på en viss prioritering mellom filosofiske og demokratiske hensyn, en prioritering som altså virker vilkårlig eller i det minste utematisert hos Fraser.

Fraser vil muligens svare at det er hennes tolkning av anerkjennelse som i størst grad bringer moralfilosofi, samfunnsteori og de folkelige rettferdighetsoppfatningene i refleksiv likevekt (se Fraser 2003b: 205-207). Det er i forståelsen av anerkjennelse som et spørsmål om status at dette i størst grad kommer til sin rett, eller passer sammen i størst grad. Zurn har rett i at det

²⁴ Zurn ser ut til 1) å forbinde krenkelse av identitet med frittsvevende holdninger, og 2) å hevde at en teori som tar hensyn til folks selvforståelse derfor må være mer fokusert på episodisk handling og kommunikasjon enn det Fraser er. Men, som vil skal se i neste del, er det ikke det jeg påstår.

må skje en avveining mellom hensynet til demokrati og filosofi, men det er etter mitt skjønn uklart om ikke denne avgrensningen kan begrunnes slik Zurn antyder (Zurn 2008: 163).

Det er dessuten ikke så enkelt som at Fraser ofrer noe demokrati til fordel for filosofi når hun begrenser den type grunner som kan rettferdiggjøre krav på rettferdighet til slike som refererer til deltagelse på like vilkår. Det at krav på anerkjennelse må begrunnes i henhold til deltagelse på like vilkår er ikke bare en teoretisk motivert begrensning av folks legitime meninger. Mye av poenget, om ikke hovedpoenget, med å begrense de grunnene individer kan referere til i diskusjoner om rettferdighet er nettopp å gjøre det lettere å oppnå enighet slik at man finner løsninger som i prinsippet er akseptable for alle. Det handler om å oppnå en rettferdig demokratisk prosedyre. Jeg vil derfor at hevde koblingen til Zurn mellom «demokrati» (Ibid: 163) og det å gi en «... accurate and perspicuous account of the struggles and wishes of the age» er litt unyansert (Ibid: 155).

Zurn har likevel et viktig poeng. Det virker klart at Frasers teori ville vært mer i takt med hva folk legger i anerkjennelse hvis den tok hensyn til subjektive erfaringer av deltagelse. Som vi så i del 9 behøver ikke dette gå på bekostning av noen av hovedfordelene med statusmodellen. En teori som tar hensyn til subjektive opplevelser, men ikke bygger på en ide om selvvirkeliggjøring, kan altså ha de samme fordelene som statusmodellen har og i tillegg gi en bedre beskrivelse av samtidens kamper for anerkjennelse.

11 Hvorfor Fraser trenger et identitetsbasert argument

Jeg vil her argumentere for at hvordan deltagerne opplever deltagelse i samfunnet bør anses som relevant i forhold til å vurdere hva som bør telle som en statusunderordning. Med det mener jeg at underkjennelse bør forstås som en institusjonell hindring til deltagelse på like vilkår, men at individenes identitet – hva de anser som en del av den de er – er viktig når det gjelder å identifisere slike hindringer. Det «prinsipielle fokuset» til deltagelse på like vilkår, som Fraser formulerer det, bør altså ikke være begrenset til sosiale institusjoner hvis det betyr at alle subjektive forhold regnes som irrelevante (Fraser 2008e: 338-339). Jeg har alt argumentert for at Frasers teori vil gi en bedre beskrivelse av samtidens kamper for anerkjennelse hvis hun tenker inn identitet som en relevant faktor i forhold til å identifisere underkjennelse. Jeg vil her hevde det i tillegg har en filosofisk fordel. Det vil nemlig gjøre at hun får et sterkere forsvar for at visse tilfeller hun regner som statusunderordning faktisk er eksempler på underkjennelse. Dette er fordi det er vanskelig å se hvordan statusmodellen kan

rettfærdiggjøre visse unntaksrettigheter («Exemption rights»), som Fraser mener kan være berettigede, uten å gjøre bruk av identitetsbaserte argumenter. For eksempel Sikh menn sin rett til å være unntatt fra påbudet om at ridende politimenn i Canada («mounties») må bruke hjelm, som Fraser mener er berettiget, synes vanskelig å forsvare uten å referere til betydningen det å bruke turban har for dem (Fraser 2008b: 86).

11.1 Diskusjon av Frasers forsvar for unntaksrettigheter

For å forstå det overnevnte argumentet er det nødvendig å se nærmere på hvordan Fraser forsvarer anerkjennelse av forskjeller.²⁵ Hun argumenterer for at rettfærdighet kan kreve anerkjennelse av forskjeller ved å hevde at «forskjellsblinde» («difference-disregarding») normer «tilknyttet situasjonen» (interessene og identiteten) til majoriteten kan hindre minoriteter fra å kunne delta på like vilkår (Ibid). Som eksempel på en slik norm nevner hun mangel på fødselspermisjon i enkelte yrker. Dette er noe som uttrykker interessene til majoriteten i arbeidslivet, nemlig menn. Et annet eksempel er hjelmpåbudet for ridende politimenn i Canada, noe som effektivt lukker denne stillingen for Sikh menn ifølge Fraser siden de er pålagt å bruke turban hele tiden av religiøse grunner (Ibid). Dette er noe som reflekterer situasjonen til majoriteten, som ikke er Sikh menn. Det bør legges til at en rett til å bruke turban ikke bare er relevant i forhold til de Sikhene som vil bli ridende politimenn, men også for de som vil bli bygningsarbeidere, kjøre motorsykkel osv. Jeg vil i det videre anta at Fraser også vil forsvare Sikh menn sin rett til å bruke turban på byggeplasser, eller i det minste at en slik rett kan argumenteres for ut i fra deltagelse på like vilkår.

Fraser skriver at urettferdigheten i disse tilfellene ikke består i mangel på respekt for vår felles menneskelighet, men snarere i å feile i å ta høyde for gruppeforskjeller. Den kan derfor ikke oppheves gjennom å vektlegge vår felles menneskelighet, dvs. gjennom å jobbe for å få Sikh menn og kvinner anerkjent som fullverdige mennesker (Ibid). Løsningen på denne type hindring til deltagelse på like vilkår er og av-institusjonalisere de forskjellsblinde normer, og å erstatte dem med «difference-accommodating» normer (Ibid: 87). Det sistnevnte er normer som formidler mer enn at alle er mennesker: « [They] must convey more than that women and Sikhs, too, bleed when pricked» (Ibid). De må formidle, for eksempel, at kvinner har en legitim plass i arbeidslivet. Og at det å være en ridende politimann ikke ekskluderer det å være Sikh (Ibid).

²⁵ Jeg har så vidt vært inne på dette i kapittel et og i diskusjonen av Djuve.

Jeg vil påstå at den overnevnte forklaringen på hvordan forskjellsblinde normer kan hindre deltagelse på like vilkår bare er delvis overbevisende. Fraser har rett i at enkelte grupper har spesielle interesser eller behov, og at dette kan gjøre det legitimt med gruppedifferensiert behandling i henhold til deltagelse på like vilkår. Fødselspermisjon for mødre (og foreldre generelt kan vi legge til) er et godt eksempel. Jeg er likevel usikker på hvorfor Fraser regner den religiøse plikten eller ønsket om å bruke turban som et spesielt behov eller interesse. Hva vil hun svare til de som påstår at ønsket om å bruke turban ganske enkelt er en slags dyr smak slik som ønsket om å drikke dyr vin? (Barry 2001: 34-35). Hvorfor har ikke Sikh menn en reell frihet til å delta i samfunnet? Kan de ikke bare la være å bruke turban? Etter mitt skjønn er det vanskelig å forsvare seg mot denne innvendingen uten å referere til det faktum at å bruke turban er en sentral del av identiteten til Sikh menn, og ikke bare en hvilken som helst preferanse. Jeg gjør oppmerksom på at det ikke her handler om hvorvidt retten Sikh menn har til å være unntatt fra å bruke hjelm kan sies å være tillat, men om hvordan Fraser kan argumentere for at denne retten er moralsk *påkrevd*.

Det kan her innvendes at regelen om at bygningsarbeidere må bruke hjelm har asymmetriske konsekvenser. Den påvirker Sikh menn mer enn andre. Men, som Brian Barry påpeker, så er det slik at alle lover og regler påvirker noen mer enn andre. Loven mot promillekjøring påvirker for eksempel de som har lyst til å kjøre i beruset tilstand mer enn de som ikke har det (Ibid: 33-34). Det at regelen om at alle bygningsarbeidere må bruke hjelm påvirker Sikher mer enn andre kan derfor ikke i seg selv utgjøre et motargument mot den. Det kan i sin tur innvendes mot dette at regelen om at bygningsarbeidere må bruke hjelm medfører en moralsk relevant byrde for de Sikher som vil bli ridende politimenn, bygningsarbeidere o.l. Preferansen for å kjøre i beruset tilstand er derimot ikke legitim, og teller derfor ikke som et motargument mot loven mot fyllekjøring. Men da blir spørsmålet igjen hvorfor ikke å kunne bruke turban teller som en moralsk relevant byrde. Hvorfor er preferansen Sikh menn har til å bruke turban moralsk relevant, og hvordan kan den ut-veie hensynet til sikkerhet?

La oss se nærmere på Frasers intersubjektive betingelse for rettferdighet: «... that institutionalized patterns of cultural value express equal respect for all participants and ensure equal opportunity for achieving social esteem» (Fraser 2003a: 36). Denne betingelsen kan tolkes dithen at ikke noen levesett bør bli favorisert av samfunnets institusjoner. Men hva betyr dette? Fraser skriver blant annet at hvis ikke dekonstruksjon er anvendelig, så bør vi «... eliminate institutionalized preferences for majority practices ... » (Ibid: 81). Hun omtaler også ordninger som favoriserer majoritetskulturen for «majority communitarianism» (Ibid:

41). Et eksempel Fraser gir på dette er forbudet mot bruk av hijab i skoler i Frankrike. Dette er et tilfelle av urettferdig majoritetskommunitarisme (og dermed statusunderordning) fordi det er lov for studentene å bruke kristne kors (Ibid). Ideen synes å være at alle skal ha lik rett til å uttrykke sin kultur. Fraser ser her også ut til å mene at staten, hvis den skal gi støtte til enkelte levesett, bør gi støtte til alle (Ibid: 40-41). Jeg forstår henne slik at hvis staten for eksempel gir finansiell støtte til kristne skoler, så bør den også gi finansiell støtte til muslimske skoler for å unngå å favorisere det kristne levesettet. Vi finner altså en vag ide om hva det betyr at institusjoner uttrykker lik respekt for alle deltagerne i Frasers tekster. Kan vi med utgangspunkt i denne ideen argumentere for at Sikh menn har en rett til å bruke turban på byggeplasser, i politiet osv.?

Jeg vil hevde at det er problematisk å si at Sikh menn bør være unntatt fra å bruke hjelm *bare* fordi samfunnets institusjoner ellers ikke respekterer deres levesett like mye som majoritetens. Problemet er at ikke alle mulige preferanser og forskjeller i levesett bør kunne tjene som grunnlag for å kreve særrettigheter. Grunnen til dette er at lover og regler gjerne er som de er av gode grunner. Det finnes gode argumenter for å påby hjelm på byggeplasser, og å sørge for at alle politimenn har lik uniform. Det er en ting å tillate unntak for noen grupper på grunn av deres *spesielle* interesser (som interesser tilknyttet identitet). Det er noe annet å åpne for å tillate unntak for enhver gruppe som ikke har lyst til å følge loven. Vi kan her tenke på subkulturer som hipp-hoppere, punkere, bikere o.l. Mange av disse har trolig også en interesse av å være unntatt fra diverse lover og regler som regulerer antrekk og lignende. Men, som Barry påpeker, så er hele poenget med lover å beskytte noen interesser på bekostning av andre (Barry 2001: 34). Hvis man godtar at hjelmpåbudet beskytter viktige interesser, så kan man ikke godta at det er legitimt (langt mindre påkrevd) å tillate unntak på bakgrunn av enhver mulig interesse.

Problemet til Fraser er at hun a) ikke vil si at det å bruke turban er en viktig del av Sikh menns identitet, men b) vil si at de har krav på å være unntatt fra påbudet om å bruke hjelm. Jeg ser ikke hvordan hun da kan unngå å hevde at det er legitimt for enhver gruppe å kreve unntaksrettigheter uansett hvor viktig eller uviktig det er for deres identitet.²⁶ Min påstand er at den intersubjektive betingelsen ikke bør kunne tolkes på en så omfattende måte. Det synes nødvendig å spesifisere hvilke trekk og praksiser det er viktig at samfunnet uttrykker lik respekt for. Mer konkret virker det opplagt at jo viktigere en gitt praksis er for en gitt gruppe,

²⁶ Jeg forutsetter i denne diskusjonen at innfrielsen av kravene på unntaksrettigheter ikke vil skape eller forverre en annen underordning.

jo bedre *grunn* har vi for å respektere den. Dette er et poeng Quong kommer med i forbindelse med sin egen teori (se neste del) (Quong 2006:61). Men etter mitt skjønn er det noe som holder for alle teorier som vil forsvare unntaksrettigheter på grunnlag av forskjeller i levesett.

Fraser trenger altså et identitetsbasert argument, men kan et slikt argument innlemmes i teorien hennes? Utfordringen er å forklare hvordan det gir mening å ta hensyn til identitet hvis urettferdigheten skal forstås som en hindring til *deltagelse*. Det gir kanskje mening å si at Sikh menn lider av en uvalgt psykologisk kostnad, for eksempel, men gir det mening å si at de er hindret fra å delta på like vilkår? Jeg vil i det videre forsøke å gjøre eksplisitt et forslag til hvordan teorien hennes kan ta hensyn til identitet som Fraser selv antyder. Min påstand er at det ikke er klart om denne løsningen fungerer rent begrepsmessig.

Fraser antyder et mulig svar når hun skriver at forskjellsvennlige («Difference-accommodating») normer må formidle at det å være mountie ikke *ekskluderer* det å være Sikh (Fraser 2008b: 87). Ideen synes å være at det er viktig for folk å kunne *kombinere* det å være Sikh og ridende politimann. Vi finner en mer utviklet versjon av denne tanken i Quongs teori om rimelig sjanselighet («fair equality of opportunity»), som gjør bruk av et identitetsbasert argument. Jeg skal derfor gi en grov redegjørelse av denne før jeg tar for meg hvorvidt teorien til Fraser kan gjøre bruk av et identitetsbasert argument på samme måte.

11.2 Rimelig sjanselighet og unntaksrettigheter

Quongs teori går ut på alle individer skal ha samme mulighet til å kunne kombinere viktige muligheter. Med samme mulighet mener han at «... people with similar abilities and ambitions have the same chance of success» (Quong 2006: 58). Det dreier seg altså om reelle muligheter. Quong forsvare en tolkning av rimelig sjanselighet som ikke bare fokuserer på sjanselighet når det gjelder enkelt-muligheter, men også på mulighetssett. Det han mener er at individer ikke bare bør ha lik sjanse til å få en gitt jobb, praktisere en gitt religion osv., men også ha lik sjanse til å kombinere viktige muligheter. «In order to realize fair equality of opportunity between citizens, we ... should ensure that their *total sets of basic or primary opportunities* are roughly equal» (Quong 2006: 66 kursiv i originalteksten). Quong hevder på bakgrunnen av denne teorien at unntaksrettigheter er moralsk påkrevd når «... *the effect of the law or rule is such that it denies a minority of citizens the same opportunity as enjoyed by the majority to combine their (reasonable) cultural or religious pursuits with basic civic*

opportunities like employment and education» (Ibid: 62 kursiv i originalteksten).²⁷ Et eksempel han gir på dette er en jøde som vil bli politimann, men som ikke vil jobbe på lørdager (som politifolk må) siden det er en jødisk helligdag (Ibid: 64). Denne personen er nektet rimelig sjanselighet ifølge Quong fordi han ikke har samme mulighet som majoriteten (som ikke er jøder) til å kombinere utøvelsen av sin religion med sitt foretrukne yrke.

Hva er så identitetsargumentet i denne teorien? Quong poengterer at vi må vite hvor viktig den praksisen er for den aktuelle gruppen. Dette er nødvendig for å kunne avgjøre om praksisen det kreves anerkjennelse av virkelig er en sentral del av deres religion eller kultur. Kan viktigheten av den ut-veie den interessen loven er ment å beskytte? Quong skriver om identitetsargumentet at «... this does not entail any normative evaluation of the culture itself, only a sociological or anthropological evaluation about the centrality of the practice to the cultural or religious doctrine. Other things being equal, the more central the practice is, the stronger the claim for exemption becomes» (Ibid: 61). Det er viktig å være oppmerksom på at argumentet ikke er at minoriteter som er nektet rimelig sjanselighet lider av psykologiske skader, eller føler seg krenket og såret. Dette kan stemme, men argumentet beror ikke på det. Argumentet er heller ikke at minoriteter ikke har muligheten til å se bort fra sine religiøse og kulturelle forpliktelser. Som Quong sier det: «... I only claim that the opportunity to pursue these social activities can be seen as valuable from the perspective of any reasonable and rational person, regardless of whether and how they themselves choose to make use of the opportunity» (Ibid: 68). Quong vil i likhet med Fraser unngå kontroversielle påstander om selvet. Dette er viktig fordi det ellers er vanskelig å se hvordan hans tilnærming kan være forenelig med Frasers.

11.3 Frasers kapabilitetstilnærming og unntaksrettigheter

Krever deltagelse på like vilkår at alle skal kunne kombinere viktige muligheter som forfølgelsen av sin religion og sitt foretrukne yrke? Fraser skrev i 2007 at hennes teori hører inn under hører inn under kapabilitetstilnærmingen (Fraser 2007: 319). En kapabilitet er grovt sagt en reell mulighet. Som vi så i kapittel et så betyr deltagelse på like vilkår nettopp at alle skal ha «... the *real freedom* to participate on a par with others in social life» (Fraser 2003b: 231 min kursiv). Frasers teori ligner altså på Quongs ide om rimelig sjanselighet siden begge

²⁷ Han oppgir flere betingelser, men disse har primært med hvorvidt unntaket vil føre til en annen urettferdighet. Jeg forutsetter som sagt at unntakene ikke vil skape eller forverre en annen underordning.

handler om reelle muligheter. Det er derfor verdt å se om Fraser kan inkorporere hensyn til identitet på samme måte som Quong gjør. La oss se nærmere på hva Fraser skriver om sin kapabilitetstilnærming:

«... it assesses social arrangements in terms of the degree to which they assure people the capability to participate fully, as peers, in social life my variant is comparative, as it focuses on the *relative* capabilities for participation of different agents ... For another, my approach focuses chiefly on capabilities for social *interaction*, rather than on capabilities for individual ‘functionings’ ...» (Fraser 2007: 319 kursiv i originalteksten).

Det er nærliggende å føye til at alle individer bør ha det samme settet av grunnleggende kapabiliteter for samhandling på samme måte som de bør ha det samme settet grunnleggende muligheter i Quongs teori. I mine øyne er det et grep som er fullt forenelig med Frasers teori, og som ikke krever noen revidering av de andre elementene. Kanskje vi da i tillegg kan påstå at Sikh menn mangler et sett kapabiliteter for samhandling som majoriteten har fordi det å bruke turban er en viktig del av deres identitet. Jeg er imidlertid til skeptisk til om det gir mening å argumentere for det siste. Etter mitt skjønn blir det å strekke konseptene «deltagelse» og «samhandling» for langt. Jeg sliter med å se forbindelsen mellom turban-bruk og det å delta i samfunnet. For det å bruke turban er vel ikke en måte å samhandle med andre på. Det synes snarere å ha med «individual functionings'», som jeg forstår som individuelle aktiviteter og måter å være på. Og Fraser avviser jo nettopp at hun fokuserer på dette. Kanskje det er mulig å argumentere for visse kulturelle unntaksrettigheter når det er nødvendig for at den aktuelle minoriteten skal kunne delta på flere sosiale områder samtidig. Vi kan, for eksempel, muligens forsvare en unntaksrett for jøder fra å jobbe på lørdager i yrker med helgearbeid, hvis det er nødvendig for at de skal kunne *delta* i religiøse aktiviteter. Men jeg ser ikke hvordan Fraser kan argumentere for at Sikh menn har en rett til å bruke turban på byggeplasser, i politiet osv.

Som jeg har prøvd å vise er det ikke klart om et identitetsargument kan inkluderes i teorien til Fraser uten å endre selve grunnprinsippet om *deltagelse* på like vilkår. Man kan kanskje si at det å bruke turban er så viktig for Sikher at de ikke har reell mulighet (kapabilitet) til å la være, og dermed ikke samme kapabilitet til å delta på arbeidsmarkedet hvis det ikke er forenelig med å bruke turban. Jeg vil her si meg enig med Quong i at vi blir nødt til å forutsette en kontroversiell teori om selvet hvis vi skal innta et standpunkt når det gjelder dette (Quong 2006: 62-63). Det er kontroversielt å påstå at folk ikke har en reell mulighet til å

avstå fra sine kulturelle eller religiøse forpliktelser. Denne løsningen vil derfor stride mot Frasers krav om at en teori må være ukontroversiell. Fraser mener dessuten at kultur er noe man kan velge (Fraser 2003a: 81-82). Det er i det hele tatt vanskelig å se hvordan et identitetsargument kan innlemmes i Frasers teori, og samtidig kunne brukes til å forsvare Sikh mennenes unntaksrett, uten å foreta fundamentale forandringer i hennes rammeverk. Når det er sagt har jeg ikke utforsket alle muligheter, men først og fremst den som synes mest nærliggende i forhold til Frasers egne formuleringer. Jeg er skeptisk til om Frasers teori kan ta hensyn til identitet, men anser det likevel som et uavklart spørsmål.

12 Avslutning

Jeg har i denne oppgaven drøftet Frasers teori om anerkjennelse: statusmodellen. Fraser definerer og forsvarer denne teorien i hovedsak gjennom å kontrastere den med en tilnærming hun kaller «selvvirkeliggjøringsmodellen». Jeg har ikke gitt en utfyllende drøftelse av disse teoriene, men begrenset meg til 1) å hevde at statusmodellen har noen vesentlige fordeler sammenlignet med teorier som tar utgangspunkt i en omfattende ide om identitetsdannelse. Statusmodellen er mindre kontroversiell enn selvvirkeliggjøringsmodellen, og har derfor større sjanse for å bli akseptert av alle. Den synes også bedre å la seg integrere med økonomiske problemstillinger. Jeg har hevdet 2) at Fraser misforstår selvvirkeliggjøringsmodellen, og at store deler av hennes kritikk mot den er uberettiget. Det dreier seg særlig om hennes påstand om at denne modellen er for «psykologisk» og reduserer spørsmål om rettferdighet til spørsmål om psykologiske forhold. Jeg har 3) argumentert for at det medfører visse svakheter ikke å si noe som helst om identitet, og at Frasers teori derfor ville vært bedre om den gjorde bruk av et identitetsbasert argument. Det er imidlertid vanskelig å se hvordan et slikt argument skal kunne innlemmes i teorien hennes. Det er nærmere bestemt vanskelig å få et slikt argument til å passe med Frasers begrep om deltagelse.

Litteraturliste

Armstrong, Chris og Thompson, Simon (2009): «Parity of Participation and the Politics of Status». *European Journal of Political Theory* 8(1):109-122. DOI: <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1474885108096963>

Barry, Brian (2001): *Culture and Equality*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.

De Schutter, Helder (2016): «The Liberal Linguistic turn: Kymlicka's Freedom account Revisited». *Dve Domovini – Two Homelands* 44(2):51-65. http://twohomelands.zrc-sazu.si/uploads/articles/1475070048_De%20Schutter_DD_TH_44.pdf [Lesedato: 30.11 2016]

Djuve, Anne Britt (2015): «Multikulturalisme på norsk: Er anerkjennelse til hinder for utjevning?». *Agora: JOURNAL for METAFYSISK SPEKULASJON* 33(2-3):85-110.

Fjørtoft, Kjærsti (2009): «Nancy Frasers kritikk av Axel Honneths anerkjennelsesteori». *Agora: JOURNAL for METAFYSISK SPEKULASJON* 27(4): 61-78.

Fjørtoft, Kjærsti (2015): «Rettferdighet som deltakelse på like vilkår». *Agora: JOURNAL for METAFYSISK SPEKULASJON* 33(2-3):22-40.

Fraser, Nancy (2001): «Recognition without Ethics?». *Theory, culture & Society* 18(2-3): 21-42. DOI: <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/02632760122051760>

Fraser, Nancy og Honneth, Axel (2003): «Introduction: Redistribution or Recognition?». I: Nancy Fraser og Axel Honneth: *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. London/New York: Verso.

Fraser, Nancy (2003a): «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation». I: Nancy Fraser og Axel Honneth: *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. London/New York: Verso.

Fraser, Nancy (2003b): «Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth». I: Nancy Fraser og Axel Honneth: *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. London /New York: Verso.

Fraser, Nancy (2007): «Identity, Exclusion, and Critique: A Response to Four Critics». *European Journal of Political Theory* 6(3):305-338. DOI: <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1474885107077319>

Fraser, Nancy (2008a): «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age». I: Kevin Olson (red.): *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*. London/New York: Verso.

Fraser, Nancy (2008b): «Why Overcoming Prejudice Is Not Enough: A Rejoinder to Richard Rorty». I: Kevin Olson (red.): *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*. London/New York: Verso.

Fraser, Nancy (2008c): «Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics». I: Kevin Olson (red.): *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*. London/New York: Verso.

Fraser, Nancy (2008d): «Reframing Justice in a Globalizing World». I: Kevin Olson (red.): *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*. London/New York: Verso.

Fraser, Nancy (2008e): «Prioritizing Justice as Participatory Parity: A reply to Kompridis and Forst». I: Kevin Olson (red.): *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*. London/New York: Verso.

Fraser, Nancy (2009): *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York/Chichester West Sussex: Columbia University Press.

Fraser, Nancy (2015a): «Feminisme, kapitalisme og historiens list». *Agora: JOURNAL for METAFYSISK SPEKULASJON* 33(2-3):110-133.

Fraser, Nancy (2015b): «Hva er kritisk ved kritisk teori?». *Agora: JOURNAL for METAFYSISK SPEKULASJON* 33(2-3):163-202.

Hartley, Christie og Watson, Lori (2009): «Feminism, Religion, and Shared Reasons: A Defense of Exclusive Public Reason». *Law and Philosophy* 28(5):493-536.
<http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10982-009-9044-3> [Lesedato: 08.10 2015]

Helseth, Hannah (2015): «Nancy Fraser og norsk flerkulturell feministisk debatt». *Agora: JOURNAL for METAFYSISK SPEKULASJON* 33(2-3): 62-85.

Heyes, Cressida (2016): «Identity Politics». Sommer 2016 utg. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/identity-politics/> [Lesedato: 03.08 2016]

Honneth, Axel (2003a): «Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser». I: Nancy Fraser og Axel Honneth: *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. London/New York: Verso.

Honneth, Axel (2003b): «The Point Recognition: A Rejoinder to the Rejoinder». I: Nancy Fraser og Axel Honneth: *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. London/New York: Verso.

Honneth, Axel (2008): *Kamp om anerkjennelse: om de sosiale konfliktenes moralske grammatikk*. Oslo: Pax forlag A/S.

Iser, Mattias (2013): «Recognition». Høst 2013 utg. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/recognition/> [lesedato 12.11. 2015]

Jakobsen, Jonas (2015): «Contextualizing Religious Pain: Saba Mahmood, Axel Honneth, and the Danish Cartoons». I: Odin Lysaker og Jonas Jakobsen (red.): *Recognition and freedom: Axel Honneth's political thought*. Leiden/Boston: Brill.

Kompridis, Nikolas (2008): «Struggling over the Meaning of Recognition». I: Kevin Olson (red.): *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser debates her critics*. London/New York: Verso.

Kymlicka, Will (1989): *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.

Kymlicka, Will (2002): *Contemporary political philosophy: An introduction*. 2 utg. New York: Oxford University Press.

Kymlicka, Will (2016): «Liberalism, Community and Culture Twenty-Five Years On: Philosophical Inquiries and Political Claims». *Dve Domovini - Two homelands* 44(2): 67-76. http://twohomelands.zrc-sazu.si/uploads/articles/1475070548_Kymlicka_DD_TH_44.pdf [Lesedato: 30.10 2016]

Laitinen, Arto (2015): «Recognition, Solidarity, and the Politics of Esteem: Basic Income as a Test Case». I: Odin Lysaker og Jonas Jakobsen (red.): *Recognition and freedom: Axel Honneth's political thought*. Leiden/Boston: Brill.

Lysaker, Odin og Jakobsen, Jonas (2015): «Introduction: Recognition and freedom in Axel Honneth's political thought». I: Odin Lysaker og Jonas Jakobsen (red.): *Recognition and freedom: Axel Honneth's political thought*. Leiden/Boston: Brill.

Murphy, Michael (2012): *Multiculturalism: A Critical Introduction*. London/New York: Routledge.

Okin, Susan Moller (2002): «“Mistresses of Their Own Destiny”: Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit». *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy* 112(2):205-230. DOI:

<http://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/324645>

Quong, Jonathan (2002): «Are Identity Claims Bad for Deliberative Democracy?». *Contemporary Political Theory* 1(3):307-327.

<http://link.springer.com/article/10.1057/palgrave.cpt.9300053> [Lesedato: 08.09 2016]

Quong, Jonathan (2006): «Cultural Exemptions, Expensive Tastes, and Equal Opportunities». *Journal of Applied Philosophy* 23(1): 53-71. DOI:

<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-5930.2006.00320.x/pdf>

Rawls, John (1971): *A theory of justice*. Oxford: Oxford University Press.

Rawls, John (1985): «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical». *Philosophy and Public Affairs* 14(3):223-251. http://www.jstor.org/stable/2265349?origin=JSTOR-pdf&seq=1#page_scan_tab_contents [Lesedato: 22.09 2015]

Rawls, John (1993): *Political Liberalism*. New York/Chichester West Sussex: Columbia University Press.

Rawls, John (2006): *Folkenes lov og ‘En reformulering av ideen om offentlig fornuft’*. Oslo: Libro Forlag a.s.

Skjervheim, Hans (1993): «Deltakar og tilskodar». I: *Deltakar og tilskodar og andre essays*. Oslo: Aschehoug forlag.

<http://www.nb.no/nbsok/nb/e2b2a205200b02a4c9c6203f67981fba.nbdigital?lang=no#5>

[Lesedato: 04.05 2017]

Song, Sarah (2017): «Multiculturalism». Vår 2017 utg. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/multiculturalism/> [Lesedato: 02.02 2017]

Taylor, Charles (1994): «The politics of recognition». I: Amy Gutman (red): *Multiculturalism*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press.

Tiberius, Valerie (2015): *Moral Psychology: A contemporary Introduction*. London/New York: Routledge.

Vitikainen, Annamari (2015): *The Limits of Liberal Multiculturalism*. Hampshire: Palgrave Macmillan.

Zurn, Christopher (2003): «Identity or Status? Struggles over “Recognition” in Fraser, Honneth, and Taylor». *Constellations* 10(4) 2003:519-537. DOI:

<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1046/j.1351-0487.2003.00351.x/abstract>

Zurn, Christopher (2008): «Arguing over Participatory Parity: On Nancy Fraser’s Conception of Social Justice». I: Kevin Olson (red.): *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser debates her critics*. London/New York: Verso.