

Magnus Hörnqvist och Johan Lindgren

Från existentiell strävan till politisk kamp

Erkännandebegreppet är centralt beläget i skärningspunkten mellan filosofi, samhällsvetenskap och politik. Det är i dag föremål för en livaktig filosofisk diskussion, samtidigt som det håller på att leta sig in i samhällsvetenskapen och sedan en tid även uppfattas som politikens nyckel. Det har inte bara en central plats i skärningspunkten mellan flera pågående diskussioner, utan är också mångfacetterat och svärfångat, precis som den underliggande erfarenheten. Att erkänna och att bli erkänd är svårt – kanske till och med omöjligt, skulle en del säga. Erfarenheten är undflyende och allt genomsyrande, tillfredsställande och djupt problematiskt. Det kan vara svårt att sätta fingret

på vad det är. Men att bli erkänd av andra som vi möter i vardagen eller försöker få kontakt med på håll tycks vara något vi alla strävar efter. Det är något som vi inte kan låta bli att vilja.

Erkännande är därför både en nödvändighet och en förbannelse. Det skiljer inte människor åt utan förenar dem, trasslar in dem i ömsesidiga beroenden. Ju mer dessa andra människor betyder för oss, desto viktigare blir deras erkännande. Det är en ständigt existentiell kamp, och därifrån är steget aldrig långt till politisk kamp. Människors förväntningar på erkännande förefaller påverka den politiska spelplanen på ett sätt som kan vara helt avgörande – även om det återigen kan

vara svårt att ringa in just erkännandets roll i det hela.

Ambitionen med det här numret av *Fronesis* är att fördjupa förståelsen av erkännande genom att belysa olika aspekter av denna komplexa erfarenhet hela vägen från oupphörlig existentiell strävan till politisk kamp. Som redaktörer har vi ansträngt oss att samla några av de mest centrala analyserna av erkännandets dynamik. Anslaget är brett: tillsammans täcker texterna in ett långt tidsperspektiv och flera motstridiga tolkningar och positioner. Förhoppningen är att etablerade dikotomier och vissheter efter läsningen ska framstå i ett annat ljus, som mindre självklara, och att nya politiska slutsatser ska bli möjliga att dra. Texterna rör sig genomgående kring det som är svårt med erkännande, kring dess antinomier och ambivalenser, utan tanke på den politiska tillämpningen. De är skrivna på ett sätt som kräver mycket av sina läsare, och i vissa fall balanserar de på begriplighetens gräns. Det är lika bra att säga det med en gång: möjligen förstod vi inte riktigt hur svårtillgängliga

vissa texter var när vi valde ut dem till numret. För att göra texterna lättare att ta till sig och för att i någon mån anknyta till politiken sammanfattar vi huvuddragen här i inledningen. För allt rör politikens förutsättningar! Gemensamt för alla politiska mobiliseringar som ska kunna nå framgång är följande imperativ (tror vi): de måste knyta an till den under ytan pågående kampen hos människor att fullt ut bli en del av samhället utifrån en förståelse om att detta i sig är ett rörligt mål. Eller sagt på ett annat sätt: politiken måste erbjuda erkännande *utöver* resurser, rättigheter och trygghet.

Tillbaka till Hegel

Vad är levande och vad är dött i Hegels filosofi?¹ Varje tidsepok har sitt svar. I detta nummer har vi velat återupptäcka erkännande, en fråga som i mångt och mycket har sin upprinnelse hos Hegel. Ja, allt på detta område går via Hegel och det som brukar kallas kampen för erkännande.² Idéhistoriskt är kapitel fyra om självmedvetande i Hegels verk *Andens fenomenologi* både

1. En travesti på den italienske filosofen Benedetto Croces bok om Hegel i dess engelska översättning: *What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel* (1915 [1912]).

2. Redan här börjar svårigheterna. »Kampen för erkännande« kan lika gärna kallas »kampen om erkännande«, och vi gör så på några ställen i numret. Hegel själv använde aldrig det motsvarande tyska uttrycket *Kampf um Anerkennung* i sitt verk *Andens fenomenologi* (2008 [1807]). Hade han gjort det (vilket han alltså inte gjorde) och hade han skrivit på svenska (vilket han förstås inte heller gjorde), skulle han förmodligen ha valt uttrycket »kampen om och för erkännande«. Båda möjligheterna ligger i tyskans *um* och leder tankarna i olika riktning. Väljer man »kampen för erkännande«, så betonar man att det rör sig om ett subjekts kamp för att nå erkännande i världen (vilket troligen ligger mer i linje med Hegels uppfattning). *forts. på nästa sida*

startpunkten och en plats att ständigt återvända till för diskussion om erkännandets motsägelsefyllda dynamik.³ Kapitlets kärna är herre–slav-dialektiken, en av filosofihistoriens mest tolkade och omtolkade passager. Det är en berättelse på flera plan. Ur ett perspektiv handlar det om människors utveckling som individer – hur begäret efter erkännande gör människor till självmedvetna varelser till skillnad från driftstyrda djur. Vi blir medvetna om oss själva i samspel med andra. Det är så vi får reda på vilka vi är. Samtidigt är det en process utan slut. I självmedvetandet skymtar också ett ideal om frihet: hur människor kan delta fullt ut i samhällslivet och skapa förutsättningar för ett gott liv. Ur ytterligare ett perspektiv bär herre–slav-dialektiken vittnesbörd om maktens tragik. Den formulerades vid 1800-talets ingång, i en tid då slaveriet inom den politiska filosofin kommit att symbolisera »allt som var dåligt i maktrelationer«, medan slaveriet som verklig praktik var det system för exploatering som de

västerländska ekonomierna vilade på.⁴ »Herren« förknippades å sin sida med frihet – slaveriets motsats – utifrån ett underförstått antagande om att maktutövning var det som förstörde allt för herren själv. Medan slaven fortfarande kunde hoppas på frihet, fanns det ingen utväg för herren annan än den att dö otillfredsställd.⁵

Det som utmärker de tre uttolkningar av den hegelianska herre–slav-dialektiken som vi låtit översätta i detta nummer är att de alla utgår från begäret. Den rysk-franske filosofen Alexandre Kojève, den tyske filosofen Axel Honneth och den amerikanska filosofen och queerteoretikern Judith Butler skriver om de tillfälliga resultaten av kampen, men främst om det begär som hela tiden driver utvecklingen. Men det är olika aspekter av begärsdynamiken som står i centrum. Författarna lägger dessutom tonvikten vid delvis olika textpassager. Honneth skriver om ingången till herre-slav-dialekten, Kojève om själva konflikten och Butler om utgången. Vi har placerat texterna i den ordningen.

forts. från föregående sida Väljer man däremot »kampen om erkännande«, så betonar man att det rör sig om ett tvåpartsförhållande där båda parterna vill samma sak (att bli erkänd av den andre). I det förra fallet ses erkännande som en oändlig resurs, som en ömsesidig vinn-vinn-situation. I det senare fallet betonas det antagonistiska spelet om en ändlig resurs, där den ene vinner och den andre förlorar. Därför hade »kampen om och för erkännande« kanske varit att föredra, eftersom det rör sig om en konflikt som kan och bör ses ur båda dessa aspekter.

3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Andens fenomenologi* (2008 [1807]).

4. Susan Buck-Morss, »Hegel och Haiti«, i Anders Burman och Anders Bartonek (red.), *Att läsa Hegel* (2012), s. 255.

5. För en feministisk psykoanalytisk tolkning av herre–slav-dialektiken, Se Jessica Benjamin, »Herre och slav«, i *Fronesis* nr 44–45 (2013), s. 129–155.

Den Honnethtext som vi publicerar ingår i en engelskspråkig antologi med diverse Hegelexperter från 2008.⁶ Texten skrevs sedan Honneth påbörjat en omorientering i sin Hegelreception.⁷ Begärsproblematiken var inte alls framträdande i hans *Kampf um Anerkennung* från början av 1990-talet, det verk där han framför allt diskuterar Hegel och erkännande.⁸ I den här publicerade texten »Från begär till erkännande. Hegels syn på mänsklig socialitet« tar han sig an de inledande sidorna av kapitel fyra i *Andens fenomenologi*, där Hegel introducerar begreppet begär. Vad är det för ett slags begär? Det är ursprungligen ett begär som inte skiljer oss från djuren. Men begäret efter mat och dryck och intimitet gör oss medvetna om oss själva och om vårt beroende av andra för begärets tillfredsställelse. Honneth börjar där: det fysiska begäret sår ett frö till självmedvetande. Genom denna brist, genom vad det saknar, upphör subjektet att vara en okroppslig betraktare av världen, som kan stå vid sidan om och passivt registrera vad som händer. I stället erfar subjektet sig som självständigt: som ett platsbundet fysiskt väsen, som framgångsrikt tar sig an den varseblivna världen för att tillfredsställa begäret. Det ser andra göra likadant och inser att det är en del

av ett släkte: en människa bland andra människor.

Honneth följer i denna del nära originaltexten med dess betoning av hur subjektet tas ur sina villfarelser. Genom sin förmåga att tillfredsställa det fysiska begäret lurar subjektet att tro att det är allsmäktigt, att det kan göra vad det vill. Men världen visar sig vara beständig och följer inte subjektets nycker. Vidare är tillfredsställelsen flyktig; det fysiska begäret gör sig påmint igen och bekräftar subjektets beroende av naturen. Alltså kan begäret inte tillfredsställas genom omvandling av naturen, utan det kräver andra människor. Endast människor kan ge erkännande. Det specifikt mänskliga begäret är ett begär efter erkännande, som är lika grundläggande och ovillkorligt som de fysiska behoven. Detta begär måste tillfredsställas för att samhället ska kunna utvecklas eller över huvud taget finnas. Så blir herre-slav-dialektiken en berättelse om de grundläggande förutsättningarna för mänsklig interaktion, det som Honneth i textens undertitel kallar »mänsklig socialitet«. De mest rudimentära villkoren för samhället vävs in i beskrivningen av människors subjektblivande: nödvändigheten av att erkänna och att bli erkänd i det ständigt upprepade mötet med andra av samma sort som vi själva.

6. Dean Moyar och Michael Quante (red.), *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide* (2008).

7. Denna omorientering inleddes med hans arbete *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* (2001).

8. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (1992).

Herre–slav-dialektiken är ett slags hegelianskt naturtillstånd som föregår stabila sociala institutioner, ett tillstånd där båda parterna vill komma åt samma sak. Särskilt i de tidiga formuleringarna är det tydligt att Hegel på avgörande punkter modifierar Thomas Hobbes förståelse av samhällets grundförutsättningar.⁹ Hobbes utgick från ett naturtillstånd av individer som styrda av ett självcentrerat begär att överleva och tillskansa sig andras resurser räddar sig från sig själva och ett hotande kaos genom att överlämna sig åt en central våldsmakt med kapacitet att hålla ordning. I Hegels tappning är begäret likaså till en början djuriskt och inriktat på överlevnad. Men det utvecklas till ett specifikt mänskligt begär efter erkännande, ett begär att bli sedd som egen person med anspråk på frihet och deltagande och inte bara som en konkurrent i kampen. Även i Hegels naturtillstånd är kampen oundviklig, men

det är en kamp om erkännande snarare än om knappa resurser. Det ursprungligen ensamma och vilna medvetandet blir varse andra människor och tvingas under kampens gång att inse å ena sidan sitt djupa beroende av andra människor och deras uppfattningar, handlingar och förväntningar, å andra sidan sin självständighet genom sin förmåga att forma naturen efter egen vilja och genom att trotsa fruktan för makten och döden.

Frågan om begärets natur och samhällets förutsättningar var central också för Alexandre Kojève, vars tolkning av herre–slav-dialektiken kom att bli grundläggande för hela den franska Hegelreceptionen. Jean-Paul Sartre, Jacques Lacan och många andra satt med bland åhörarna under hans föreläsningar i Paris på 1930-talet, där de starkt influerades av hans utläggning av herre–slav-dialektiken.¹⁰ Den text som vi valt att översätta är introduktionen till Hegelföreläsningarna, vilken sam-

9. Se Thomas Hobbes, *Leviathan* (2004 [1651]). För tanken att Hegels herre–slav-dialektik knyter an till Hobbes naturtillstånd, se även Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis* (1936); Ludwig Siep, »Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften«, i *Hegel-Studien* volym 9 (1974), s. 155–207; Honneth, *Kampf um Anerkennung* (1992); João Constandío, »Struggle for Recognition and Will to Power. Probing an Affinity between Hegel and Nietzsche«, i Katia Hay och Leonel dos Santos (red.), *Nietzsche, German Idealism and Its Critics* (2015), s. 66–99.

10. Det finns tydliga spår av Kojèves Hegeltolkning hos Sartre, vars skildring av mötet med den andres blick i *Väret och intet* (1992 [1943]) tydligt påminner om Kojèves skildring av begär som strävar efter att underkua varandra. Lacans uppfattning om att mitt begär egentligen är den andres begär – för att vi själva ska bli tillfredsställda måste vi försöka tillfredsställa en annan som dessutom är potentiellt fiendlig – bär likaså en omiskännlig prägel av Kojèves Hegelläsning. Många sedermera välkända franska filosofer fanns med i publiken, men det är möjligt att Sartre inte hörde till de flitigaste deltagarna på föreläsningarna; se Vincent Descombes, *Modern fransk filosofi 1933–1978* (1988 [1979]), s. 23.

manställdes i bokform 1947, då Kojève redan hade lämnat akademien för att i stället arbeta inom det franska finansministeriet.¹¹ Han var på många sätt en heterodox tänkare. Hegelföreläsningarna innehöll utöver stoffet från Hegel mycket av hans egen filosofiska vision, med starka influenser från Heidegger, Dostojevskij och den unge Marx.¹²

I den här översatta texten märks inflytandet från den tyske filosofen Martin Heidegger främst i inledningen, i beskrivningen av hur människan väcks ur sina vardagssysslor och ställer sig frågande inför sin egen existens.¹³ Återigen börjar det med begäret. För Kojève är det begäret som väcker människan ur hennes försjunkenhet i tingen. Det tvingar till handling, som negerar och överskrider de givna villkoren. Begäret kan vara ett fysiskt behov, exempelvis hunger, som tvingar fram jakt på mat. I detta avseende är människor inte anorlunda än djur. Att stilla begäret genom att konsumera och reproducera sig leder till självkänsla, som enligt Kojève är att betrakta som ett förstadium till självmedvetande. Men begäret efter erkännande är det specifikt mänskliga begäret. Det sträcker sig ut mot andra människor och är i denna mening allmänmänskligt: alla vill bli erkända av

andra, vill bli betraktade som värdefulla i andras ögon – ett värde som de andra samtidigt själva strävar efter. »Så är samhället endast mänskligt«, skriver Kojève, »som en helhet av begär som begär varandra ömsesidigt såsom begär.«

Ordet »begär« kan antyda ömsesidig attraktion, men i Kojèves fall beskriver begäret också ett antagonistiskt förhållande. Världen är i grunden fientlig. Kampen är det grundläggande sociala förhållandet. Varje begär är blint, självcentrerat och inriktat på ovillkorlig tillfredsställelse. Erkännandet, eller begärets tillfredsställelse, är undflyende och omstritt och allt annat än givet just därför att samhället består av en mångfald begär, som först och främst strävar efter att förneka och underkuva varandra. Alla strävar hela tiden efter att bli erkända i en omgivning där alla andra är lika angelägna, vilket skapar konstant osäkerhet och gör erkännandet notoriskt svårt att uppnå, en svårighet som närmar sig en omöjlighet när erkännande eftersträvas under betingelser av dominans. För Kojève är dominansförhållandet ett grundläggande existensvillkor för samhället som samtidigt underminerar erkännandet. Att upphäva dominansförhållanden blir då ett villkor för att uppnå erkännan-

11. Av Kojève finns på svenska sedan tidigare »Sammanfattande kommentarer till de sex första kapitlen av *Andens Fenomenologi*«, i Burman och Bartonek (red.), *Att läsa Hegel* (2012), s. 161–195.

12. Se vidare Jeff Love, *The Black Circle. A Life of Alexandre Kojève* (2018).

13. Martin Heidegger, *Varat och tiden* (2019 [1927]).

de. Tragedin är att ingen vill ge upp något och att alla ängsligt bevakar sin position, medan endast ett ömsesidigt erkännande mellan jämbördiga likar (i slutändan utsträckt över hela samhället) är ett genuint erkännande.

Just här skiljer sig Honneth och Kojève åt i sina tolkningar: de drar olika slutsatser av detta och därmed av samhällets grundvillkor. För Honneth är det centrala i Hegels modifiering av Hobbes att »moraliska impulser« kan ersätta självbevarelsedriften.¹⁴ Honneth menar att erkännandets omöjlighet i herre–slav-dialektiken leder till insikten om den andres behov och öppnar för en moralisk dimension i tillvaron som utmärks av att det egna begäret får stå tillbaka för den andre. Här knyter Honneth an till Kants idé att det är en moralisk förpliktelse att visa aktning för andra människor. Liksom hos Johann Gottlieb Fichte, som var den som myntade själva begreppet i en tysk kontext – och som i den närmast följande texten, »Fichte och Hegel om ömsesidigt erkännande«, introduceras och översätts av Carl-Göran Heidegren – tänks erkännande vara omedelbart knutet till respektfullt bemötande. Men det är inte fråga om ett medvetet moraliskt beslut. Moralen grundas i stället i våra spontana reaktioner. Aktningen ligger i varseblivningen av den andre, när vi ser den andre som en människa. Att båda kontrahenterna i kampen om erkän-

nande lägger band på sig själva och sina egna begär *och* samtidigt ser den andre göra samma sak – det är enligt Honneth vad som ger upphov till »mänsklig socialitet« eller ett samhälle. Insikten om beroendet av den andre kräver att det egna begäret tar ett steg tillbaka. När så sker utvecklas en moralisk dimension av tillvaron, som människor kan förlita sig på och framför allt ta spjörn mot i sina förväntningar och krav på mera frihet.

Honneth menar att kampen leder fram till en moralisk inbäddning av begäret efter erkännande, medan Kojève inte tror på något avbrott i kampen eller något frivilligt tillbakadragande till följd av moraliska insikter. Samtidigt delar de den hegelianska metaberättelsen om begärets i grunden positiva roll i historien. Begäret antas hela tiden driva utvecklingen framåt mot ett tillstånd av frihet och jämbördigt erkännande. I detta avseende är Honneth och Kojève typiska exponenter för den entydigt positiva värdering av erkännande som utmärker huvudfåran inom Hegeltraditionen. Genom kampen och de upplevda orättvisorna kommer historien i slutändan att leda till ett tillstånd av frihet eller ett ömsesidigt och lika erkännande av alla individer.

I denna historia ligger dynamiken entydigt hos de underordnade. Framför allt Kojève är tydlig på den punkten: slavens begär efter erkännande är den positiva kraft som driver historien

14. Honneth, *Kampf um Anerkennung* (1992), s. 12.

framåt. Herrens position är statisk. Efter att ha vågat sitt liv, tillskansat sig makten men misslyckats med att nå erkännande är herren reducerad till »förloppets katalysator«. Slaven vill åt herrens position och den frihet som den antas medföra. Kojève pekar på flera saker som talar för att slaven lyckas. Det otillfredsställda begäret driver först och främst slaven att överskrida sin belägenhet. Vidare tillmäts själva arbetet betydelse. Omvandlingen av den fysiska verkligheten till produkter för herrens konsumtion antas paradoxalt nog befria slaven från herren på så vis att slaven härigenom kommer till insikt om sin självständighet och sin förmåga att förändra omgivningen, om än bara i rent fysisk mening. Det är en tolkning till synes helt i Marx anda.¹⁵ Slutligen menar Kojève att själva erfarenheten av kampen »predisponerar slaven för överskridande«. När herren utmanas försvinner också den fruktan för döden som från första början höll slaven fången i maktrelationen. Så kan slaven upp-

häva sig som slav, vinna erkännande för egen del och, vilket för Kojève är samma sak, uppnå ett samhälleligt tillstånd av jämbördigt erkännande för alla.

I sin text »Egensinnig bindning, kroppslig underkastelse« från 1997 återvänder Judith Butler till kapitel fyra i *Andens fenomenologi* och begärets roll för subjektblivande.¹⁶ Hon tar vid där herre-slav-dialektiken slutar. Slaven frigör sig från herren genom sitt arbete för honom, först genom att se spåren av sitt arbete i produkterna och sedan genom att uppleva förlusten genom herrens expropriering av produkterna. Därigenom blir slaven varse sin egen självständiga existens. Men som frigjord har den före detta slaven ingenting att förhålla sig till. Denna insikt är outhärdlig. Subjektet blir varse den egna förgängligheten och den egna existensens brist på riktning. Som en reaktion på denna till synes obetingade frihet uppstår etiska förpliktelser. Denna övergång har enligt Butlers mening passerat obemärkt i litteraturen om

15. Somliga har betraktat Kojève som marxist (se till exempel Allan Bloom, »Introduction«, i Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel* (1969); Judith Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987)), en tolkning som uppmuntrats dels av det Marx-citat som inleder den här översatta texten, dels av betoningen av arbetets centrala roll för slavens frigörelse från herren, vilken bara kan förstås mot bakgrund av de på 1930-talet upptäckta Parismanuskripten från 1844 (Karl Marx, »Ekonomisk-filosofiska manuskript från 1844«, i Karl Marx och Friedrich Engels, *Skrifter i urval. Filosofiska skrifter* (1977)). Patrick Riley har diskuterat spåren av marxism i Kojèves arbeten, som han håller för vilseledande, i »Introduction to the Reading of Alexandre Kojève«, i *Political Theory* årgång 9, nr 1 (1981), s. 5–48. Utifrån den information som i dag finns tillgänglig om Kojève är det uppenbart att han snarare hör hemma i en konservativ tradition med tänkare som Leo Strauss, Carl Schmitt och Francis Fukuyama (Love, *The Black Circle* (2018); Trevor Wilson, *Relative Absolutes. Alexandre Kojève and Russian Philosophy Abroad* (2020)).

16. Detta var ett tema i hennes avhandling *Subjects of Desire* (1987).

Hegel, trots att den är central för förståelsen av subjektblivandet.

Genom att utveckla etiska förpliktelser som reglerar den obetingade friheten underkastar sig medvetandet en del av sig självt, närmare bestämt kroppen. Hegel kallar detta medvetande olyckligt, eftersom det i sig är tudelat. Men Butler menar att det också är olyckligt i en djupare mening. I Hegels beskrivning döljer sig i själva verket en historia om samvetets ursprung. Det olyckliga medvetandet innebär att dominansförhållandet mellan slaven och herren flyttar in i subjektet. Samvetet underkuvar kroppen och tvingar den att söka tillfredsställelse i ett erkännande som innebär »olycka, vånda och smärta«. Denna bindning betecknar Butler med ett adjektiv hämtat från Hegel som »egensinnig«, med dess bibetydelser av att vara märklig och fruktlös. Bindningen släpper inte taget trots det kvalfyllda erkännandet, eftersom ett erkännande vilket som helst är bättre än inget (läs: den obetingade friheten) och får subjektet att söka sig tillbaka till den tillfredsställelse som var omedelbart tillgänglig i en upplevd brist på andra alternativ.

Butlers tolkning av herre-slav-dialektikens utgång representerar en vat-

tendelare mellan de i grunden olika värderingarna av erkännandets roll i historien. I Hegeltraditionens huvudfåra är samhällsmoralen en språngbräda till förverkligandet av mera frihet, medan den för Butler representerar förtryckande normer som underkuvar människor på ett sätt som de inte själva kommer åt. Hon kompletterar Hegel med Nietzsche, och för att ytterligare understryka det på samma gång skadliga och ofrånkomliga beroende som följer av subjektblivandet knyter Butler även an till Foucault och Freud: att bli ett subjekt, en självständig aktör i samhället, är samtidigt att underkuvas, att infogas i dess maktstrukturer. Medvetandet blir maktrelationernas instans, ett av samhällsmoralen sammansatt samvete, ett överjag för att tala med Freud, som låter kroppen veta vad den måste göra – även om bandet utgörs av »olycka, vånda och smärta«. Samvetet underkuvar kroppen ända ner på begärets nivå, formar begäret och bestämmer dess riktning.

På detta sätt framstår Butler som en central referenspunkt i dagens tolkning av erkännande.¹⁷ Hon formulerar idén om det fullkomligt socialiserade begäret, en idé som varit inflytelserik i diskussionen om erkännandets ambivalens

17. Den av Heikki Ikäheimo, Kristina Lepold och Titus Stahl redigerade antologin *Recognition and Ambivalence* (2021), som samlar några av de i dag mest namnkunniga uttolkarna av erkännandebegreppet, inleds med ett meningsutbyte mellan Axel Honneth och Judith Butler. Dessa representerar två motpoler, även om det samtidigt blir uppenbart att Butler modifierat sin position sedan den här översatta texten skrevs och numera anser att erkännandet utöver asymmetriska maktrelationer genomsyras av en moralisk ömsesidighet som är eftersträvningsvärd (Judith Butler, »Recognition and the Social Bond. A Response to Axel Honneth«, i *ibid.*).

och även bildar en av utgångspunkterna i Magnus Hörnqvists text i detta nummer. Det rör sig alltså om tanken att det på det hela taget råder en överensstämmelse mellan de begär som ett subjekt utvecklats och det erkännande som detta subjekt kan få. Hon reserverar sig genom att anta »en viss inkommensurabilitet«; begäret är inte helt förutsägbart. Men det är uppenbart att det bereder subjektet svårigheter att finna något att ta spjörn mot för det motstånd som Butler samtidigt diskuterar. Detta är långt ifrån det »begärets immanenta rationalitet« som Hegeltraditionens andra sida lutar sig mot.¹⁸

1990-talets renässans: Honneth och Fraser

Erkännandebegreppets centrala plats i den filosofiska diskussionen är av senare datum än vad man skulle kunna tro. Även om begreppet har sin upprinnelse i Hegels filosofi vid 1800-talets början,

fick det inte något bredare genomslag förrän i början av 1990-talet.¹⁹ Det är inte alldeles enkelt att historiskt och socialt förklara varför erkännandeteorier kommit att bli inflytelserika i den västliga kultursfären under de senaste tre decennierna. En förklaring skulle kunna bygga på välfärdsstatens framväxt efter andra världskriget. Välfärdsstatens logik handlade i mångt och mycket om att omfördela livschanser och risker bland dess befolkning. I stor utsträckning handlade de sociala kamperna om rättvis fördelning av resurser. Den franske sociologen Luc Boltanski har talat om den »sociala kritik« som dessa kamper utgick från.²⁰ Men detta skulle förändras. Under åren strax före och kring revolutionsåret 1968 hade delvis nya konfliktytor uppstått i välfärdsstaten, främst till följd av byråkratiseringen och teknokratien men även i form av köns- och rasförtryck.²¹ När erkännande diskuterades på nytt skulle det alltså ha varit påkallat av politiska föränd-

18. Butler, *Subjects of Desire* (1987), s. 5.

19. En indikation på detta är att det stora begreppshistoriska lexikonet *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (1972–1997) inte tar upp *Anerkennung* (erkännande), men däremot närliggande begrepp som *Ehre*, *Reputation* (ära, anseende, berömmelse) liksom *Würde* (värde, värdighet).

20. Se Luc Boltanski och Ève Chiappello, »Kapitalismens nya anda«, i *Fronesis* nr 24 (2007), s. 87–112, samt Luc Boltanski, »Vänstern efter maj 1968 och längtan efter den totala revolutionen«, i *Fronesis* nr 60–61 (2018), s. 207–226.

21. Se exempelvis Iris Marion Young, »Rättvisa och fördelning«, i Young, *Att kasta tjejkast* (2000), s. 13–49; samt Young, »Uppror i det välfärdskapitalistiska samhället«, i *Fronesis* nr 3–4, s. 137–157. För en analys av bland andra Young och Boltanski utifrån förändringar i samhällskritiken, se Mikael Carleheden, »Om den moderna samhällskritikens historiska förändring«, i *Fronesis* nr 36–37 (2011), s. 62–78.

ringar kopplade till framgångarna för feminism, antirasism, hbtq-frågor och urfolksfrågor. De olika kamper som nu kom att föras vägledades av andra typer av argument, som kan sägas bygga på idéer om identitet, autenticitet och autonomi. Denna andra kritikform, »kulturell eller konstnärlig kritik«, var enligt Boltanski analytiskt skild från den sociala kritiken och hade motiv liknande dem som senare skulle teoretiseras av erkännandefilosoferna.

Först under 1990-talet upplevde erkännandebegreppet en verklig renässans, främst genom Axel Honneths och Charles Taylors arbeten. År 1992 publicerade Axel Honneth sin bok om kamp för erkännande och samma år publicerade Charles Taylor sin uppsats om erkännandets politik.²² Texterna kom att bli stilbildande för olika tolkningar av begreppet. Honneths och Taylors gemensamma referenspunkt var Hegel, som var den som först diskuterade erkännande med ett bärande inslag av ömsesidighet. I modern mening är begreppet knutet till 1800-talets stora förändringar: kapitalismens genombrott, ståndssamhällets upplösning, rättsstatens utveckling och den moderna familjens uppkomst. Detta får också direkt inverkan på vad det är som ska erkännas. Före Hegel var det i princip enbart det sociala anseendet som kunde

erkännas; erkännande var detsamma som erkännande av social status. I och med Hegel tillkom ytterligare två arenor för erkännande: den politiska sfären och familjen. Erkännande kom från och med nu också att handla om erkännande av rättigheter i förhållande till en stat och om kärlek och känslomässig bekräftelse inom familjen.

I sin inflytelserika uppsats »Erkännandets politik« knöt Charles Taylor an till Hegel, inte minst genom sin egen tolkning av *Andens fenomenologi* med fokus på människans självförverkligande.²³ Människor utvecklas till autonoma varelser genom ömsesidiga interaktioner med andra i sin närhet. Det som enligt Taylor gör erkännandet politiskt är den idé om autenticitet som utvecklades under 1700-talet och som ledde till tanken om att alla ska behandlas med respekt för sin särart, individer såväl som hela folk. Alla ska inte bara behandlas med aktning (för det skulle de redan tidigare), utan de ska också erkännas – accepteras, värderas och beskrivas – för vilka de är. Vilka de är vet de bara själva, eftersom autenticitet kommer inifrån. För Taylor aktualiserade kampen om erkännande individualiseringsprocesser och frågor om identitet. Det fanns också redan från början en koppling till regionala självständighetssträvanden; Taylor var aktiv

22. Honneth, *Kampf um Anerkennung* (1992); Charles Taylor, »Erkännandets politik« [1992], i Taylor, *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*, red. Amy Gutmann (2003).

23. För en svensk introduktion till Taylor i erkännandesammanhanget, se Victoria Fareld, *Att vara utom sig inom sig* (2008).

i den kanadensiska provinsen Québecs rörelse för självständighet. Hans problemställning passade väl in i 1990-talets diskussion om det mångkulturella samhället: Hur förena alla individers rätt till lika behandling med respekt för deras kulturella särart?²⁴

En person som haft mycket stor betydelse för återupptäckten av erkännandefrågorna är Axel Honneth, som på 1980-talet hade skrivit en avhandling om Frankfurtskolans filosofer, främst Habermas, och om Foucaults teorier.²⁵ Syftet var där att grunda en normativ kritik i en teorihistorisk och immanent kritik av deras teorier. En slutsats, tydligast uttryckt i efterordet till 1989 års nyttgåva, var att kampens roll är underteoretiserad hos Foucault och Habermas, både handlingsteoretiskt och i den sociala evolutionens sammanhang. Intresset för kamp ledde sedermera vidare till en undersökning av kampens motiv, och här kom erkännande att bli centralt för honom.²⁶

I den vänsterhegelianska tradition som Honneth representerar förknippades kampen för erkännande med krav på rättigheter och likabehandling i för-

hållande till staten. Hans ståndpunkt var att kampen för erkännande är entydigt progressiv och positiv. Detta blev för honom ett sätt att omformulera Frankfurtskolans variant av kritisk teori i erkännandeteoretisk riktning – vid denna tid hade Honneth ännu inte blivit föreståndare för Institutet för socialforskning i Frankfurt am Main. Begreppet erkännande fick tjäna som den interna och historiskt framvuxna måttstock med vars hjälp samhällsförhållanden kunde mätas och kritik rättfärdigas.

I detta nummer introduceras Honneths teori om erkännande genom en text av sociologen och idéhistorikern Carl-Göran Heidegren. Heidegren gör i sin text en kritisk närläsning av Honneths bok *Kampf um Anerkennung*, främst av dennes Hegeltolkning. Han beskriver också den utveckling som skett av teorin sedan 1992, då boken utkom. Heidegren, som i år blir professor emeritus, var en av de första i Sverige som tog sig an Honneths erkännandeteori, något som har resulterat i en bok och ett antal artiklar samt en översättning av Honneths texter. Där-

24. *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik* var också titeln på den bok där Taylors uppsats ingick tillsammans med diskussionsbidrag av bland andra Jürgen Habermas och Michael Walzer (1994). Taylors kanadensiske filosofkollega Will Kymlicka har under det senaste decenniet utvecklat teorier om hur man kan förena välfärd och mångfald; se Kymlicka, »Solidaritet i heterogena samhällen«, i *Fronesis* nr 58–59 (2018), s. 136–160.

25. Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (1989).

26. *Ibid.*, s. 386. Honneths tidigaste text med erkännandetema är sannolikt »Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität«, i Traugott König (red.), *Sartre. Ein Kongress* (1988).

igenom har han också bidragit till att sammanföra hegeliansk filosofi med en sociologiskt inriktad erkännandeteori.²⁷ En rolig detalj är att Honneths svar på Heidegrens (och andra forskares) kritik av hans bok *Kampf um Anerkennung* lades till som efterord i nyttgåvan från 2003.

Honneths erkännandeteori kan sägas tillhöra den filosofiska tradition som tar sin utgångspunkt i idén om kampen för erkännande som en förutsättning för självförverkligande. Tidigt i boken *Kampf um Anerkennung* kontrasterar Honneth Hegels erkännandeteori mot de teorier om självbevarande som tidigare förts fram av Hobbes och Machiavelli.²⁸ Ett syfte är att påvisa att de instrumentella och utilitaristiska delarna av sådana teorier inte har en normativt godtagbar grund. Honneths alternativ till teorier om subjektets självbevarelse är att identitet uppstår intersubjek-

tivt, mellan människor, i en erkännandeprocess eller erkännandekamp. Ett erkännande av ens identitet ger förutsättningar för individuellt självförverkligande. Här ligger Honneth nära George Herbert Meads socialpsykologiska teoribildning om identitet och självförverkligande.²⁹ Nästan tjugo år efter *Kampf um Anerkennung* utkom Honneths nästa huvudverk *Das Recht der Freiheit*, där i stället de samhälleliga institutionella ramarna för självförverkligande och frihet står i fokus.³⁰

Honneths vändning mot erkännandemat var kontroversiell bland flera filosofer verksamma inom kritisk teori.³¹ Mest känd är diskussionen med den amerikanska filosofen Nancy Fraser under rubriken »från omfördelning till erkännande«, som kretsar kring fördelningsfrågornas minskande inflytande, frågan om vad rättvisa innebär och vilken roll materiella faktorer spe-

27. Axel Honneth, *Erkännande. Praktisk-filosofiska studier* (2003); Carl-Göran Heidegren, *Erkännande* (2009). I den sistnämnda boken presenteras även ett antal empiriska studier från arbetslivet, skolan och socialt arbete. Se också Heidegren, »Recognition: A Theory of the Middle«, i Danielle Petherbridge (red.), *Axel Honneth. Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth* (2011), s. 233–253; »Recognition and Social Theory«, i *Acta Sociologica* årgång 47, nr 4 (2004), s. 365–373; samt »Anthropology, Social Theory and Politics. Axel Honneth's Theory of Recognition«, i *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy* årgång 45, nr 4 (2002), s. 433–446.

28. Honneth, *Kampf um Anerkennung* (1992), s. 13–19.

29. Ibid. s. 114–115. George Herbert Mead, *Medvetandet, jaget och sambullet. Från socialbeteori till ståndpunkt* (1976 [1934]).

30. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (2011).

31. Här kan nämnas Rainer Forst, som delar flera av Frasers kritikpunkter gentemot Honneth; se Forst, »First Things First. Redistribution, Recognition and Justification« i *European Journal of Political Theory* årgång 6, nr 3 (2007), s. 291–304.

lar. Redan 1995 hade Fraser ställt teorier om omfördelning och erkännande mot varandra sedan hon lagt märke till att de politiska kamperna om rättvis fördelning i västvärlden alltmer börjat ersättas av kamper för kulturellt erkännande.³² Fraser försökte kombinera de två aspekterna med målet att utveckla en teori som svarade mot tidens olika former av orättvisor och missaktning.

En stor tvistefråga under början av 2000-talet angavs av titeln på ett meningsutbyte mellan Nancy Fraser och Axel Honneth: *Redistribution or Recognition*, fördelningspolitik eller erkännandepolitik.³³ Här publicerar vi Frasers inledning till detta meningsutbyte under titeln »Social rättvisa i identitetspolitikens tidsålder«. ³⁴ I fokus för Fraser i den del av texten som vi låtit översätta står inte olika filosofiska teorier om erkännande och omfördelning, utan snarare samtidens »folkliga rättviseparadigm«. Därför hamnar exempel-

vis kritiken av Honneth i bakgrunden. En aspekt kan dock nämnas här, då den hamnat utanför vårt urval. En viktig kritik av Honneth är att hans erkännandeteori har ett psykologiserande drag.³⁵ Självfallet har missaktning psykologiska effekter på den som blir nedvärderad, men det går inte att bygga en teori om rättvisa på dessa effekter, menar Fraser. I stället förespråkar hon en normativ modell byggd på statusunderordning.

Fraser börjar med att konstatera att erkännande hör till etiken, medan omfördelning hör till moralens domän. Erkännande handlar om »substansiella mål som självförverkligande och det goda livet«, medan omfördelning handlar om rimliga procedurer för rättvisa. Fraser hänför Honneth och Taylor till gruppen av teoretiker som fokuserar på självförverkligande, identitet och rätten till olikhet. Hennes egen erkännandeteori bygger däremot på status. Hon förespråkar en tvådimensionell teori

32. Nancy Fraser, »Från omfördelning till erkännande? Rättvisedilemman i en »postsocialistisk« tid« [1995], i Fraser, *Den radikala fantasin. Mellan omfördelning och erkännande* (2003), s. 175–212.

33. Nancy Fraser och Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (2003).

34. Nancy Fraser presenteras närmare av Johan Lindgren och Klas Gustavsson i introduktionen till *Rättvisans mått* (2011), en samlingsvolym med översatta Frasertexter. Den nyfikne läsaren kan läsa vår introduktion »En teori om vår tids orättvisor. Omfördelning, erkännande och representation«, s. 5–15. Frasers text i detta nummer är från 2003, medan texterna i den ovan nämnda samlingsvolymen är skrivna mellan 2005 och 2010. Viktigast att nämna är att Fraser har utvecklat sin rättviseteori och gjort den tredimensionell genom att lägga till »representation«, rättvisans »hur«. Se Fraser, »Rättvisans nya avgränsning i en globaliserad värld« [2005], i Fraser, *Rättvisans mått* (2011), s. 20–21.

35. Fraser, »Social Justice in the Age of Identity Politics. Redistribution, Recognition, and Participation«, i Fraser och Honneth, *Redistribution or Recognition?* (2003), s. 31–32.

om rättvisa som rymmer omfördelning och erkännande. Den tar sin normativa utgångspunkt i principen om deltagande i samhället på lika villkor.

En stor del av texten är en genomgång av vad som händer med sociala kategorier som klass, kön och ras alltefter huruvida de placeras inom omfördelnings- eller erkännandesfären. Fraser kommer exempelvis fram till att klass är en tvådimensionell kategori, dock med slagsida åt omfördelning. Ta till exempel en arbetare inom ett LO-yrke – vi kan bortse från alla andra positioner än funktionen som arbets säljare. Omfördelningskrav i det fallet, exempelvis högre lön och andra förmåner som tjänstepension och längre semestertid, går att strejka sig till med hänvisning till rättvisa och jämlikhet i förhållande till tjänstemännen. Men statuspositionen som arbetare i klasstrukturen är svårare att göra något åt. Den bygger bland annat på att manuellt arbete värderas lägre än intellektuellt arbete, en idé med gamla rötter i den västerländska kultursfären. (Ett försök att förändra statusordningen gjordes efter den ryska revolutionen 1917 i länder som Sovjetunionen och efter andra världskriget bland annat i Tjeckoslovakien, Polen, Östtyskland och Jugoslavien.) Princi-

piellt gäller att såväl omfördelning som status kan bli föremål för samma typer av politiska strategier. Omfördelning och erkännande kan ske genom affirmation eller transformation: reformer inom det rådande respektive försök att förändra eller upplösa det ekonomiska eller kulturella systemet.³⁶

År 2002 lanserades den så kallade GAL–TAN-skalan av den belgisk-amerikanska statsvetaren Liesbet Hooghe och hennes kollegor. Syftet var att beskriva en ny skiljelinje inom politiken på tvärs mot den fördelningspolitiska skalan. GAL–TAN-skalan tog i stället fasta på sociala och kulturella värderingar.³⁷ Efter ett decennium av politiska mobiliseringar kring feminism, hbtq-frågor, djurrätt, nationalism och antirasism fanns det ett uppdämt behov av att fånga in andra politiska dimensioner än den fördelningspolitiska. På så sätt låg såväl Axel Honneth som Charles Taylor rätt i tiden. GAL–TAN-skalan kunde tolkas så att kampen om erkännande rör sig i en egen dimension, eller att den blivit viktigare och att kampen om resurser i motsvarande grad förlorat i betydelse. Mycket talar dock för att detta är en falsk motsatsställning, om vi får tro Nancy Fraser. Varför skulle resurser vara mindre viktiga för erkännandet än hur man identifierar sig?

36. Ibid., s. 73–74.

37. Gröna, alternativa och libertära värderingar (GAL) står här mot traditionella, auktoritära och nationalistiska värderingar (TAN). Se Liesbet Hooghe, Gary Marks och Carole J. Wilson, »Does Left/Right Structure Party Positions on European Integration?«, i *Comparative Political studies* årgång 35, nr 8 (2002), s. 965–989. Se även Hjalmar Falk, »Ronald Inglehart och populismens uppgång, en kommentar«, i *Subaltern* nr 3–4 2020.

Erkännandets ambivalens och relevans i dag

Politiskt sett har diskussionen om erkännande skiftat både fokus och stämningsslag under senare år. På 1990-talet användes begreppet framför allt av dem som ville förstå drivkrafterna bakom progressiva rörelser. Under 2010-talet diskuterades erkännandet i växande utsträckning i anslutning till folkliga mobiliseringar på högerkanten. Det tycktes inte längre handla om att säkerställa politiska rättigheter i förhållande till en stat eller om att öka förtryckta gruppers anseende och självkänsla, utan om att trycka tillbaka grupper som ansågs stå i vägen för det egna erkännandet.

Den kanadensiska sociologen Michèle Lamonts text »Till frågan om erkännandeklyftor. Hur bryta stigmatiseringen och minska ojämlikheten?« bygger på ett omskrivet anförande på det amerikanska sociologförbundets möte år 2017, samma år som Trump tillträdde som USA:s president. Texten skrevs också i skuggan av en stark högerpopulistisk mobilisering i andra länder, från Brasilien till Sverige, som tycktes finna sin drivkraft i akut brist på erkännande. Mobiliseringen har kallats

identitetspolitik från höger; ett sätt för företrädesvis vita män på landsbygden att upprätthålla sin livsstil och sin status trots en alltmer urholkad social position. En stor del av litteraturen är nordamerikansk.³⁸ År 2016 utkom till exempel Arlie Russell Hochschilds och Katherine Cramers etnografiska studier av högerpopulistiska rörelser i Louisiana respektive Wisconsin.³⁹ Båda lyfte fram den känslomässiga och politiska sprängkraften i att inte bli sedd.

Den nutida empiriska sociologiska litteraturen av amerikanskt märke kortsluter delvis frågeställningen »omfördelning eller erkännande?«. Det antas och visas att bristen på erkännande är sammantvinnad med bristen på resurser. Erkännandeklyftor har sin rot i socioekonomiska förändringar som reflekteras i individernas upplevda brist på erkännande – vilken i sin tur kanaliseras av politiska organisationer som utlovar återupprättad status. Lamont menar i sin text i detta nummer att erkännandet har blivit ojämnare fördelat under senare tid. Men det finns hela tiden en materiell grundval.⁴⁰ Det ojämnt fördelade erkännandet tycks i lika hög grad bero på ojämnt fördelade resurser – man känner sig inte sedd och

38. För en svensk undersökning med liknande tematik, se Johanna Lindell och Lisa Pelling, *Det svenska missnöjet* (2021).

39. Arlie Russell Hochschild, *Strangers in Their Own Land. Anger and Mourning on the American Right* (2016); Katherine Cramer, *The Politics of Resentment. Rural Consciousness in Wisconsin and the Rise of Scott Walker* (2016).

40. Se även Peter A. Halls text om omfördelning och solidaritet: »Den sociala solidaritetens politiska källor«, i *Fronesis* nr 58–59 (2018), s. 161–179.

värdesatt som lågavlönad och arbetslös i ett samhälle där andra skyltar med sina framgångar, karriärplaner och resor – som på förskjutningar i statusordningar – man känner inte längre igen sig i ett samhälle där livsval och det man själv håller högt inte värdesätts av andra. Det finns en sprängkraft i denna blandning av krympande resurser och bristande erkännande som ingen politisk aktör har råd att försumma. Vilken riktning som den kraften tar är inte given på förhand.

Lamont knyter an till den berömda diskussionen om omfördelning eller erkännande mellan Honneth och Fraser. Hon menar att den definierade om innebörden av jämlikhet; den visade att man längre bara kunde eftersträva jämlik fördelning av resurser, utan att man också måste ta hänsyn till fördelningen av status. Rättvisa som normativt ideal måste följaktligen rymma flera dimensioner än det som Aristoteles kallade distributiv rättvisa, vilken enbart tar fasta på resursfördelningen i samhället.⁴¹ Lamont definierar erkännande som en positiv värdering, i motsats till den negativa värdering som stigmatisering innebär. Hon citerar ur en text av Honneth och tar därvid fasta på en aspekt av erkännandet: hur omgivningen tillskriver en grupp individer positiva egenskaper. Därigenom ligger

Lamonts erkännandebegrepp mycket nära ett traditionellt sociologiskt statusbegrepp i Webers efterföljd. Den tyske sociologen Max Weber definierade status som en separat princip för social stratifiering vid sidan av resurser. I hans ögon var status liktydigt med socialt anseende.⁴² Socialt anseende är liksom ett definitionsmässigt validerat erkännande genom den andres ögon.

Vad vill då Lamont uppnå genom att tala om erkännandeklyftor i stället för det mer brukliga statusskillnader eller statusklyftor? Troligen vill hon betona något annat, som man så att säga för på köpet med erkännandebegreppet (men inte med statusbegreppet), nämligen upplevelsen av hur värderingen känns och förändringar i detta avseende. Hur upplever individer och grupper förskjutningar i statusordningar, och hur reagerar de på dessa? Det är kärnfrågan för Lamont. Det hon föreslår som lösning är nya förskjutningar i statusordningarna, något som hon kallar brytande av stigmatisering eller »avstigmatisering«. Stigmatiseringsprocesserna ska rullas tillbaka och anseendet för grupper som i dag värderas lågt ska höjas; alla ska känna att de fullt ut tillhör samhället.

Dagens högerpopulism illustrerar det ambivalenta i kampen för erkännande. Begäret efter erkännande kan vara

41. Aristoteles, *Den nikomachiska etiken* (2012). För en bra presentation av rättvisa som statusordning, se Axel Honneth, »Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice«, i *Acta Sociologica* årgång 47, nr 4 (2004), s. 351–364.

42. Max Weber, *Ekonomi och samhälle. Förståendesociologins grunder*, tre band (1983–1987 [1922]).

en drivkraft för både progressiva och reaktionära rörelser. Även inom filosofin har diskussionen under de senaste åren kretsat kring erkännandets ambivalens, fast då utifrån andra parametrar. Den tyska filosofen Rahel Jaeggi tar sig an denna ambivalens i texten »Erkännande och underkastelse. Om förhållandet mellan negativa och positiva teorier om intersubjektivitet«. I ett försök att överskrida en motsvarande uppdelning mellan en positiv och en negativ värdering av erkännande urskiljer hon två i grunden olika tolkningar av intersubjektivitet. Gemensamt för tolkningarna är att de utgår från att människor och samhällen utvecklas till vad de är genom interaktioner och konflikter där vi får syn på oss själva, möter andras uppfattningar om oss och inser vårt beroende av andra människor. Men de skiljer sig åt i hur dessa interaktioner och beroenden värderas – som en förutsättning för frihet och handlingskraft eller som något förtryckande och förminskande.

Jaeggi lyfter fram Sartre, Althusser och Butler som typiska företrädare för den negativa värderingen av erkännande. Hon redogör ingående för hur de tre teoretikerna på delvis olika vägar kommer fram till att erkännandet är ohjälpligt asymmetriskt, ett sätt att göra människor till objekt och tillskriva dem vissa egenskaper eller definiera dem på ett visst sätt utan att de blir tillfrågade. Erkännande gör visserligen människor till delar av samhället, men på ett sätt som samtidigt underkuvar dem och inskränker deras frihet.

Jaeggi kritiserar denna syn för att inte kunna skilja mellan bra och dåligt erkännande. Det går inte att urskilja och i förlängningen kritisera skadliga eller förtryckande tillskrivningar (att erkänna någon som något visst) – eftersom alla former av erkännande egentligen är misskännande. Bakom denna syn urskiljer Jaeggi ett negativt frihetsbegrepp som kretsar kring obestämdhet. Sartre, Althusser och Butler skulle dela följande outtalade ståndpunkt: ingen ska inskränka mina obegränsade möjligheter. Men det är just vad erkännandet gör, och det är just det som är problemet med erkännande. Jag identifieras av andra som en viss bestämd typ av social varelse, vilket inskränker mina möjligheter att vara på andra sätt. Enligt Jaeggi är detta att fundamentalt missförstå vad frihet innebär. Frihet utan bestämning är inte frihet utan handlingsoförmåga. Mot detta ställer hon en hegeliansk förståelse av frihet som betonar motsatsen: att vara omgiven och beroende av andra är det som möjliggör frihet. Men alla beroenden och bestämningar innebär förstås inte frihet – vilket understryker Jaeggis poäng. Sociala bestämningar rymmer också möjligheten att erkännandet förfelar sitt syfte eller är skadligt, och därför blir det en viktig uppgift för den kritiska teorin att identifiera sådana bestämningar.

Magnus Hörnqvists text »Ett erkännande i kampen? Vägar bortom den förtryckande begärsdynamiken« knyter an till Jaeggis diskussion av erkännan-

dets ambivalens, samtidigt som den utgår från att erkännandets mekanismer sträcker sig bortom identiteter och tillskrivna egenskaper. Återigen står begäret i centrum. Begäret efter erkännande antas vara format av ojämlika maktrelationer och knyta människor till den etablerade samhällsordningen på en djupare nivå, bortom fördelningen av materiella resurser, synliga statusmarkörer och den andres misskännande. Hörnqvist ställer frågan ifall begäret, detta till trots, kan vara en politisk allierad. Kan begäret överskrida de maktordningar som format det? Kan det visa vägen till det samhälleliga tillstånd av frihet som erkännandet ofta förknippas med i traditionen från Hegel? Frågan ställs mot bakgrund av ett slags värsta tänkbara scenario, nämligen tanken att begäret med nödvändighet skulle vara förtryckande. Tesen om den förtryckande begärsdynamiken exemplifieras med Judith Butler och Peter Sloterdijk, som står för två olika varianter: tvångsmässig tillfredsställelse av ett fullkomligt socialiserat begär (Butler) och ohämmat hävdande av existerande statusordningar (Sloterdijk).

Hörnqvist menar att Butlers och Sloterdijks positioner svarar mot olika vägar till erkännande, samtidigt som de undergräver själva tanken om att begäret skulle kunna vara en allierad i strävan efter frigörelse. Om begäret efter erkännande leder till antingen tvångsmässig konformism eller ensidig självhävdelse, som enda alternativ, faller den möjligheten bort. Frågan

blir då om det går att acceptera de bärande tankegångarna hos Butler och Sloterdijk men ändå urskilja en väg till andra utfall som diskuterats i traditionen från Hegel, i första hand frigörelse. Hörnqvist skisserar en utväg ur den förtryckande begärsdynamiken, som går genom det erkännande som själva kampen erbjuder. Den svaga punkten i den maktkritiska tolkningen av erkännandet är att det tas för givet att subjektet är utelämnat åt och inte kan påverka den andre i kampen om erkännande. I själva verket är en aspekt av alla politiska mobiliseringar att den andre – i form av den generaliserade andre – förändras; att själva källan till erkännande omvandlas. I tilltagande utsträckning börjar deltagarna i stället att se sig i ett annat ljus. Människor känner igen *sig själva* i den värld som iscensätts i kampen, och de kommer att känna igen *varandra* som fullt ut värdiga deltagare i den världen. Den transformerade andres erkännande visar en väg ur den förtryckande begärsdynamiken. Det går inte att säga vilken riktning begäret tar, och det finns inte heller några garantier för kampens slutmål. Men begäret skulle kunna vara en möjlig allierad i kampen för frigörelse, om än en motsägelsefull och opålitlig allierad.

Avslutning

Rörelsen i det här numret kan tyckas vara riktad bort från politiken och mot existentiella dilemman. Det är inte helt sant. Snarare vill vi ta ett steg bort från politiken för att sedan kunna återvända

med fördjupad förståelse av erkännande som en central aspekt av all politik. GAL-TAN-skalor och analyser av Sverigedemokraterna som »identitetspolitik från höger« är bara början till en förståelse av spelplanens förändring. Varför skulle erkännande höra hemma i en egen dimension av politiken? Det är ju så uppenbart sammanflätat med resurser och livschanser. Och varför skulle erkännandet vara en drivkraft för just Sverigedemokraternas väljare?

Erkännande är knappast viktigare för somliga än för andra. Däremot kan vissa grupper vara mindre erkända än andra. Denna brist på erkännande är strukturell, på så vis att den vittnar om vad Michèle Lamont kallar erkännandeklyftor, och är utmärkande för en politisk situation. I denna situation finns inte *ett* svar. Erkännande kan ges och fås på flera olika sätt. Under denna process tycks bara själva kampen konstant.