

Victor Lund Shammas

Samtalens umulighet

Axel Honneth og Jacques Rancière,
Recognition or Disagreement.

A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity.

Red. Katia Genel og Jean-Philippe Deranty.

New York: Columbia University Press 2016.

I

Alle debatter er umulige. Store tenkere skaper egenartede, selvstendige verdener, inkommensurable størrelser som ikke lar seg måle mot hverandre, og som hverken kan korrigeres eller redigeres av andres verdenssyn. Selv Platons sokratiske dialoger består, grunnleggende sett, av at Sokrates doserer overfor sine følgesvenner, mens disse nikker anerkjennende og regelmessig utbryter, «Ved Zevs, mester, du har rett!»¹ – knapt en dialog i ordets rette forstand, hvor begge parter er åpne for å skifte sine standpunkter i et møte med den andre. Hvor ironisk er ikke da ordtaket, *Les grands esprits se rencontrent* – «store tenkere tenker likt», eller mer bokstavelig, «de store ånder/individer/sinn møtes», som finner sin gjenklang i den engelskspråklige floskelen, «*Great minds think alike*» – for er det én ting vi kan lære av filosofihistorien, er det nettopp at de store tenkere svært sjeldent tenker likt, eller møtes. Platons Sokrates skifter aldri standpunkt. Som alle «kloke» fundamentalister, har han allerede gjort opp sin mening: Tanken er ikke fri, den er ferdigspikret. Og kanskje er det med god grunn at Platon motsetter seg andres tanker, for vi skifter sjeldent ut ideene våre med mindre vi allerede er klare for forandringen – med mindre vi allerede har lagt ned et indre grunnarbeid først. Dette høres kanskje unødig mystifiserende

¹ Se for eksempel *Euthyfron*: «Ja, ved Zeus, Sokrates!» (Platon, *Samlede verker. Bind I*. Oslo: Vidarforlaget 1999, 165) – bare ett av mange lignende utbrudd i dialogene.

ut, men det kan sies så enkelt som at vi ikke hører sannheter vi ikke allerede er klare for.

Dermed har denne bokens redaktører satt seg en vanskelig, om ikke umulig, oppgave, nemlig å iscenesette en «konfrontasjon» mellom den franske filosofen Jacques Rancière og den tyske filosofen Axel Honneth (s. 4). Det som står på spill, er intet mindre enn tvekampen mellom to konkurrerende kontinentalfilosofiske tankeretninger. Redaktørens uttalte formål er å undersøke hvorvidt Rancière og Honneths ideer er «gjensidig utelukkende, eller om de på noe vis er kompatible» (s. 4). Men, for å røpe slutten med en gang: De to tenkerne ender som oftest opp med å snakke forbi hverandre. Dialogen grunnstøter – kanskje ikke så rart siden vestlig filosofihistorie innledes med det *falske møtet* mellom Sokrates og hans samtalepartnere. Denne årtusenlange tradisjonen holdes i hevd av både Rancière og Honneth. Enten bruker de ikke det samme språket (med hver sine grunnlagsproblemer, begreper, metoder, og stilarter), eller de bruker de samme ordene, men pekende mot ulike ting, ulike «referenter» i virkeligheten. Og slik må det kanskje være, for mellom store tenkere ligger, for å si det litt poetisk, dype ideologiske kløfter, paradigmenes avgrunner og verdensanskuelsenes juv.

På den ene siden velger Rancière å rette sitt skyts mot fransk ulikhetssosiologi, fordi han mener Bourdieus kritiske sosiologi alltid forutsetter at sosiologene – samfunnets yppersteprester – vet bedre og alltid vet mer enn de domierte. Dette bryter med Rancières alternative pedagogiske visjon, som innebærer å snu tvert om på læringshierarkiet: Læreren vet ikke mer enn eleven, men like mye, av og til mindre, og alles intellekt er like mye verdt. Uansett er kampen mot lidelse (*souffrance*) malplassert, sier Rancière, all den tid en slik innramming gjør seg avhengig av et patologiserende normalitetsbegrep, eventuelt et normaliserende patologibegrep. Honneth, på den andre siden, synes ikke noe om denne ideen – man må ha et normativt rammeverk, mener han, som lar en skille mellom mer eller mindre verdifulle samfunnstilstander – men beveger seg hurtig over til sin foretrukne teoretiske avkrok ved å insistere på ideen om at alle sosiale kamper kan reduseres til, eller sees i lys av, anerkjennelse (*Anerkennung*): All politisk kamp er kampen om å bli anerkjent, sett og hørt, altså vurdert som et legitimt politisk subjekt.

Boken *Recognition or Disagreement (Anerkjennelse eller uenighet)*, er altså ikke noe unntak fra hovedregelen om den kommunikative umulighet. Den føyer seg inn i en lang rekke av debattbøker hvor det nettopp ikke er de samtalende,

debatterende tenkere som stilles ut, men de atomistiske, isolerte filosofene som vises frem i all sin ruvende ensomhet. Honneth og Rancière er ikke dialogpartnere, de er monader som passerer hverandre i den filosofiske natten. Og i natten er alle kyr svarte, som Hegel sier.² Leseren overlates til seg selv for å belyse forskjeller og likheter, enigheter eller uenigheter. Det er leseren som må snekre sammenføyningene for å sette de to i forbindelse, en bemerkelsesverdig vanskelig øvelse, for det er som om deres veldige filosofiske franskhet og tyskhet kommer i veien for å finne et felles språk: Den pertentlige germanismens forkjærlighet for klare definisjoner og nummererte argumentasjonsrekker, mot den romantiske, assosiative franske tradisjonen som lever i skyggen av en revolusjonær marxisme og et opprør i 1968 som produserte fine svart-hvitt-fotografier og Bernard-Henri Lévy. Og kanskje kan ikke disse tendensene forenes. Før eller siden må man kanskje fatte et valg, i betydningen *velge side*.

De avsluttende tekstene viser på ypperlig vis samtalens umulighet – ironisk, for Honneth ligger på mange måter tett opptil hele Habermas' prosjekt om den kommunikative rasjonalitet, borgerlige samtale, kraften i det bedre argument, osv., osv., og begge er produkter av den nyere Frankfurterskolen, Honneth etter Habermas. Mens Rancière vektlegger likhetens viktighet, med utgangspunkt i en nærlesning av et brev fra 1840-tallet skrevet av en fransk arbeider til en arbeidskamerat, gir Honneth oss en eksegeese av frihetsbegrepet slik det fremkommer i Hegels rettsfilosofi. Begge tekstene er overordentlig godt skrevet, men de er produsert i isolasjon, uten kontaktflater med hverandre.

II

Som Katia Genel, en av bokens redaktører, skriver i sitt innledende essay, står både Honneth og Rancière i tradisjonen som kalles kritisk teori. Men hva er kritisk teori? Hvordan skiller den seg fra tradisjonell teori, eller til og med, grøss og gru, *teoriløshet*, dette kanskje ledende paradigmet i den norske empiristiske samfunnsvitenskapen av i dag, slik den blir praktisert ved landets universiteter og «frittstående» forskningsinstitutter (som nærmest utelukkende praktiserer instrumentell tenkning på oppdrag fra velferdsstatens etater og byråer)? Kritisk teori er, som Genel (via Horkheimer) påpeker, «en selvrefleksiv teori som er

² G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press 2018 (overs. Michael Inwood), 10.

bevisst sine sosiale betingelser» og som «tar sikte på å gjennomføre en frigjørende transformasjon» av nevnte betingelser (s. 6). Kritikkk må forstås i dobbel forstand: I Kants betydning, dvs. undersøkelser av betingelsene for mulig kunnskap (hvilke ting er mulige å vite gitt våre begreper, sansestyr, og, for å snakke mer samtidig og dermed mer anakronistisk, algoritmer og registerdata?), samt i Marx' betydning, om koblingen mellom teori og praksis (hvordan kan teoretisk kunnskap brukes til ikke bare å forstå verden, men, som det heter i den ellefte Feuerbach-tesen, å endre den?). Rancière har forsøkt å belyse arbeiderens situasjon, som i boken som på engelsk bærer tittelen *Proletarian Nights: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France*. Nettene det er snakk om i denne boken, er nettopp de søvnløse nettene som arbeiderklassen stjeler tilbake fra kapitalismens tidsordning: For arbeiderklassen er dagen til for arbeidet, mens natten skal vies til søvn, for å kunne sikre reproduksjonen av neste dags arbeidskraft – men proletariatet Rancière oppdager i sine dypdykk i arkivene fra midten av 1800-tallet, er en lesende, studerende og diskuterende klasse, som nettopp forsøker å utsette nattesøvnen ved å gi seg i kast med intellektuelle øvelser, «kritisk kritik», og en frigjørende pedagogikk som utgjør et forsøk på å skape betingelsene for sin egen løsrivelse fra maskinenes åk (s. 11–12). Og mens Rancière har gjort likhetsbegrepet til fundamentet for sin politiske filosofi, har Honneth i større grad understreket viktigheten av frihetsbegrepet i tradisjonen etter Hegel.³

En annen sentral forskjell mellom Honneth og Rancière som kommer frem i denne boken, er også *betydningen* de tillegger begrepet anerkjennelse. Som Rancière påpeker, bør ikke det filosofiske begrepet anerkjennelse forveksles med måten det brukes i dagligtalen, individualpsykologien, eller i Honneths begrepsapparat. Rancières anerkjennelse har en videre betydning enn når man sier ting som «Jeg har behov for anerkjennelse» eller «De anerkjenner ikke følelsene våre». Den handler bare i begrenset forstand om å «bli sett» eller «å se». Anerkjennelse i «rancièrsk forstand» (s. 95) viser snarere til hele «konfigurasjonen av det feltet hvor ting, personer, situasjoner og argumenter kan identifiseres» (s. 85). Med andre ord: Hva skal til for at noe kan oppfattes eller gripes

³ Altså: Likhet og frihet, hver på sin kant. Men mangler det da ikke noe fra den franske revolusjonens slagord? Jo, *fraternité*, eller brorskap – og søsterskap, bør man tilføye. Til tross for vektleggingen av likhet og frihet, forblir den manglende resten i begges arbeider nettopp brorskap-søsterskap – hverken Honneth eller Rancière har viet solidaritet tilstrekkelig oppmerksomhet.

som et problem? For bare ti–femten år siden var det nærmest utenkelig for folk flest å tegne privat helseforsikring i Norge. Nå har en halv million nordmenn tegnet nettopp slike forsikringspoliser, og stadig flere går til privatlege eller benytter seg av private klinikker slik at vedkommende kan hoppe over hel-sekøen, slippe ventetider, få bedre behandlingskvalitet m.m. Staten selv har blitt en storforbruker av private helsetjenester som et supplement til sykehuse-nes stadig mer pressede daglige drift. Hvordan kunne dette skje? Hvilke endringer har måttet finne sted for at «feltet» hvori den dagligdagse «sunne for-nuft» skapes og solidifiseres, har kunnet ta opp i seg at sykdom er et område hvor det bør være lov å tjene penger? Hva har hendt i vårt norske samfunn for at det private skulle kunne «anerkjennes» som den legitime erstatteren for det offentlige? Rancièr inkluderer slike bevegelser i det filosofiske begrepet aner-kjennelse, som i utvidet forstand handler om *verdanskuelser*, *oppfatninger av virkeligheten*: Vi ser verden gjennom et sett med metaforiske briller, eller kategorier, og nettopp disse kategoriene er et produkt av politiske krefter, utdanningssystemer, makroøkonomiske svingninger, sirkulasjonen av ideer, osv. – kort fortalt, bevegelser i tidsånden. I denne boken går Rancièr svært langt i å definere anerkjennelse så vidt at det blir ensbetydende med ideologi – husk Marx’ berømte definisjon av ideologi fra første bind av *Kapitalen*: De vet ikke at de gjør det, men de gjør det likevel. Altså: det som tas for gitt, sunn for-nuft, «sunt bondevett», som alltid er skapt, stadig endrer seg – og som nettopp ikke oppstår spontant i folkedypet.

Honneth, på sin side, ser på en snevrere, kommunikativ anerkjennelse som et sentralt moment i moderne politiske kamper: Minoriteter kjemper om retten til å bli sett og hørt, fra etniske til religiøse og seksuelle eller kjønnsmessige mindretallsgrupperinger. Påfallende nok hører vi sjeldent noe om det globale proletariatets kamp i denne sammenheng, som på sin måte også er en kuet, pres-set minoritet. Denne veldig liberale måten å beskue politikken, som har en ten-dens til å se politikkenes viktigste mål som en stadig utvidelse av aksept (eller anerkjennelse) for mindretallsstemmer, når dessuten ofte et praktisk sluttpunkt: Før eller siden går man ganske enkelt tom for minoriteter, i hvert fall hvis vi holder oss til den klasseløse versjonen av anerkjennelsesbegrepet. Og, som Rancièr påpeker, anerkjennelsens dialektiske karakter fører ofte til et motstri-dende krav om nettopp *ikke* å bli sett og hørt, å snarere tvert imot å kunne bli ignorert for «det man er» (som så ofte bare er det majoriteten har bestemt seg for at man er). Hvor trøttende er det vel ikke for etniske minoritetspersoner å

stadig skulle bli tatt for å være representanter for en hel kategori? Anerkjennelseskamper er også «krav om *ikke å bli tildelt* denne identiteten», skriver Rancièr (s. 90). (Jeg minnes en professor, en afroamerikansk kvinne ved et hvitt, mannsdominert college i USA på 1960-tallet, som helt berettiget klaget over at hun stadig måtte tåle alskens utspøringer om hva Martin Luther King Jr., Malcolm X, osv. tenkte og følte – som om hun skulle hatt en slags privilegert livslinje til disse store borgerrettighetsforkjempernes indre tanker og meninger.) De seksuelle minoritetenes draging mot by over bygd handler ikke bare om lengselen etter å få fritt spillerom for sine preferanser, men også om ønsket om å kunne forsvinne i mengden, å få bli usynlige, på en måte som ikke er mulig i rurale strøk.

Men slike ting klarer ikke Honneth å tenke, mener Rancièr. Det er ikke noe *radikalt* ved anerkjennelsen slik Honneth fremsetter den. Dagens globale politiske konsensus er i stor grad allerede kledd i anerkjennelsens språkdrakt, fra transseksuelles rett til å bruke offentlige toaletter (en kampsak for Google, Facebook, og andre Silicon Valley-milliardforetak) til kampen om å gi stemme til de stemmeløse, f.eks. minoritetspersoners økte deltakelse i Aftenpostens debattspalter (en av fanesakene for avisens forhenværende kultur- og debattredaktør Knut Olav Åmås). Men «anerkjennelsen» av kinesiske fabrikkarbeidere eller kongolesiske koboltgravere virker ikke å ha noen plass i dette teoretiske rammeverket. Anerkjennelse er ikke tilstrekkelig materialistisk. Den er snarere for habermasiansk, for fiksert på det kommunikative – den går seg vill i den liberale ideen om et samfunn som et kobbelt av ytringer og blikk, snarere enn pengestrømmer og maktforhold. Rancièrs nådestøt er hans innsikt om at alle mennesker, uansett plass i rangordenen, alltid allerede er anerkjente, men *innholdet* i denne anerkjennelsen er som oftest negativ. Som Rancièr skriver, Aristoteles anerkjenner slavens evne til å forstå, men ikke beherske, språk, «slik at kampen er ikke 'for anerkjennelse', men for *en annen form* for anerkjennelse: en omfordeling av posisjoner, identiteter og deler» (s. 90). Det skal ikke mye fantasi til for å forestille seg en ironiserende Marx som formelig fryder seg over dette begrepet: Kapitalisten *anerkjenner* fabrikkarbeiderens rett til å inngå en kontrakt om å overlevere merverdien av arbeidsproduktet ... Kanskje er Rancièrs lesning av Honneth overdrevent polemisk, men den er i det minste inne på noen grunnleggende svakheter ved det kanskje mest sentrale begrepet i Honneths politiske filosofi.

III

Rancières menneskesyn er tuftet på en likhetstrang, mener Honneth, og for å få Rancières syn på politikken til å gå opp, må mennesket ha en iboende drift som etterstreber likhet i samfunnet (s. 102). Dette mener Honneth er beviselig feil: Det finnes ingen slik iboende, eller evolusjonært innpodet, streben etter likhet – snarere tvert imot. Menneskehistorien er historien om kampen om å dominere og etablere forskjeller. Dermed faller også hele Rancières politiske filosofi sammen, ifølge Honneth. Rancière, på sin side, mener Honneth leser ham fullstendig galt, og at Honneths antakelse om at «min posisjon forutsetter en 'dyptgående higen etter det egalitære'» (s. 111) er en dyp misforståelse. Rancière mener snarere at politikk som sådan, både i sin liberaldemokratiske og autoritære form, forutsetter en slags likhet mellom styrende og styrte subjekter. Bare det faktum at en som styrer henviser til noen som blir styrt, forutsetter allerede en slags form for ekvivalens: Selv en asymmetri mellom to parter betyr i det minste at det finnes en *relasjon* mellom partene.⁴ Selv Vladimir Putin eller Bashar al-Assad tvinges til å veie folkets ve og vel, fordi de vet at deres diktatoriske makt hviler på et snev av folkelig legitimitet – selv den galeste diktator har ikke råd til å gjøre seg til uvenn med *hele* befolkningen. Og politikken oppstår nettopp i det øyeblikket de herskende henviser til de herskedes velvære. Det er dette Rancière mener med likhet – ikke at vi alle drømmer om at alle skal ha en makslønn på en halv million kroner i året (selv om det kanskje ville vært en god idé), eller at vi alle skal gå kledd i strieskjorter, men at politikken oppstår i det øyeblikket en hersker henviser, ikke til Gud, men til folket, for å rettferdiggjøre sitt styresett. Hvorfor er dette så viktig? Fordi det er nettopp i dette øyeblikket at folket gis spillerom til å iverksette forandringer i samfunnet – gjennom aktivisme, løpesedler, underskriftskampanjer, parlamentarisme, eller revolusjonær virksomhet. Dette er bare ett eksempel på hvordan de to taler forbi hverandre.

⁴ Foucault skal en gang ha sagt, som svar på en bok med den lite fornøyelige tittelen *Glem Foucault*, at han ikke engang kunne glemme forfatteren av denne boken, siden han aldri engang hadde hørt om ham. Det å oppfordre andre til å «glemme Foucault», er allerede å tilkjenne Foucault en viss autoritet, samtidig som det innebærer å sette seg selv i en slags likhetsrelasjon med Foucault, som en som har rett til å uttale seg om Foucault. På den andre siden, å understreke at man ikke engang vet hvem den andre er, i dette tilfellet forfatteren av boken *Glem Foucault*, er å fornekte eksistensen av selv en slik asymmetrisk likhetsrelasjon.

SAMTALENS UMULIGHET

Vanskeligheten ved et møte kan selvsagt også gjøre seg gjeldende innad i en «nasjonal tradisjon», et begrep som er en fremstilling av og forestilling om et filosofisk felt som nødvendigvis glatter over visse interne skillelinjer. Paul Virilio formulerte dette godt da han ble spurt av en amerikansk intervjuer om sitt forhold til Derrida: «Jeg setter svært stor pris på Derrida, men jeg støter ikke på ham [*I do not encounter him*]. Det finnes paralleller mellom arbeidene våre, men vi deler ikke en felles grunn ... Vi er venner, men det er ingen kontaktpunkter mellom skriftene våre.»⁵ Denne ideen om å støte på en annen tenker, om å gjennom et møte finne noe i den andre som treffer en selv, går rett til kjernen ved det som feiler denne boken: Rancière og Honneth treffes riktignok, rent fysisk – boken er delvis basert på en transkripsjon av en offentlig samtale dem imellom i Frankfurt i 2009 – men det er som om de ikke helt støter på hverandre. De møtes ikke. Kanskje må det være slik når to så forskjellige tenkere treffes.

⁵ Paul Virilio, *From Modernism to Hypermodernism and Beyond*. London: SAGE Publications 2000 (red. John Armitage), 35.