

KRITISK SAMFUNDSFORSKNING

Af Søren Juul

Et centralt videnskabsteoretisk spørgsmål er, om samfundsvidenskaben skal være kritisk – og ikke mindst hvordan den i givet fald skal være det: Hvad skal vi forstå ved kritisk samfundsvidenskab?

Jeg skal – med inspiration fra Frankfurterskolens kritiske teori – argumentere for, at en kritisk videnskab ikke alene må formulere en overbevisende samtidsdiagnose. Den må også være i stand til at kritisere udviklingen og vise, at den strider mod en virkeligt eksisterende menneskelig frigørelsesinteresse og/eller indebærer uindfriede muligheder. Og den må være i stand til at begrunde kritikken. Det er for så vidt Frankfurterskolens oprindelige programklæring (Honneth 2003).

Men nu er det jo ikke alle, der mener, at videnskaben skal tage moralsk stilling til samfundet. Mange vil hævde det modsatte: at videnskaben handler om det, der ”er”, dvs. det, der kan undersøges empirisk, mens den ikke har noget at sige om det, der ”bør” eller ”burde” være.

Mine kolleger i dette temanummer mener alle, at samfundsvidenskaben har en kritisk opgave. Men de forstår opgaven anderledes end jeg – mere eller mindre. De mener ikke, at videnskaben skal tage moralsk stilling og vise, at tingene ikke er gode, sådan som de er. Det ville være at moralisere, mener de, og det skal man ikke – slet ikke videnskaben.

De er imidlertid indbyrdes uenige om, hvad kritik så drejer sig om. Nogle mener (i forlængelse af Foucault) at kritikens opgave består i at dekonstruere fremherskende sandheder og virkelighedsforståelser og vise, at de er historisk konstruerede og kunne have været anderledes. Andre, at det kri-

tiske element består i at give stemme til dårligt stillede mennesker, der normalt ikke ytrer sig om deres problemer i det offentlige rum.

Min opfattelse af samfundsvidenskabelig kritik er således kun én form for samfundskritisk tænkning, som adskiller sig fra de fleste andre ved at understrege, at videnskaben skal fælde moralske domme, dvs. identificere fejludviklinger (sociale patologier) i samfundet og dets institutioner. Det forudsætter normative begreber. At udpege noget som moralsk forkert eller som en social patologi forudsætter normer om det retfærdige eller gode¹). Det normative ideal fungerer som ledetråd for kritiske analyser, som med en kritisk teoretisk optik drejer sig om at sandsynliggøre, at det, der er (fx konkurrencestaten og neoliberalismen) strider mod et ideal om det gode og retfærdige liv. Eller at samfundet ikke lever op til sine egne idealer om det gode liv: fx frihed, retfærdighed og gode livsbetingelser for alle.

Jeg argumenterer for denne kritiske teoretiske tilgang vel vidende, at den strider mod almindeligt udbredte videnskabelighedskriterier og kritiseres fra højre og venstre. Hvis samfundsvidenskaben skal være en medspiller i kampen om overbevisningerne (og det mener jeg, den skal), må den deltage i diskussionen om, hvordan vi fremmer det gode liv med og for hinanden. Udgangspunktet for en sådan diskussion må være en kritik af, det der er forkert i samfundet.

Centrale spørgsmål i artiklen er:

- Hvorfor kan moralske værdier ikke holdes ude af videnskaben, og hvad er konsekvenserne, hvis man forsøger?



- Hvorfor må en diskret teori om de allermest grundlæggende betingelser for det gode liv, være udgangspunktet for en normativ samfundsteori?
- Hvorfor kan procedurale retfærdighedsprincipper ikke stå alene?

Nu findes Frankfurterskolens kritiske teori i forskellige udgaver. Jeg indleder med at sige lidt om den anerkendelsesteoretiske udgave af teorien, som jeg opfatter som det mest lovende bud på en nutidig samfundsetik.

Anerkendelsesidealet: et bud på en nutidig samfundsetik

En normativ samfundsteori må både interessere sig for de allermest grundlæggende betingelser for, at et menneske kan leve et godt liv og for retfærdighedsprincipper og procedurer, der drejer sig om fordelingen af betingelserne for det gode liv. Det første spørgsmål kommer reelt først: uden en teori om det gode liv er det svært at udtale sig om, hvad der skal være retfærdigt eller lige fordelt i et samfund, der vil kunne kalde sig godt og retfærdigt.

Anerkendelsesteorien er netop en teori om de allermest grundlæggende betingelser for det gode liv. Det er almindeligt at føre den tilbage til den tyske filosof Hegel, som i sit tidlige forfatterskab udvikler en teori om anerkendelsens eksistentielle betydning for at mennesket kan udvikle selvbevidsthed. Denne tanke har nutidige filosoffer som Charles Taylor (2002) og Axel Honneth (2006) taget op og videreudviklet.

Den helt overordnede pointe er, at mennesker ikke kan opnå anerkendelse på egen hånd. Aner-

kendelse forudsætter en anden, der bekræfter mig i de forestillinger, jeg har om mig selv. Uden denne anerkendelse kan jeg ikke udvikle en velfungerende identitet, for identitet er, som socialpsykologen George Herbert Mead siger, afhængig af ”betydningsfulde andre” (Mead 1962). Identiteten afhænger af andres anerkendelse, og den er sårbar og kan beskadiges, hvis denne anerkendelse udebliver.

Hegels særlige bidrag til forståelse af den moderne verden er således hans udredning af, hvordan menneskets identitet – eller selvbevidsthed, som han kaldte det – er betinget af gensidig anerkendelse. Det menneskelige selv er afhængigt af andre. I den forstand er anerkendelse et menneskeligt begær, som det må kæmpe for at få opfyldt, hvis det skal kunne udvikle selvbevidsthed. Dette begær er imidlertid ikke et begær som alle andre – en ny cykel eller goder jeg kan erhverve mig i kraft af penge eller magt – men et begær om, at den anden begærer mig (Wind 1998), dvs. kærer sig om mig, respekterer mig og værdsætter mig. Heraf følger, at anerkendelsen må være frivillig. Jeg kan appellere til den andens anerkendelse og arbejde på at gøre mig fortjent til den, men jeg kan aldrig tvinge den anden til at begære mig. Menneskets selvbevidsthed og frihed til selvrealisering beror ifølge Hegel på denne frivillige og gensidige anerkendelse.

Det er en helt anden frihedsforståelse end den, der præger liberale/borgerlige frihedsopfattelser, som opfatter frihed som fravær af næsten enhver begrænsning i individets udfoldelsesmuligheder (negative frihedsrettigheder). Frihed handler for Hegel om at komme til sig selv i forhold til et andet menneske. I den gensidige anerkendelse opheves individets isolation og Jeg’et bliver til som

et selv. ”At se sig selv i andre”, kalder Hegel det og understreger hermed, at friheden ikke er noget, individet kan realisere på egen hånd. Ægte frihed er tværtimod betinget af gensidig anerkendelse gennem hvilken, parterne sætter hinanden fri (Hegel 2005/1807).

Anerkendelsestanken er et radikalt brud med Kants atomistiske menneskesyn, ifølge hvilken menneskets autonomi bygger på en medfødt teoretisk og praktisk fornuft og en sans for det fælles (en *sensus communis*). For Kant var det det moderne menneskes pligt at træde ud af sin selvforholdte umyndighed og bruge sin medfødte fornuft i fremskridtets tjeneste (Kant 1993/1784). Den Hegelske anerkendelsestanke understreger, at mennesket dannes og kultiveres af fællesskabet. Den betoner på samme tid menneskets sociale væren – dets afhængighed og dets frihed til at realisere sig selv. Anerkendelsesforholdet bliver mulighedsbetingelse for selvrealisering, da jeg kun kan se mig selv gennem en anden, som ser mig.

Problemet med mange af oplysningsfilosofferne, herunder Kant, der om nogen har præget den moderne kultur- og frihedsforståelse, er ifølge Hegel, at de opfatter mennesket som løsrevet fra enhver social kontekst. I forlængelse af de borgerlige revolutioner i det 17. og 18. århundrede kom moderne mennesker til at forstå sig selv som subjekter, der tænkte om sig selv som frie individer frigjort fra traditionen og historien. Troen på fremskridtet var båret af idéen om det suveræne og ukrænkelige individ, som i kraft af dets medfødte fornuft, kunne skabe en lykkelig verden.

Jeg forholder mig i denne sammenhæng ikke til, om – og i hvilken grad – oplysningsfilosoffernes blændende fremtidsvisioner er gået i opfyldelse²⁾. Konsekvensen af deres individualistiske menneskesyn og frihedsparadigme var imidlertid, at det blev vanskeligere for mennesker at forstå deres gensidige afhængighed. Ifølge Hegel (og de filosoffer, der bygger på ham) mangler der derfor noget afgørende i Kants teoretiske univers. Selvet opfattes som afkoblet fra fællesskabet, som selvlovgivende og udstyret med de nødvendige midler til at handle rationelt og etisk. Men herved overses det, at mennesket kun kan være moralsk inden for rammerne af solidariske fællesskaber, som kultiverer og danner det – en meningsgivende *Sittlichkeit* – hvis vi skal bruge Hegels formulering.

Her bliver arven fra en af de andre store etiktra-

ditioner – Aristoteles – åbenlys. I modsætning til Kant, der bevæger sig i en verden af abstrakte maximer og retfærdighedsprincipper, interesserede Aristoteles sig for det gode liv i fællesskabet. Moralsk karakter er i hans filosofi ikke en medfødt sans men noget, der udspringer af menneskers liv i fællesskabet og af deres fælles ønske om at leve et godt liv med og for hinanden (Aristoteles 2000).

Det er bemærkelsesværdigt at den svenske idéhistoriker Sven-Eric Liedman har kaldt sit lille essay om solidaritet *Att se sig själv i andra* (Liedman 1999) og som noget ganske naturligt refererer til Hegel. Hegel leverer nemlig, uden selv at anvende termen, det bedst tænkelige argument for solidaritet overhovedet. Ved at understrege at en velfungerende social identitet er afhængig af medhjælp og bekræftelse fra andre, viser Hegel det ønskelige i en retfærdig anerkendelsesorden, der giver alle og enhver chancer for at opnå anerkendelse og leve et godt liv med og for hinanden. En sådan anerkendelsesorden er grundbetingelsen for samfundsmæssig sammenhængskraft. Det er også Axel Honneths pointe. Ifølge Honneth var det spørgsmål, som Hegel satte sig for at afklare, hvordan man filosofisk kan tænke sig en samfundsorganisering, *hvis sædelige sammenhold beror på en solidarisk anerkendelse af alle borgers individuelle frihed* (Honneth 2006:36).

Honneth bruger Hegel som afsæt for sin videreførelse af Frankfurterskolens kritiske teori, og i hans udgave af kritisk teori fungerer idealet om anerkendelse som kritikens normative grundlag. Det betyder, at de kritiske analyser drejer sig om at påvise, hvordan samfundsudviklingen forhindrer mennesker og grupper i at opnå anerkendelse, fører til menneskelig lidelse og truer sammenhængskraften i samfundet.

Mange mennesker oplever i dag, at de løber panden mod muren, og har svært ved at leve op til det, der kræves for at opnå anerkendelse (fx initiativ, præstationsevne, hurtighed, omstillingsparathed, kreativitet, konkurrencedygtighed). Disse mennesker bliver tabere i kampen om anerkendelse. Nogle føler sig stigmatiserede og usynliggjorte i mødet med konkurrencestatens institutioner og erfarer sig selv som andenrangs-borgere (jf. Højlund og Juul 2015, Pedersen 2009). Et samfund, der krænker anerkendelsesbetingelserne for store befolkningsgrupper, er ud fra anerkendelsesidealet hverken godt eller retfærdigt.

Hvad drejer anerkendelse og anerkendelsesteoretiske analyser sig om?

Hvad anerkendelse egentlig er, og hvordan jeg bør handle i en konkret situation for at anerkende den anden, kan teorien ikke fortælle os. Den kan ikke uden videre operationaliseres og omsættes til målbare variabler. Den fortæller ikke en social- eller sundhedsarbejder, hvordan han eller hun konkret skal handle, og den fortæller ikke vore politikere, hvad de konkret bør beslutte. Det ville være bedrevidende og i modsætning til anerkendelsestanken.

Der er således tale om en diskret og formel teori om de allermost grundlæggende betingelser for selvrealisering og det gode liv – ikke om en manual eller specificeret handlevejledning. Det vil muligvis være skuffende for dem, der mener, at en teori skal være målbar, fuldstændig forklarende og give klare svar på de udfordringer, vi står overfor. Sagen er bare, at klare svar ikke altid findes, og at mangt og meget er ”uafgørbart”, se Allan Dreyer Hansens artikel. Derfor vil der være forskellige fortolkninger af, hvad der er anerkendelse, og hvad der ikke er i konkrete situationer. ”Uafgørbarheden” implicerer, som jeg ser det, ikke, at kritiske samfundsforskere skal undlade at udtale sig og afholde sig fra at deltage i kampen om overbevisningerne.

Selv om der ikke er tale om en manual eller standardmetode, der vil garantere gode resultater, når blot den bliver fulgt til punkt og prikke, lader det sig alligevel gøre at formulere nogle generelle principper, værdier og anbefalinger, som kan være en ledetråd for, hvordan mennesker bør handle i forhold til hinanden som privatpersoner og samfundsborgere. På samme måde kan teorien være en ledetråd for, hvad der karakteriserer gode og retfærdige institutioner. Hvad implicerer anerkendelse fx i social- og sundhedsarbejdet?

Det har jeg (sammen med Erik Riskjær) diskuteret i en tidligere rapport *Fælles værdier i det sociale og samfundsmæssige arbejde med socialt udsatte*, udarbejdet for Social- og Integrationsministeriet og Sundhedsministeriet (Juul og Riskjær 2012). Vi når frem til følgende anbefalinger:

Fortrolighedskundskab og etisk autonomi

Den allerførste del af anerkendelseskampen drejer sig om at skabe, hvad man kunne kalde et minimalt fællesskab mellem forskellige men ligeværdige parter. I mødet med borgeren bør social- og sund-

hedsarbejderen ikke kun optræde som den professionelle fagperson men også som et medmenneske. Det handler om at synliggøre borgeren og behandle ham eller hende som moralsk autoritet, dvs. som et menneske, man tager alvorligt, værdsætter, lytter til og kærer sig om. Det handler om at finde tonen i samtalen og skabe et oplyst rum, hvor den professionelle og borgeren anerkender hinanden som ligeværdige samtaleparter. De værdier, der er på spil er bl.a.:

- Omsorg og menneskelighed.
- Værdsættelse.
- God kommunikation.
- Åbenhed og rummelighed.
- Ydmyghed, interesse og respekt for det andet menneske.

Etisk og legitim magtanvendelse

Et element i anerkendelseskampen er, at social- og sundhedsarbejderen stiller sine ”faglige våben” til rådighed. At stille sine våben til rådighed indebærer, at den professionelle delagtiggør borgeren i sine ”skjulte dagsordener”, dvs. lægger sine målsætninger, faglige vurderinger og kategoriseringer frem til drøftelse med borgeren, er villig til at tage modforslag og indvendinger alvorligt og også lader borgerens perspektiver få plads i det, der nedskrives i journaler og sagsakter. At anerkende borgeren som juridisk person indebærer, at social- og sundhedsarbejderen taler med borgeren om hans eller hendes rettigheder og pligter. Men det er kun det første skridt. Det er også centralt, at den professionelle redegør for institutionens praksis, herunder økonomiske forhold, politiske prioriteringer og institutionelle vaner og traditioner. Nøgleord er i denne sammenhæng:

- Ægte og ærlig information.
- Ligeværdig dialog³⁾.
- Synliggørelse af borgerens perspektiver.
- Reel medinddragelse.

God retsanvendelse og god dømmekraft

Nogle af de ovennævnte principper er for så vidt allerede indskrevet i Retssikkerhedsloven på det sociale område og i sundhedslovgivningens regler om patientinddragelse og informeret samtykke. Social- og sundhedsarbejderne bør være opmærksomme på, at store dele af social- og sundhedslovgivningen sigter på at beskytte borgerens etiske autonomi, og de bør tage denne del af retten langt al-

vorligere, end det ofte er tilfældet (jf. Høilund og Juul 2015).

Det er fx centralt, at social- og sundhedsmedarbejderne gør sig en kraftanstrengelse for at sikre sig, at borgeren forstår deres faglige prioriteringer og i sidste ende respekterer borgerens valg, når det er muligt. De professionelle bør altid anvende lovgivningen til borgerens fordel, så længe fortolkningen er forenelig med en alment accepteret retspraksis. Hvis borgerne ikke er berettigede til en ydelse, skal de naturligvis have afslag. I sådanne tilfælde er det afgørende, at afslaget formuleres på en anerkendende måde, så borgeren forstår det. Det er ikke så meget det at få nej til en ydelse, som følelsen af at blive fejlet af banen, ikke set og ikke hørt, der fører til krænkelser i mødet. Centralt er altså:

- At tage sociale rettigheder og patientrettigheder alvorligt.
- At fortolke retten etisk korrekt og i overensstemmelse med dens ånd og bogstav.

Kritiske anerkendelsesteoretiske analyser forholder sig kritisk til praktikker og tænkemåder i det sociale og sundhedsmæssige arbejde, der forhindrer realiseringen af ovennævnte værdier.

Det skal imidlertid understreges, at anerkendelsesteoretiske analyser ikke kun vedrører mellem-menneskelige relationer og interaktionen mellem frontmedarbejdere og borgere i samfundets institutioner. De udfolder sig ikke bare på mikro- eller mesoniveau, men kan også vedrøre samfundets makrostrukturer og overordnede samfundsforandringer. Anerkendelsesidealet kan således også fungere som afsæt for kritiske analyser af kulturelle tænkemåder og en politisk og institutionel udvikling, der gør det vanskeligt for individer og grupper at opnå anerkendelse, fx neoliberalismen og konkurrencestaten.

Anerkendelse som kærlighedskamp med og for den anden

I et pluralistisk, globaliseret og differentieret samfund som det nuværende kan anerkendelse ikke bare dreje sig om solidarisk anerkendelse mellem "os" overfor "dem", som Dansk Folkeparti og kulturkonservative forskere og debattører synes at mene (fx Støvring 2010). Et anerkendende og solidarisk samfund må være et samfund, der giver alle dets borgere gode anerkendelsesmuligheder og

livschancer – og ikke gør det alt for svært for etniske minoriteter at føle sig hjemme i en fremmed kultur.

Anerkendelse og solidaritet i et pluralistisk samfund drejer sig allermost om anerkendelse af forskellighed, om anerkendelse af den anden, også når den anden er forskellig fra mig, har andre værdier end jeg, og lever på en anden måde, end jeg. Anerkendelse indebærer ikke konsensus om substantielle etiske værdier og livsformer, og der er masser af ting, som individualiserede og etnisk og kulturelt forskellige mennesker ikke kan blive enige om. Det er fx svært at forestille sig, at alle skulle komme til enighed om den samme religion eller den samme kulturelle livsform. Derfor kan vi alligevel godt udvise interesse, omsorg og respekt for hinanden.

Men er det ikke lige præcis det, som er kernen i liberale demokratier? Bygger liberale retfærdighedsprincipper ikke netop på respekten for det enkelte menneskes ret til at virkeliggøre sin særlige måde at være menneske på?

Jo, i høj grad, og jeg er bestemt ikke modstander af liberale frihedsrettigheder. Ikke desto mindre anfægter jeg som Honneth, at sådanne rettigheder skulle være tilstrækkelige til at sikre den enkeltes etiske autonomi. Det forudsætter nemlig ikke bare passiv tolerance men solidaritet mellem forskellige mennesker, der aktivt værdsætter hinanden, fordi det er betingelsen for, at de sammen kan realisere det gode liv (Honneth 2003a). Værdsættelse betyder her, at jeg opfatter den andens udfoldelse af sine for mig fremmede egenskaber som betydningsfulde for vores fælles liv – med og for hinanden.

Det skal understreges, at fordringen om anerkendelse ikke alene påhviler majoritetskulturen. Flygtninge og andre minoritetsgrupper bør også anerkende majoritetssamfundet og de værdier, det bygger på. De behøver ikke være enige i disse værdier eller spise flæskesteg juleaften, men de bør udvise interesse, omsorg og respekt for majoritetskulturen. Det er bestemt ikke i orden, at muslimske børn mobber danske børn, der har leverpostej i madpakken, på de skoler, hvor de udgør majoriteten.

Anerkendelse i socialt og behandlingsmæssigt arbejde kan heller ikke betyde, at socialrådgiveren eller sygeplejersken er enige med deres borgere og aktivt understøtter alle de ønsker og forestillinger,

de kommer med. Det kan ikke lade sig gøre, og det er slet ikke pointen. Snarere indebærer det, at social- og sundhedsarbejderen anstrenger sig til det yderste for at forstå den anden og få den anden i tale. At han eller hun så vidt muligt handler i fortrolighed og om muligt i fælles forståelse med den anden.

Den franske filosof Paul Ricoeur kan efter min bedømmelse bidrage til afklaring af, hvad Hegelske anerkendelseskampe fundamentalt set drejer sig om. Ricoeur betegner anerkendelseskampen som ”en kærlighedskamp” og taler om en ”kommunikation til bristepunktet” mellem frie og forskellige mennesker, der søger at forstå hinanden for sammen at realisere det gode liv (Ricoeur 2005). Anerkendelse er således ikke bare et behov eller et begær, jeg kæmper for at opnå for mig selv og den gruppe, jeg tilhører. Anerkendelse er en kamp, jeg kæmper med og for den anden: en gestus eller en gave, jeg frivilligt giver den anden⁴⁾. Det implicerer selvbeholdning og omsorg for den anden.

At tale om en ”kærlighedskamp” kan minde en hel del om det kristne næstekærlighedsbudskab. Den etik, der her er tale om, henter imidlertid ikke sin autoritet i troen på Gud, men i en filosofisk teori om de allermest grundlæggende betingelser for det gode liv i fællesskabet.

Ricoeurs tese er, at anerkendelse under fredelige betingelser ikke skal fortolkes som noget, der føres uforsonlige kampe om. I ”kærlighedskampen” indgår man ikke i en kamp på liv og død imod den anden. I anstrengelsen for at besejre eller underkue den anden vil mennesker nemlig også besejre sig selv⁵⁾. Således understreger Ricoeur den etiske fordring om at tage vare på den anden, som ligger i anerkendelsesteorien.

Ricoeur er opmærksom på, at det gode liv ikke er noget, der udelukkende realiseres i menneskelige ansigt-til-ansigt-relationer. I sin såkaldte ”lille etik” formulerer han det i tre led: ”Det gode liv – med og for andre – i retfærdige institutioner” (Ricoeur 1994: 171f). Det tredje led (retfærdige institutioner) understreger, at langt fra alle sociale relationer har karakter af ”venskabsrelationer” eller ”kærlighedsrelationer”, og hvis det gode liv skal kunne realiseres for alle, forudsætter det retfærdige institutioner, som foretager en afvejning mellem den enkeltes og samfundets behov. Ricoeur understreger imidlertid, at retfærdige institutioner udviser omsorg for det enkelte menneske og anstrenger sig for at behandle

alle og enhver som mål i sig selv, samtidig med, at de varetager hensynet til helheden.

Det kan indebære konflikter og kampe om mangt og meget, for hvad skal prioriteres, når forskellige anerkendelseskrav kolliderer med hinanden? Hvad skal eksempelvis vægtes, hvis en etnisk gruppes livsformer og praktikker, som er afgørende for gruppens kulturelle identitet, krænker nogle af majoritetskulturens helligste værdier: fx ytringsfrihed og andre liberale rettigheder? Hvad skal i så fald anerkendes?⁶⁾

Vi kommer ikke altid uden om at prioritere. Anerkendelsesteorien giver som nævnt ikke de endelige svar på, hvordan praktiske spørgsmål skal håndteres. Det ser jeg imidlertid ikke som et problem. Det ville selvfølgelig være skønt, hvis vi var i besiddelse af en teori, der kunne fortælle os præcis, hvordan vi bør handle, og hvordan vi bør leve. Ingen teori giver imidlertid endelige svar på den slags spørgsmål. Alligevel har kritiske samfundsforskere efter min opfattelse et ansvar for at stille deres begreber til rådighed og gennemføre kritiske fortolkninger af samfundets udvikling – og hermed, så godt de kan, bidrage til kampen om overbevisningerne.

Det skal understreges, at der selvfølgelig er tale om fortolkninger. Forskere skal ikke bilde sig ind – heller ikke anerkendelsesteoretiske forskere – at deres fortolkninger af samfundsudviklingen og dens forhold til anerkendelsesidealet er den skinbarlige sandhed. Det ville være helt i modstrid med anerkendelsesidealets fordring om ydmyghed og respekt for forskellighed. Men hvis forskere holder op med at ytre sig og tage stilling, fordi de ikke kan bevise det, de siger, svigter de deres kritiske opgave, som er at bidrage konstruktivt til den demokratiske meningsdannelse⁷⁾.

Kan anerkendelsesidealet begrundes?

Men kan anerkendelsesidealet overhovedet begrundes? Er idealet ikke bare udtryk for Honneths (og mine egne) subjektive anskuelser og følelser, og kan disse gøre krav på nogen særlig autoritet? Kan de reelt ikke være præcis lige så gode – eller dårlige – som alle mulige andre normative idéer om betingelserne for det gode liv? Er anerkendelsesidealet blot en diskurs, der som sådan ikke kan være fundamentet for kritiske analyser?

Med sådanne spørgsmål forholder jeg mig til en omfattende metaetisk debat mellem såkaldte kogni-

tivister og non-kognitivister. Hvad der helt fundamentalt adskiller de to retninger fra hinanden er spørgsmålet om, hvorvidt moralske normer om det gode liv overhovedet kan besidde objektiv gyldighed.

Distinktionen mellem metaetiske kognitivister og non-kognitivister opstod i forbindelse med den logiske positivismes forsøg på at rense videnskaben for metafysiske påstande (eller hvad der blev betragtet som kognitivt meningsløse påstande). En del af disse bestod af værdifilosofiske eller normative anskuelser, der blev opfattet som subjektive og derfor skulle holdes ude af videnskaben. Det store forbillede var den engelske empirist David Hume, der i sin *An Enquiry Concerning Human Understanding* var parat til at overlade alt, der ikke kunne leve op til kravet om empirisk bevisførelse, til flammerne (Hume 2007).

En konsekvens af positivismens dominerende position i videnskaben var, at studiet af moralen blev reduceret til en beskrivelse af moralen, som den er, mens spørgsmålet om, hvad det vil sige at handle moralsk, blev erklæret for et subjektivt anliggende, der ikke kunne gøres til genstand for videnskabelige undersøgelser. Den logiske positivist Rudolf Carnap formulerer det knivskarpt:

Ordet etik bruges i to forskellige betydninger. Somme tider betegnes en bestemt slags empirisk undersøgelse "etik", nemlig psykologiske og sociologiske undersøgelser af menneskers handlinger, særlig med sigte på disse handlingers udspring i følelse eller vilje og deres virkninger på andre mennesker. Etik i denne betydning er en empirisk, videnskabelig undersøgelse. Den tilhører den empiriske videnskab snarere end filosofien. Fundamentalt forskelligt fra dette er etik i den anden betydning som filosofi om moralske værdier eller moralske normer, der kan betegnes som normativ etik. Dette er ikke en undersøgelse af fakta, men foregiver at være en undersøgelse af, hvad der er godt, hvad der er ondt, hvad der er rigtigt at gøre, og hvad der er forkert. Således er formålet med denne filosofiske eller normative etik at fremsætte normer for menneskelig handling, eller domme om moralske værdier (...). Men faktisk er en værdidom intet andet end et påbud i en vildledende form (...), den er hverken sand eller falsk. Den påstår ikke noget og kan hverken bevises eller modbevises (...). Den normative etiks udsagn, hvad enten de har form af regler eller værdiudsagn, har ingen teoretisk mening, er ikke videnskabelige udsagn (Carnap 1991: 116f).

Den grundopfattelse, som kommer frem i citatet, gennemsyrrer moderne videnskabsetik, således som Robert Merton har beskrevet den (Merton 1973). Merton viser således, at den moderne videnskab har været båret af en moralsk puritanisme. Dens mål har været at generere sikker, empirisk efterprøvet viden. En teori, der ikke kan testes mod empirien, er i dette perspektiv ikke en videnskabelig teori.

Det er blevet betragtet som en videnskabelig sandhed, at normative teorier ikke kan efterprøves, at de ikke kan testes empirisk. Af samme grund er normer blevet set som et fremmedelement i videnskaben. Ordentlig videnskab skal være værdifri og neutral, båret af en uafhængig og sandhedssøgende indstilling.

Disse principper præger også retninger, der i øvrigt befinder sig i betydelig afstand til de positivistiske videnskaber. Fænomenologiske og etno-metodologiske analyser tilstræber fx, at forskeren møder feltet så åbent som muligt og efterstræber autentisk indsigt i de "rene" fænomener. Socialkonstruktivister og diskursteoretikere opfatter normative idealer som diskurser, der ikke kan gøre krav på at repræsentere objektiv indsigt i virkeligheden og følgelig ikke kan være fundament for kritiske analyser. Hermed adskiller normative idealer sig i deres tankeunivers ikke fra andre typer af fordomme.

I de sidste 200 år har non-kognitivismen således spillet en hovedrolle i samfundsvidenskaben. Sondringen mellem er og bør, mellem beskrivelser af virkeligheden på den ene side og moralske vurderinger på den anden, er en af de differentieringer, der knytter sig til opkomsten af det moderne samfund (Andersen 2002:83).

Dogmet om værdifrihed og neutralitet har i samfundsvidenskaben ført til udbredt tavshed om de værdier og det menneskesyn, som ligger til grund for forskningen, og har frarøvet samfundsvidenskaben dens muligheder for at fælde moralske domme. Derfor har videnskaben ikke haft noget sprog om det gode liv, og derfor har den ikke kunnet formulere en begrundet kritik af en samfundsudvikling, der krænker menneskelivet⁸⁾. Dommerne i det tredje rige indtager her ingen særstilling. Positivismen i retsvidenskaben indebar, at deres opgave var at forvalte den gældende retsorden i overensstemmelse med de bedste metoder. Ikke at dømme efter tilfældige værdidomme.

I mit kritisk hermeneutiske perspektiv er en videnskab, der prætenderer at være objektiv og uafhængig af værdier af nogen art, offer for et selvbedrag, fordi normer og værdier lige så lidt som andre fordomme kan holdes ude af videnskaben. I bedste fald betyder det bare, at forskningen bliver perspektivløs og uinteressant. I værste fald, at forskerne smugler deres værdier ind ad bagdøren, og fremstiller deres resultater som neutrale, selv om de reelt ikke er det. Hermed bedrager de deres publikum.

Forskere, der reflekterer over det normative perspektiv, de arbejder ud fra og ekspliciterer det for deres læsere, lever derfor i højere grad end forskere, der foregiver at være neutrale, op til en videnskabelig norm om gennemsigtighed. Det muliggør en rationel drøftelse af moral og værdier i forskningen og en stillingtagen til, om forskernes analyser er rimelige, alt taget i betragtning. Vi taler ikke om "sandhed" eller "objektivitet", for hermeneutikken tillader som bekendt en mangfoldighed af legitime fortolkninger (Kvale og Brinkmann 2015).

De problemer, der knytter sig til forvisningen af "det normative" fra videnskabens område, er ikke blevet mindre af, at den kritiske samfundsforskning i de seneste 20-30 år har været domineret af forskellige diskursteoretiske strømninger, som forfægtter en stærk antifundamentalisme. At bygge sin forskning på normative idealer, er for disse retninger fundamentalistisk og autoritært.

Der er ingen grund til at benægte, at normative teorier om betingelserne for det gode liv kan resultere i bedrevidende analyser, hvis det normative standpunkt presses for hårdt ned over empirien og fremstår som et universelt og overhistorisk skema for det gode liv. Det mener jeg imidlertid ikke kan være en generel indvending mod anerkendelsesteorien, der som demonstreret ovenfor er en meget formel teori, som ikke giver ret mange praktiske anvisninger. At forskere i kritisk fortolkende undersøgelser udlægger det, de kritiserer, for unuanceret eller ensidigt i forhold til teorien, kan ikke afvises, men det må bero på en konkret vurdering.

Konsekvensen af helt at opgive normativ grundlagstænkning er efter min mening en ufrugtbar relativisme. Både den filosofiske og kritiske hermeneutik (herunder Frankfurterskolens kritiske teori) afviser den sondring mellem objekt og subjekt, er og bør, som har været dominerende i moderne videnskab. I den filosofiske hermeneutik er forskeren

ikke en neutral eller udenforstående person, som med sine videnskabelige metoder skal finde sandheden om virkeligheden. Forskeren medbringer fordomme i forståelsesprocessen, hvad enten han vil eller ej. Disse er ikke bare at betragte som et problem, der gør forskeren biased, og forhindrer erkendelsen. Uden fordomme ville forskeren være fortabt. Han ville ikke være i stand til at stille relevante spørgsmål eller til at erfare noget som noget.

Den filosofiske hermeneutik opfatter mennesket som "væren i verden" (Gadamer 2004). Eftersom vi aldrig kan løsrive os fra den verden, vi lever i, kan fortolkninger aldrig være værdifri eller fordomsfri. Mennesket kan aldrig træde ud af den verden, det lever i, og betragte sig selv og samfundet udefra. Menneskets fordomme udgør en forståelseshorisont, der omslutter alt, hvad det er muligt at se fra et bestemt sted. En del af disse fordomme udgøres af normative anskuelser, som lige så lidt som andre fordomme kan eller skal holdes ude af videnskaben.

I sig selv betyder "fordom", sådan som Gadamer anvender begrebet, ikke nødvendigvis falsk dom. En fordom er en dom, vi fælder på forhånd, før vi har undersøgt sagen nærmere. Men vore fordomme, som er al erkendelses begyndelsepunkt, skal naturligvis ikke uden videre godtages, som de er. De kan anvendes som ledetråde i konkrete undersøgelser, men må være villige til at lade sig belære af nye erfaringer. Det er formålet med hermeneutiske undersøgelser at specificere og nuancere vore fordomme og om nødvendigt forkaste dem⁹⁾.

Det gælder også kritisk hermeneutiske undersøgelser hvor et normativt ideal fungerer som standard for de kritiske analyser. I anerkendelsesteoretiske analyser fungerer anerkendelsesidealet som det normative omdrejningspunkt for kritikken, men som i andre hermeneutiske undersøgelser er formålet at undersøge sagen nærmere: dvs. specificere og nuancere hvordan anerkendelsesbetingelserne konkret krænkes i samfundet og institutionerne.

Men kan et anerkendelsesteoretisk perspektiv så begrundes? Kan det begrundes empirisk? Eller er anerkendelsesidealet et rent subjektivt ideal, der i princippet kan være lige så godt – eller dårligt – som ethvert andet?

Det sidste mener jeg selvsagt ikke er tilfældet. For det første er teorien forankret i tunge socialfilosofiske teorier, som jeg meget kortfattet har redegjort for ovenfor. Anerkendelse er i Hegels (Hon-

neths og Taylors) udlægning et eksistentielt menneskeligt behov eller begær, hvorpå menneskets positive selvforhold som helhed beror. Men hvis det ikke er nok, mener jeg faktisk også, anerkendelsesteorien kan underbygges empirisk. Nu er det selvfølgelig et spørgsmål, hvor meget man kræver, men jeg vil hævde, at anerkendelsens eksistentielle betydning kan godtgøres med henvisning til den vrede, uretfærdighedsfølelse og harme, som fraværet af anerkendelse sædvanligvis afføder. Her følger jeg Honneth, som understreger det samme:

Eftersom erfaringen af den sociale anerkendelse udgør en betingelse, hvorpå menneskers identitetsdannelse som helhed beror, ledsages dens udeblivelse, altså foragten, nødvendigvis af en følelse af et truende personlighedstab. (...) Bliver en person nægtet den fortjente anerkendelse, så reagerer den pågældende almindeligvis derpå med de moralske følelser, som ledsager erfaringen af foragt, altså skam, vrede eller harme. (...) De uretfærdigheder, som ledsager foragtens strukturelle former, udgør en førvidenskabelig kendsgerning, hvorpå en kritik af anerkendelsesforholdene kan godtgøre sit eget teoretiske perspektiv.” (Honneth 2003: 37)

Det er måske lidt snirklet, hvad Honneth skriver her, men pointen er, at idealet om anerkendelse kan begrundes med henvisning til dårligt stillede menneskers uretfærdighedsfølelser. Disse repræsenterer ifølge Honneth en appel om anerkendelse og er som sådan den empiriske begrundelse af idealet¹⁰.

Man kan indvende, at det er vanskeligt at identificere en krænkelse. Det implicerer fortolkning, kildekritisk prøvelse og usikkerhed. Det gælder imidlertid enhver fortolkning af menneskelige livsytringer. At fortolkninger er usikre, er efter min mening ikke noget argument for, at vi skal undlade at forsøge at komme til indsigt i de følelser og den intentionelitet, der ligger bag menneskers handlinger.

Lad mig illustrere pointen med et citat fra min egen og Peter Højlunds bog *Anerkendelse og dømmekraft i socialt arbejde* (2015). Der er tale om et citat med en 44-årig mand med et massivt misbrug og langvarige indlæggelser på psykiatriske afdelinger som del af sin socialpsykologiske bagage. Han beretter således om mødet med det sociale system:

Jamen jeg føler ikke, systemet har anerkendt mig som et tilregneligt menneske, som man kunne tage alvorligt. Det dér med tankevirksomhed kan man jo ikke overlade til klienterne, vel? Nej faktisk mener jeg, det er nogle meget dårlige socialrådgivere, der har med folk at gøre på det

her plan. De forventer ikke, at man kan overskue sin situation – og det kan man heller ikke altid – men hvis man i en situation ikke har kunnet overskue noget, så er det sådan, man er som person. (...) Socialrådgiverne forstår overhovedet ikke, hvad dine problemer handler om. De forstår ikke at tage dig seriøst. De forstår ikke, at man faktisk kan være temmelig langt ude i sovsen på et bestemt tidspunkt uden at have solgt sin intelligens. At man måske stadigvæk kan tænke konstruktivt. (...) Det som næsten er hårdest ved ikke at have arbejde, er at man skal herop. Det er som at få en plasticpose trukket ned over hovedet. Jeg synes jo selv, at jeg har gjort en rimelig god indsats for at komme ud af mine problemer, ikke? Men det er åbenbart ikke deres opfattelse, og de har absolut ikke store tanker om mine evner til at styre mit eget liv. (citeret efter Højlund og Juul 2015: 36f)

Jeg forholder mig ikke til, om manden har ret i, at de socialrådgivere, han fortæller om, nu er så uduelige og inkompetente, som han mener. Det aner jeg ikke, og det er ikke pointen. Pointen er, at manden oplever det sådan, og at han føler sig krænkede og nedværdiget af systemet. Hans udtalelser kan således læses som en appel om anerkendelse og som den empiriske begrundelse af idealet: ”Prøv nu at forstå, hvad jeg mener”, ”interesser dig for, hvad jeg er for et menneske, og hvad mine problemer handler om”. ”Lad være med at presse dine egne løsninger ned over hovedet på mig”. ”Værdsæt mig som den, jeg er”.

Citatet illustrerer anerkendelsens eksistentielle betydning: hvor vigtigt det er for et menneske at føle sig synlig og at blive tillagt betydning. Det skal understreges, at identifikationen af en krænkelse ikke pr. automatik indebærer, at manden har ret til at få alle sine konkrete ønsker om det ene eller andet opfyldt. Det kan i mange tilfælde ikke lade sig gøre. Det er imidlertid vigtigt at lytte til den slags erfaringer og forsøge at identificere deres ophav, hvis vi skal kunne analysere, hvad der ofte går galt i relationen mellem system og borger – og hermed bidrage til social forandring.

Nu er det selvfølgelig lidt spinkelt, at underbygge en hel teoribygning (anerkendelsesteorien) med et enkelt citat. Men den type af krænkelseserfaringer, der kommer frem i citatet, går som den røde tråd gennem mange dårligt stillede menneskers fortællinger om mødet med social- og sundhedssystemet (jf. Højlund og Juul 2015, Pedersen 2009). Derfor vil jeg i lighed med Honneth hævde,

at dårligt stillede menneskers krænkelserfaringer kan tolkes som en appel om anerkendelse og som den empiriske begrundelse for anerkendelsesidealet. Der er tale om en negativ begrundelsesstrategi, hvor det normative standpunkt begrundes med henvisning til den vrede, harme og uretfærdighedsfølelse, som fraværet af anerkendelse sædvanligvis afstedkommer.

Ikke alene sker der gennem min egen og Høilunds undersøgelse en empirisk sandsynliggørelse af anerkendelsens eksistentielle betydning. Der sker også en specificering af, hvad disse krænkelserfaringer drejer sig om: oplevelsen af at være usynliggjort, negligeret, ikke taget alvorligt og uden retigheder er som hovedregel det, der krænker borgerne i deres møde med systemet. Det er naturligvis forskerne (os), der fortolker konkrete livsytringer som krænkelserfaringer, ligesom det er os, der gennem vore kritiske analyser af tænkemåder og arbejdsgange i det sociale arbejdes institutioner etablerer en fortolkende forståelse af, hvad der ligger bag. Disse fortolkninger er åbne for indvendinger og kritik. En relevant kritik er imidlertid ikke, at de er subjektive og forankret i normative anskuelser – det er de bestemt! – men at de er fejlagtige, urimelige eller usandsynlige i lyset af borgernes fortællinger og det teoretiske perspektiv, vi anlægger.

Det gode versus det rette og anerkendelsesidealets historicitet

Men hvilken rækkevidde har anerkendelsesidealet så? Er det universelt eller historisk bundet? Hvordan skal man opfatte det i forhold til mere procedurale retfærdighedsprincipper, som de fx er formuleret af Habermas? (Habermas 1981, 1996)

Det normative perspektiv må forstås hermeneutisk og altid opfattes som et udkast. I lighed med andre fordomme må det vise sin værdi i praksis, dvs. når det bringes i anvendelse i konkrete kritiske undersøgelser. Hvis anerkendelsesteorien ikke åbner op for kritiske indsigter eller måske reelt spærrer for nye indsigter, er det selvsagt ikke meningsfuldt at tage udgangspunkt i den.

I mange tilfælde finder jeg det imidlertid frugtbart at tage afsæt i anerkendelsesteorien, der som beskrevet er en teori om de allermost grundlæggende betingelser for selvrealisering og det gode liv, som kan begrundes i den vrede og harme, som fraværet af anerkendelse ofte afføder. Et retfærdigt samfund bliver med dette perspektiv et spørgsmål

om den samfundsmæssige anerkendelsesorden: gør den det muligt for alle samfundsmedlemmer at opnå anerkendelse og selvrealisering, eller er anerkendelsesbetingelserne blokerede for store befolkningsgrupper?

Honneth udvikler ikke bare sin teori med afsæt i Hegels oprindelige anerkendelsestanke men også i kritisk dialog med sin forgænger og lærer i det kritiske miljø i Frankfurt Jürgen Habermas. Man taler i dag om en ”anerkendelsesteoretisk vending” indenfor kritisk teori, hvor Habermas’ såkaldt ”kommunikative paradigme” igennem årtier gradvist mister terræn i forhold til anerkendelsesteorien.

I det kommunikative paradigme er det normative afsæt for kritikken en idealiseret forståelsesorienteret samtale (en herredømmefri dialog), hvor alle berørte parter har de samme muligheder for at komme til orde, og hvor alle argumenter tæller lige meget. Det er kernen i Habermas’ såkaldte diskursetik, hvor de kritiske analyser drejer sig om at vise, hvordan systemet koloniserer den forståelsesorienterede samtale i livsverdenen (Habermas 1981) og senere (i *Faktizität und Geltung*), hvordan de demokratiske samtaleidealer kan sluses ind i systemet gennem forskellige demokratiske procedurer (Habermas 1996).

Honneth kritiserer bl.a. Habermas’ teori for ikke i tilstrækkelig grad at forholde sig til menneskers konkrete erfaringsverden (Honneth 2003). Der er tale om en procedural teori, som i lighed med liberale retfærdighedsteorier (fx Rawls 2005) ikke udtaler sig om det gode liv men alene om de procedurer eller ”spilleregler”, som bør regulere menneskers sociale samkvem. Det indebærer ifølge Honneth, at teorien bliver for abstrakt og teknisk. Mennesker oplever nemlig ikke først og fremmest deres problemer som et overgreb mod abstrakte samtaleprincipper, men langt mere som mangel på anerkendelse i konkrete sammenhænge.

Centralt for de nyere repræsentanter for kritisk teori (Habermas, Honneth, Forst, Rosa) er, at de sonderer mellem etik og moral. Etikens opgave er at skabe klarhed over, hvad der er et godt liv, og hvordan vi bør leve med hinanden for at opnå det. Navnlig den aristoteliske og hegelske tradition indenfor normativ filosofi har bidraget til denne diskussion. Det moralske perspektiv handler om det rette, dvs. om bestemte procedurer for konflikt-håndtering. Her er det især den kantianske tradition, der har noget at byde på.

Habermas' teoribygning er som nævnt en procedural teori og kan betegnes som en kommunikationsteoretisk reformulering af Kants moralteori (det kategoriske imperativ), der bryder med forståelsen af moral som et rent subjektivt anliggende. Det sker ved, at Habermas indtager et universelt perspektiv og spørger, hvad der er rigtigt ud fra almene principper. De diskursive samtaleprincipper fremkommer som en rationel konsensus, som alle deltagerne i diskursen tilslutter sig, fordi de erkender de fornuftige grunde, der ligger bag. Der er tale om en "universalpragmatik" baseret på retfærdige og forpligtende samtaleregler og procedurer.

Teorien udtaler sig om, hvordan mennesker på demokratisk vis bør træffe deres beslutninger, men siger intet om, hvilke mål, der er efterstræbelsesværdige. Den specificerer alene reglerne for retfærdig og legitim beslutningstagning. I et pluralistisk samfund som det nuværende findes der ifølge Habermas ingen autoritativ opskrift på, hvad der er ønskeligt. Hvad den demokratiske retsstat har brug for, er retfærdige procedurer, så forskellige grupper kan leve sammen under den samme lov, selv om de skulle være uenige om mangt og meget (Habermas 1996:287f). Således tildeles det rette forrang for det gode.

Det er klart, at det normativt gode i et differentieret samfund ikke kan afhænge af et partikulært fællesskabs opfattelser. Eftersom der aldrig kan opnås enighed om den slags praktiske spørgsmål, forholder diskursetikken sig ikke til dem og helliger sig retfærdighedsspørgsmålet: hvilke principper, alle vil kunne gå ind for. Men hermed bliver teorien uendelig steril og abstrakt, for hvad er det for goder, der skal være retfærdigt fordelt i et retfærdigt samfund? Hvad er de allermost grundlæggende betingelser for det gode liv? Uden et formelt begreb om det forsvinder "de egentlige livsspørgsmål" ud af den videnskabelige dagsorden.

Og her er det, at anerkendelsesteorien kommer ind i billedet. Det er som nævnt en diskret teori om de allermost grundlæggende betingelser for selvrealisering og det gode liv. Den fortæller ikke mennesker, hvordan de bør leve, eller hvordan de bør handle, men udfylder alligevel noget af det tomrum, som procedurale teorier efterlader.

Problemet ved procedurale teorier, der fokuserer på retfærdighedsprocedurer men undviger enhver stillingtagen til det gode liv, er, at de placerer sig selv hinsides virkelige menneskers livsverden. I

angsten for at fælde moralske domme har store dele af den kritiske samfundsvidenskab i nyere tid forsøgt at formulere sine normer i så abstrakte termer, at videnskaben handlingsteoretisk og politisk mister sin relevans. Efter anden verdenskrigs biologiske racehygiejne er det absolut velbegrundet, at videnskaben udviser mådehold og undlader at formulere absolutte idéer om tusindårsriget. Den moralske askese, som den hermed er gerådet ud i, er imidlertid uheldig og indebærer, at videnskaben afskærer sig selv fra at være en produktiv medspiller i kampen om overbevisninger.

Det normative standpunkt må som nævnt forstås hermeneutisk. Idealet om anerkendelse er hverken overhistorisk eller universelt men noget, der kan tænkes og formuleres i en bestemt historisk situation, hvor fraværet af anerkendelse af mange mennesker opleves som et problem. Hvor anerkendelsen i førmoderne samfund var snæver sammenvævet med eksisterende standshierarkier, indebærer modernitetens opløsning af disse hierarkier, at anerkendelse i stigende grad er blevet noget, den enkelte må gøre sig fortjent til (Taylor 2008). Det indebærer at nogen bliver tabere i kampen om anerkendelse og får eksistentielle problemer.

Ved at insistere på, at det normative standpunkt skal være forankret i menneskers erfaringsverden bliver Honneths teori langt mere forenelig med en hermeneutisk betragtningsmåde end Habermas' sprogfilosofiske "universalpragmatik". I nogle af sine tidlige tekster følger Honneth ganske vist idéen om, at det kritiske perspektiv er forankret i et universelt emancipatorisk behov i menneskers indre verden (Willig 2007), men i hans senere arbejder udtrykker han sig langt mere hermeneutisk:

Vi kan ikke starte vore anstrengelser med konstruktionen af en normativ teori uden at have, lad os sige, en vis intuition af samfundets tilstand, som er deskriptiv, og så snart vi tager det næste skridt ind i det normative felt ved at etablere former for retfærdighedsprincipper, må vi igen korrigere disse principper ved hjælp af en form for intuition, der er deskriptiv. (...) På den ene side er det vore deskriptive billeder af samfundets tilstand, på den anden vore normative intuitioner. Det er som om, der er en cirkulær korrektionsproces mellem de to sider. Idéen om kun at starte fra den ene eller anden side virker mærkværdig (...) så jeg tror dette nødvendigvis leder til en produktiv hermeneutisk cirkel (Interview, Markle 2004).

I citatet betoner Honneth det dialektiske samspil mellem det faktiske og det normative og understreger hermed anerkendelsesidealets historiske forankring. Idealet er i hans forståelse forankret i den sociale virkelighed samtidig med, at det foregriber en mulig anderledes tilstand i fremtiden. I denne virkningshistoriske proces vil også idealet forandre sig.

Opsummering

Anerkendelsesteorien har efter min bedømmelse sin styrke som normativ teori. I konkrete analyser kan den spille sammen med mange andre teorier, herunder sociologiske samtidsdiagnoser, som har meget at sige om de processer i samfundet, som fører til anerkendelsespatologier og menneskelig lidelse.

Sådanne analyser vil næsten uundgåeligt føre til indvendinger og kritik. Selv om den kritiske samfundsforskning skal være en (stærkere) deltager i kampen om overbevisningerne, forestiller jeg mig ikke, at det vil være muligt at overbevise alle.

Som det er fremgået mener jeg, at en kritisk videnskab ikke bare skal beskrive eller forklare samfundet, selv om det naturligvis er vigtigt. En kritisk videnskab må kunne fælde moralske domme og være i stand til at identificere moralske fejludviklinger i samfundet og dets institutioner. Og den må være i stand til at begrunde kritikken. Det forudsætter normative begreber.

Den moralske puritanisme, som kendetegner den moderne videnskab – inklusive en række retninger, der opfatter sig selv som kritiske – har gjort videnskaben moralsk døv og blind og ude af stand til at forholde sig kritisk til virkeligheden. Det er sandt, at moralske normer ikke kan bevises en gang for alle, at de opstår i historiske kontekster og derfor ikke kan gøre krav på at være universelt gyldige. Men det gælder også ”er-påstande”. Historiciteten er et grundvilkår ved menneskelivet og noget, vi må leve med. En forståelse af denne begrænsning implicerer ikke, at forskere skal trække sig tilbage til en særlig ”videnskabelig provins” uden for samfundet. Tværtimod bør de stille deres begreber til rådighed og deltage engageret i kampen om overbevisningerne.

De fortolkninger, der kommer ud af kritisk hermeneutiske undersøgelser, prætenderer som nævnt ikke at være overhistoriske eller absolut sande. Som alle andre fortolkninger kan de imødegås med

gode grunde, herunder empiriske argumenter, der anfægter dem. Jeg har imidlertid hævdet, at forskere, der ekspliciterer deres normative fordomme, i højere grad end forskere, der opfatter sig selv som neutrale (eller forsøger at være det), lever op til den alment accepterede videnskabelige norm om gennemsigtighed. Følgelig kan deres arbejde også i højere grad indgå i en ærlig, demokratisk meningsudveksling.

Forskernes normative begreber skal selvfølgelig ikke presses så hårdt ned over virkeligheden, at de bliver en selvopfyldende profeti. I så fald er der tale om dårligt arbejde. Anerkendelsesteoretiske forskere må som alle andre hermeneutikere være villige til at sætte deres fordomme i spil med erfaringer fra den sociale virkelighed og villige til at lade sig belære heraf. Om deres kritiske analyser bidrager konstruktivt til forståelsen af samfundet og medvirker positivt til at forandre det må bero på en konkret vurdering.

*Søren Juul er lektor, dr.scient.soc.
Institut for Sociologi og Socialt Arbejde
Aalborg Universitet.*

LITTERATUR:

- Andersen, H. (2002): *Samfundsvidenskaber i kontekst*. Roskilde: Roskilde Universitetsforlag.
- Aristoteles (2000): *Etikken*. Frederiksberg: Det lille Forlag.
- Carnap, R. (1991/1935): ”Forkastelse af metafysikken”. I: Lars Henrik Schmidt (red.): *Det videnskabelige perspektiv*. pp. 109-123. København: Akademisk Forlag.
- Gadamer, H.G. (2004): *Sandhed og metode. Grundtræk af en filosofisk hermeneutik*. København: Systime.
- Habermas, J. (1981): *Theorie des Kommunikativen Handelns*. bd. 1-2. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1996): *Between Facts and norms*. Cambridge: Polity Press.
- Hegel, G.W.F. (2005/1807): *Åndens fenomenologi*. København: Gyldendal.
- Honneth, A. (2003): ”Foragten sociale dynamik”. I: Rasmus Willig (red.): *Behovet for anerkendelse – en tekstsamling*. pp. 24-49. København: Hans Reitzels Forlag.
- Honneth, A. (2003a): ”Posttraditionelle fællesskaber”. I: Rasmus Willig (red.): *Behovet for anerkendelse – en tekstsamling*. pp. 140-152. København: Hans Reitzels Forlag.
- Honneth, A. (2006): *Kamp om anerkendelse – sociale konflikters moralske grammatik*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Hume, D. (2007/1748): *Enquiry concerning human understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Højlund, P. & Juul, S. (2015): *Anerkendelse og dømmekraft i socialt arbejde*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Jaspers K. (1994): *Philosophie II. Existenzherhellung*. München/Zürich: Piper.

- Juul, S. & Riskjær, E. (2012): *Fælles værdier i det sociale og sundhedsmæssige arbejde med socialt udsatte*. København: Social- og Integrationsministeriet og Sundhedsministeriet.
- Juul, S. (2010): *Solidaritet, anerkendelse, retfærdighed og god dømmekraft*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Juul, S. (2017): *Selvets kultur. En kritik af Individksamfundets menneskesyn og fornuft*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Kant, I. (1993/1784): "Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning?" I: Morten Haugaard Jeppesen (red.): *Oplysning, Historie, Fremskridt*. pp. 71-80. Århus: Slagmark.
- Kvale, S. & Brinkmann, S. (2015): *Interview. Det kvalitative forskningsinterview som håndværk*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Liedmann, S.E. (1999): *Att se sig själv i andra. Om solidaritet*. Falun: Bonnier Essä.
- Markle, G. (2004): 'From Struggles of Recognition to a Plural Concept of Justice. An Interview with Axel Honneth'. In: *Acta Sociologica*. Vol. 47. pp 382-91.
- Mead, G.H. (1962): *Mind, Self and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Merton, R. (1973): *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago. The University of Chicago Press.
- Pedersen, P. V. (2009): *Dårligt liv – dårligt helbred. Socialt udsattes oplevelse af eget liv og sundhed*. København: Statens Institut for Folkesundhed og Rådet for Socialt Udsatte.
- Rawls, J. (2005): *En teori om retfærdighed*. Frederiksberg: Det lille Forlag.
- Ricoeur, P. (1994): *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (2005): *The Course of Recognition*. Cambridge Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Støvring, K. (2010): *Sammenhængskraft*. København: Gyldendal.
- Taylor, C. (2002): *Modernitetens ubehag. Autenticitetens etik*. Århus: Forlaget Philosophia.
- Taylor, C. (2008): "Anerkendelsespolitik". I: Michael Hviid Jacobsen og Rasmus Willig (red.): *Anerkendelsespolitik*, pp. 15-57. Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Willig, R. (2007): *Til forsvar for kritikken*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Willig, R. (2014): *Kritikkens U-vending*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Wind, H. C. (1998): *Anerkendelse. Et tema i Hegels og moderne filosofi*. Århus: Århus Universitetsforlag.
- gøre sig gældende, en dialog baseret på fortrolighedskundskab og gensidig respekt.
4. Idéen om anerkendelse som "kærlighedskamp" overtager Ricoeur fra den tyske filosof Karl Jaspers. I kærlighedskampen udleverer man ifølge Jaspers sine "våben" til den anden. I den forstand er der tale om en solidarisk kamp, i hvilken jeg ikke kan ignorere den anden, men sammen med denne indgår i en ansvarlig stræben. Ansvarligheden ligger i erkendelsen af, at jeg ikke kan være mig selv uden den anden, at min frihed beror på den andens frihed (Jaspers 1994:67f).
 5. Det er almindeligt at føre denne pointe tilbage til Hegels berømte fortælling om "herren og slaven", som findes i kapitel IV, afsnit A i *Åndens fænomenologi* fra 1807 (Hegel 2005). I kampen om magten og æren vinder herren og gør den anden til sin slave, dvs. til en afhængig og ufri person. Men herved taber herren i virkeligheden også selv, for den anerkendelse, som slaven efterfølgende kan give ham, ender nu med at være lige-gyldig for ham. Det skyldes, at en anerkendelse, som skal kunne bekræfte mig i de forestillinger, jeg har om mig selv, må gives frivilligt af en person, jeg selv anerkender.
 6. Hvor Torben Dyrberg i sin artikel ikke er i tvivl og vælger ytringsfriheden, er jeg ikke på forhånd parat til at vælge. Ytringsfrihed er en vigtig værdi, men det er anerkendelse også. Hvad der bør prioriteres i en konkret situation, hvor de to værdier er i konflikt med hinanden, må bero på en konkret vurdering.
 7. Det er problemet ved diskursteoritiske tilgange, der gør en dyd ud af ikke at tage moralsk stilling – udover måske at forsvare demokratiske procedurer for beslutningstagning. Det sidste er vigtigt men ikke tilstrækkeligt.
 8. I den udstrækning videnskaben alligevel har forholdt sig kritisk til samfundsudviklingen, er det som hovedregel fordi, den har forsyndet sig mod positivismens normer for god videnskab – ikke fordi den har efterlevet dem.
 9. Hermeneutisk test af fordomme kan minde om Poppers test af hypoteser, men er alligevel noget lidt andet. Test af hypoteser (og den hypotetisk deduktive metode i almindelighed) handler om, at hypotesen må være forenelig og uforenelig med bestemte empiriske observationer, og at forskeren skal anstrenge sig for at gøre observationer, der falsificerer hypotesen. Hermeneutiske test af fordomme sigter ikke primært på falsifikation. Her handler det mere om, at forskeren bringer sine fordomme i anvendelse og gennem konkrete undersøgelser undersøger dem nærmere med henblik på at nuancere og specificere dem (applikation) (Gadamer 2004).
 10. At anerkendelsesidealet kan begrundes med henvisning til menneskers spontane krænkelsererfaringer, indebærer ikke, at alle overgreb og uretfærdigheder viser sig empirisk som vrede eller uretfærdighedsfølelser. I det nuværende samfund er der tværtimod en tendens til, at samfundsmæssige belastninger opleves som individuelle mangler eller utilstrækkelighed. Derfor afføder de i mange tilfælde ikke krænkelsererfaringer men selvbebrejdelser, angst og depression. Rasmus Willig taler i denne forbindelse om "kritikkens u-vending" (Willig 2014). Krænkelser skyldes heller ikke altid, at man personligt behandles uretfærdigt. Det er også muligt at føle sig krænket på andres vegne (jf. Juul 2010). Det rokker ikke ved, at menneskers spontane oplevelser af at være tilsidesat, negligeret og stigmatiseret underbygger anerkendelsens eksistentielle betydning.

NOTER:

1. Allerede her vil mine kritikere, kunne anfægte mange ting: Er modstykket til en moralsk fejludvikling eller social patologi ikke en moralsk sund, god og rigtig udvikling? Og gør en teori, der mener at kunne indfange det, ikke krav på at være moralsk og kognitiv overlegen? Er den kort sagt bedrevidende og intollerant? Mit svar, som jeg uddyber nedenfor, er, at det ikke nødvendigvis forholder sig sådan. Det normative "bør" kan opfattes som en hermeneutisk forforståelse eller et perspektiv, som må vise sin berettigelse i konkrete kritiske undersøgelser.
2. Dette diskuterer jeg udførligt i min nye bog: *Selvets kultur – en kritik af individksamfundets menneskesyn og fornuft* (Juul 2017).
3. Med ligeværdig dialog mener jeg ikke en dialog, hvor myndighedsforholdet er afskaffet. Det kan ikke lade sig gøre og ville næppe altid være ønskeligt. Magten kan imidlertid anvendes etisk og uetisk, legitimt og illegitimt. Med ligeværdig dialog mener jeg en dialog, hvor borgeren har gode muligheder for at