
Anerkendelse, omfordeling og repræsentation

INTERVIEWET AF

HANNE MARLENE DAHL,
PAULINE STOLTZ OG
RASMUS WILLIG

Interview med Nancy Fraser

INTERVIEW

Nancy Fraser¹ regnes blandt de førende teoretikere inden for 1990'ernes anerkendelsesteori. Hun arbejder med analyser af nutidige samfundsmæssige udviklingstræk ud fra et normativt perspektiv. Hendes analyseramme anvendes i aktuelle empiriske studier af anerkendelseskampe og relaterer dem til klassiske omfordelingskampe. Hendes tænkning befinder sig i skæringspunktet mellem feministisk teori, kritisk teori og poststrukturalisme.

I *Justice Interruptus* (1997a) identificerer Fraser et skifte i grammatikken omkring politiske krav, hvor anerkendelseskampe er ved at blive paradigmet for politisk konflikt, og kampen for omfordeling er mindre fremtrædende. Fraser mener dog, at anerkendelse og omfordeling udgør to analytisk distinkte, men empirisk forbundne begrundelser for kampe i det kapitalistiske, postfordistiske samfund, nemlig kampe for socioøkonomisk omfordeling og kampe for kulturel anerkendelse, fx identitetspolitik. Med dette som grundlag skitserer hun en

ny dualistisk retfærdighedsteori, der omfatter både omfordeling og anerkendelse i modsætning til især John Rawls' (1971)² og Charles Taylors (1994)³ liberale kanon.

Fraser har blandt andet afholdt de prestigiøse Tanner-forelæsninger på Stanford University og Spinoza-forelæsningerne på Amsterdams Universitet. Hun er forfatter til en lang række bøger og artikler, hvoraf *Unruly Practices* (1989), *Justice Interruptus* (1997a) og *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (2003) er de mest berømte. Sidstnævnte er skrevet sammen med Axel Honneth, Jürgen Habermas' efterfølger på Johann-Wolfgang-Goethe Universitet, Frankfurt am Main, og leder af Institut für Sozialforschung. Bogen er et resultat af den igangværende debat om anerkendelsesprincippet og dets relation til retfærdighed, etik og social teori. Fraser har også deltaget i vigtige debatter med flere feministiske teoretikere om retfærdighedsteori og brugen (og misbrugen) af poststrukturelle teorier (Benhabib et al 1994, Butler 1997, Young 1997, Fraser 1997a, 1997b, 1997c). I sine diskussioner om den mandlige bias i offentlighedsbegrebet med adskillige andre repræsentanter for kritisk teori, inklusive Jürgen Habermas (Fraser 1997a), har hun inddraget fortolkninger af feministiske teoretikere kritik af kritisk teori og introduceret det alternative begreb "underordnede modoffentligheder" ("subaltern counterpublics", Fraser 1992).

Man kunne sige meget mere om Frasers arbejde og hendes teoretiske undersøgelser, men hvorfor ikke lade hende tale selv? Dette interview fandt sted i maj 2003, da Fraser besøgte universiteterne i Roskilde og Århus og deltog i seminarer og konferencer, hvor hun forelæste alene og sammen med Axel Honneth. Interviewet giver et overblik over hendes tidligere såvel som nyere tænkning om begreberne anerkendelse, omfordeling og kapitalisme. Det afslører ligeledes hendes begejstring for Max Weber i forhold til betydningen af status-begrebet og dets teoretiske indhold.

NF: Nancy Fraser

HMD: Hanne Marlene Dahl

PS: Pauline Stoltz

RW: Rasmus Willig

PS: Mange kender dine bøger *Unruly Practices* (1989) og *Justice Interruptus* (1997a). I sidstnævnte bog har du skrevet et berømt essay om begreberne omfordeling og anerkendelse. Din løbende dialog med Axel Honneth har for nylig resulteret i bogen: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (2003). Kan du beskrive udviklingen i dine egne argumenter med hensyn til omfordeling og anerkendelse fra midten af 1990'erne til i dag, både hvad angår dine egne argumenter, og hvordan de forholder sig til Honneths?

NF: Mit arbejde har siden begyndelsen i 1980'erne fokuseret på skæringspunktet mellem økonomiske uligheder og kulturelle – og diskursive problemer. Et eksempel er mit arbejde fra midten af 1980'erne om 'behovsfortolkningens politik',⁴ hvor jeg hævdede, at velfærdspolitik ikke bare skal handle om, hvem der får hvad, men også om, hvem der får lov til at *fortolke*, hvad folk har brug for. Dette arbejde var selvfølgelig ikke konceptualiseret med hensyn til omfordeling og anerkendelse, men det teoretiserede stadig skæringspunktet mellem de to dimensioner. Dengang så jeg dog ingen store forhindringer for at teoretisere den gensidige overlappning mellem økonomi og kultur. Tværtimod antog jeg, at hvad jeg senere kaldte 'omfordelingens politik' og 'anerkendelsens politik' nemt ville opnå en synergieffekt. Jeg forestillede mig derfor ikke, at det ville kræve nogen særlig indsats at forene dem. Det havde i hvert fald været min erfaring i de sociale bevægelseres barndom, især i feminismens anden bølge.

Da vi nåede til 1990'erne, havde situationen ændret sig dramatisk. På det tidspunkt var de kulturelle og økonomiske dimensioner i frigørelseskampene ved at smuldre. For eksempel blev den akademiske

feminisme mere og mere opdelt mellem en kulturel fløj, der var tiltrukket af poststrukturelle paradigmer fra diskursanalysen, og en social fløj, der bekendte sig til institutionel analyse og politisk økonomi. Denne opdeling afspejlede sig i praktisk politik, hvor de strømninger, der fokuserede på materialistiske fordelingsmæssige sager, blev mere og mere fremmedgjorte fra dem, der forsøgte at fremme kvindernes kultur eller at parodiere veletablerede kønsnormer.

På et vist niveau afspejlede denne adskillelse af omfordeling og anerkendelse en velkendt udvikling i de sociale bevægelers livscyklus. I den tidlige etableringsfase af feminismens anden bølge, rummede bevægelsen uden problemer alle mulige forskellige understrømninger; nogle fokuserede på fordeling, andre mere på anerkendelse. Men senere, efterhånden som bevægelsen gik ind i en mere ekspansiv fase, blev spændingerne mellem de forskellige strømninger tydeligere, og konflikterne brød ud. Det skete ikke bare for feminismen, men også i andre sociale bevægelser i USA og rundt omkring i verden. Måske var det mest symptomatiske udtryk den følelse af gensidig fremmedgørelse, som fagforeninger og arbejderpartier oplevede på den ene side og multikulturalister og 'forskelligheds'-bevægelser på den anden.

Mere grundlæggende afspejlede adskillelsen af anerkendelses- og omfordelingspolitik dog en større historisk udvikling: den samtidige fremvækst af identitetspolitik på den ene side og global, økonomisk neoliberalisme på den anden. Dette sammentræf tilskyndede mig til at gentænke forholdet mellem økonomi og kultur. Tidligere havde jeg set identitetskrav fra de progressive bevægelers perspektiv, som et sundt opgør med den vulgærøkonomiske tænkning i fortidens venstrefløjspolitik. Men da 1990'erne kom, kunne man ikke længere ignorere den voksende bølge af chauvinistisk identitetspolitik, der kom fra højrefløjen. Derfor var der brug for et mere kritisk syn på identitetsmæssige versioner af anerkendelses-

krav. Det gik op for mig, at behovet for en anderledes indgangsvinkel var yderst presserende set i lyset af den verdensomspændende nedgang i social lighedstænkning og den medfølgende fremgang for neoliberalismens fri markedsfilosofi. Dette klima fik mig til at konkludere, at anerkendelsespolitikken ikke længere supplerede og berigede omfordelingspolitikken, men tværtimod var ved at fortrænge den. Derfor bestemte jeg mig for at stille en diagnose på det, jeg så som en epokegørende holdningsændring i den politiske kultur. Jeg analyserede skiftet i grammatikken i de politiske krav fra omfordeling til anerkendelse og argumenterede for, at vi skulle modarbejde anerkendelsens fortrængning af omfordeling ved at udvikle et integreret retfærdighedsbegreb, der kunne rumme forsvarlige krav af begge typer. De første kapitler i *Justice Interruptus* gengiver artikler fra midten af 1990'erne, hvori jeg for første gang fremførte det ræsonnement.

På grund af denne argumentation befandt jeg mig snart i en ophidset polemik med de største anerkendelsesteoretikere; nemlig Axel Honneth og Charles Taylor. Taylors synspunkt er faktisk mindre interessant for mig, da han i realiteten fuldstændig ignorerer fordelingsmæssige skævheder ved udelukkende at fokusere på anerkendelse – og endda med en ufuldstændig begrebsliggørelse. Med Honneth er det mere kompliceret. På den ene side ønsker han klart at beskæftige sig med fordeling, men på den anden side arbejder han ud fra en monistisk tænkning, der behandler anerkendelse som den eneste kategori for normativ refleksion. Det er efter min mening en helt utilstrækkelig tilgang. I vores fælles bog (2003) kritiserer jeg derfor Honneths 'anerkendelsesmonisme' på flere punkter, herunder dens moral-psykologiske konservatisme, dens etiske sekterisme og dens mangelfulde diskussion af problemerne med en uretfærdig fordeling. Som alternativ forsvarer jeg en 'perspektivistisk dualistisk' struktur, der ser fordeling og anerkendelse som to sammen-

hængende, fundamentale dimensioner af retfærdighed, som er gensidigt irreducerbare, men i praksis flettet sammen.

HMD: I din forståelse af anerkendelse beskriver du to grundlæggende forskellige opfattelser: en identitets- og en statusmodel. I en artikel i *New Left Review* (2000) afviser du den såkaldte identitetsmodel. Hvorfor dette skift fra en identitetsmodel til en statusmodel?

NF: Egentlig har jeg aldrig taget identitetsmodellen til mig. Mit essay "From Redistribution to Recognition?" (1995) skelnede mellem en 'bekræftende' og en 'transformativ' tilgang til anerkendelsespolitik. I essayet kritiserede jeg førstnævnte tilgang, der har som mål at valorisere undervurderede identiteter, mens jeg forsvarede sidstnævnte, der har som mål at omdanne den symbolske orden. Du har selvfølgelig ret i, at det først var med "Rethinking Recognition" (2000), at jeg bidrog med en udtrykkelig begrebsliggørelse af statusmodellen for anerkendelse som sådan.⁵ Men min grundlæggende intention har været den samme hele tiden: at forsvare en tilgang til anerkendelsespolitikken, der går op i en højere enhed med fordelingspolitikken og undgår at fremhæve gruppeforskelle. I begge essays kritiserede jeg altså identitetspolitik og forsvarede ikke-identitetsmæssige anerkendelsespolitik.

I 2000 følte jeg et voksende behov for at øge kontrasten mellem disse to forståelser af anerkendelsespolitik, som jeg så kaldte 'identitet' og 'status'. Begrundelsen herfor var forandringer i det politiske miljø. Her tænker jeg først og fremmest på højrefløjens stigende indflydelse og deres øgede fokus på identitetspolitik samt socialdemokrater og andre egalitaristers tendens til totalt at afvise anerkendelsespolitik. Under disse vilkår følte jeg, at jeg var nødt til at argumentere mod folk som Todd Gitlin (1995) og Richard Rorty (1998), der påstod, at kulturelle krav var naturligt re-

gressive eller udelukkende afspejlede en økonomisk basis – således at venstrefløjens kun skulle fokusere på økonomiske spørgsmål. Jeg var overbevist om, at krav om anerkendelse indeholdt et uundværligt frigørelsesmoment, som ikke kunne reduceres til fordelingsmæssig retfærdighed, og jeg var opmærksom på, at jeg ikke skulle smide barnet ud med badevandet. Gennem en ny begrebsliggørelse af anerkendelse udtrykt igennem status sagde jeg faktisk:

Det, der er vigtigt her, er ikke kravet om anerkendelse af en gruppes specielle identitet, men kravet om, at folk bliver anerkendt som fuldgyldige partnere i sociale interaktioner, og at de kan deltage på lige fod med andre i det sociale liv.

Det mål er grundlæggende for retfærdighedstænkning og kan ikke opnås gennem omfordeling alene. Derfor har vi brug for en anerkendelsespolitik, der arbejder hen imod lige status, og ikke legitimering og valorisering af gruppeidentiteter.

Ved at begrebsliggøre anerkendelse som et spørgsmål om status, viste jeg også, hvordan man kunne overvinde de to største svagheder i identitetsmodellen. For det første undgår statusmodellen identitetsmodellens tendens til at tingsliggøre, hvilket fører til en undertrykkende kommunitarisme. Tendensen er tydelig nok i højrefløjens nationalisme, religiøs fundamentalisme og anti-immigrationsbevægelser. Men den er også en naturlig del af de såkaldte 'gode' udgaver af identitetspolitik som feminisme og multikulturalisme. Alle, der har været med i de bevægelser, ved, hvor nemt identitetskrav bliver til politisk korrekthed. I feminismen endte bestræbelserne på at valorisere 'kvinders identitet' fx med at lægge pres på deltagerne for at være 'den rigtige type' kvinde og skabte grobund for separatisme og fremhævelse af kønsforskelle. I modsætning hertil relaterer statusmodellen anerkendelseskrav med den normative standard for 'lige deltagelse'. Resultatet er, at

den tvinger os til at overveje, hvad der helt nøjagtigt kræves i hvert enkelt tilfælde for at etablere lige status. I nogle tilfælde har stillerne af politiske krav måske brug for at bekræfte hidtil ikke anerkendte elementer i deres identitet; i andre tilfælde har de måske brug for at komme af med overdrevne forskelle, som andre har påtvunget dem, og at fremhæve deres fælles menneskelighed. I andre tilfælde har de behov for at dekonstruere de udtryk, man traditionelt bruger til at forklare forskelle. Det åbner op for flere mulige tilgange til anerkendelsespolitik. Når man adskiller anerkendelses- og identitetspolitik, giver statusmodellen os en chance for at undgå tingsliggørelse af virkeligheden.

Modellen løser også et andet problem, nemlig behovet for at integrere anerkendelses- og omfordelingskampe. Statusmodellen gør en sådan integration mulig, fordi den fokuserer på institutioner. Mens identitetsmodellen placerer mangel på anerkendelse i mentale holdninger, fritflydende diskurser og personpsykologi, så placerer min model uretfærdigheden i institutionaliserede hierarkier af kulturel værdi, der forhindrer nogle medborgere i at deltage som ligeværdige i sociale sammenhænge. Resultatet er en anderledes forståelse af, hvad det betyder at overvinde miskendelse. Statusmodellen forsøger ikke at lave om på folks identiteter, men at demontere de institutionaliserede, kulturelle normer, der står i vejen for lighed og at erstatte dem med mere lighedsfremmende alternativer. Denne idé fører også til en anderledes forståelse af anerkendelsespolitikken som en ikke-identitetsmæssig politik, der vil skabe lige status ved at ændre sociale institutioner.

HMD: Hvis vi bliver ved begrebet status, hvem opfatter du dig teoretisk som mest forbundet med eller som havende mest til fælles med?

NF: Jeg har altid forstået problematikken omkring ulige fordeling i lyset af den socia-

le klasseopdeling. Men da jeg begyndte at analysere fraværet af anerkendelse i lyset af ulige status, gik der pludselig et lys op for mig: klasse og status, Max Weber! Og jeg kan huske, at jeg tænkte: Gud, nu er jeg blevet weberianer her på mine ældre dage. Da jeg længe havde opfattet mig selv som marxist, var det ikke noget, jeg havde forventet, ville ske. Men der var det. Mit argument – som havde flere ting til fælles med et større tema i *Economy and Society* (1978) [1921] – gik ud på, at det moderne samfund skulle beskrives som omfattende to analytisk distinkte stratificeringshierarkier, et økonomisk af fordelingsmæssige relationer, der fører til klasseuligheder, og et kulturelt hierarki af anerkendelsesmæssige relationer, der skaber statusuligheder. Og jeg forsøgte at teoretisere, hvordan de var sammenflettet med hinanden og deres indbyrdes kausalforhold.

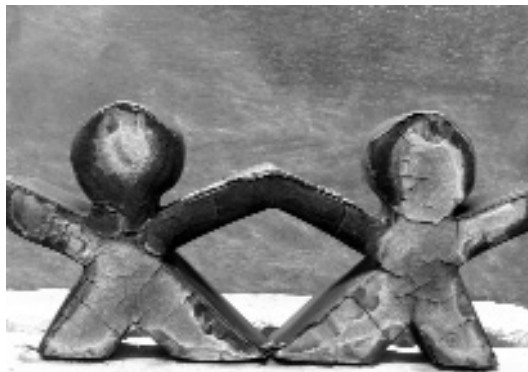
Hvor meget jeg end værdsætter Weber, så er jeg dog overbevist om, at hans forståelse af status ikke helt dækker de aktuelle forhold. Et særligt træk ved senmoderniteten (eller postmoderniteten) er, at status kan underopdeles på måder, som ikke ligner den klassiske model, der blev udviklet for traditionelle samfund. Nutidens statushierarki udgør langt fra en stabil pyramide af forholdsvis faste statusgrupper, men er en flydende og omstridt sammensætning af mangeartede kulturelle kategorier, der griber ind i hinanden på kryds og tværs. I modsætning til hvad mange tror, så betyder dette ikke, at vi har bevæget os fra status til kontraktrelationer og har overvundet statusforskelle. Tværtimod lever den ulige status i bedste velgående, selv om det nu ser meget anderledes ud. Statusforskelle er ikke bare et levn fra den præmoderne tradition, men lever videre i moderne (eller postmoderne) forklædning, som vores klassiske teorier ikke helt kan rumme. Pointen er, at vi har brug for en ny forståelse, der passer til en globaliseret verden med intens kulturel hybridisering og tilsvarende konflikter. Jeg tog de indledende skridt til at udvikle

en sådan forståelse i *Recognition or Redistribution? A Political-Philosophical Exchange* (2003), men der kræves endnu mere teoretisk arbejde. Jeg tror, at mange af Pierre Bourdieus ideer vil vise sig at være meget nyttige i dette arbejde, selv om Bourdieu selv af og til brugte dem reduktivt: fx tanken om differentierede områder, hvor forskellige værdimønstre dominerer; og tanken om forskellige former for kapital, nemlig økonomisk, social og symbolsk kapital. Jeg kunne godt tænke mig på et tidspunkt at bruge disse ideer til systematisk at konstruere en ny forståelse af status, der passer bedre på samtiden.

HMD: Det lyder rigtig interessant. En sådan syntese er helt bestemt noget at se frem til. Det næste spørgsmål drejer sig om forholdet eller rettere opdelingen mellem etik og retfærdighed. Det er selvfølgelig en opdeling, som feminister og andre har diskuteret og problematiseret meget. Du har et meget stærkt argument mod Honneth, der går ud på, at den mangel på anerkendelse, der afspejles i kulturel imperialisme og despekt, er strukturel og ikke et individuelt anliggende. Mit spørgsmål er vel i al sin enkelthed: Hvad er forskellen på strukturelle og individuelle anliggender? Kan du kort gøre rede for det? Og i samme forbindelse, mener du, at vi stadig bør skelne knivskarpt mellem etik og retfærdighed, eller mener du, at grænserne er mere udviskede? Så der er vel egentlig to spørgsmål: et metodisk og et dybere metateoretisk.

NF: Begge spørgsmål er vigtige, og de er i høj grad forbundne. For at forklare mit syn på forholdet mellem individuelle og strukturelle problemer er jeg nødt til at begynde med min forståelse af retfærdighed. For mig kan og bør en retfærdighedsteori ikke give en uddybende beskrivelse af det gode og det onde i samfundet. I stedet skal den sætte os i stand til at bedømme sociale arrangementer fra en begrænset, men enormt vigtig vinkel: hvor fair eller unfair er de betingelser for interaktion, som er institutionaliseret i samfundet? Giver samfundets strukturelle og institutionelle rammer, som definerer reglerne for sociale interaktioner, plads til, at alle kan deltage på lige fod i sociale relationer? Eller institutionaliserer de mønstre af gunst og ugunst, som systematisk forhindrer nogle mennesker i at deltage på lige vilkår? Skaber samfundets institutionaliserede mønstre af kulturelle værdier statushierarkier, der forhindrer lige deltagelse? Skaber den økonomiske struktur klasseopdelinger, der også udelukker lighed?

Derfor mener jeg, at retfærdighed *per definition* vedrører sociale strukturer og institutionelle rammer. Heraf følger, at individuelle problemer bliver til spørgsmål om retfærdighed, hvis og når de vokser sammen til et mønster, der kan spores tilbage til en systemisk årsag. Når det sker, bliver det klart, at det, der tidligere så ud til at være individuelle, personlige problemer, rent faktisk var den berømte skelsættende aha-oplevelse, som så mange kvinder oplevede i basisgrupperne, da de fandt ud af, at



iStockphoto

‘det personlige er politisk’. På den anden side må vi konkludere, at i de tilfælde, hvor individuelle problemer ikke danner et mønster, så er de ikke spørgsmål om retfærdighed. Men hvis der danner sig et mønster senere, må vi ændre vores konklusion. Den centrale pointe er under alle omstændigheder denne: Retfærdighed er *per definition* relateret til sociale institutioner og sociale strukturer.

Når det så er sagt, må jeg straks tilføje, at for mig er individet det grundlæggende subjekt for retfærdighed. Det er individer, der lider under uretfærdighed; selv om de gør det, fordi de er blevet placeret i en eller anden gruppe. Jeg afviser således det komunitaristiske synspunkt, at grupper er de grundlæggende normative-ontologiske enheder og makrosubjekter for subjekter. Efter min mening er det dårlig filosofi og dårlig sociologi, som i sidste ende fører til dårlig politik. For at undgå disse problemer bør man som det første se på retfærdighedsbegrebet og kun derefter på etik, når man står over for normative-politiske uenigheder. Retfærdighed hører til den sfære af *Moralität*, som ikke antager, at de uenige parter har den samme opfattelse af det gode, mens etik hører under *Sittlichkeit*, hvor der eksisterer en sådan opfattelse. Efter min mening holder det ikke at prioritere etik over retfærdighed, og det er der flere filosofiske grunde til. Derudover er etik meget svært at arbejde med under kulturel pluralisme, uanset om der eksisterer én enkelt værdihorison, der nyder støtte fra alle sider. Og sådanne vilkår findes i den grad i dag takket være det intense transkulturelle samspil, der er globaliseringens kendetegn. I denne situation har vi kun ét valg, nemlig at forsøge at afgøre normative uenigheder på tværs af etiske forskelle. Derfor er vores eneste mulighed at skifte over til det mere universelle moralske niveau, der appellerer til tyndere koncepter, fx retfærdighed, der kan rumme en flerhed af fornuftige synspunkter om ‘det gode’. Hvis det ikke lykkes, risikerer vi at tvinge en

gruppes sekteriske værdier ned over hovedet på alle andre.

Jeg er dog stadig klar over, at grænsen mellem retfærdighed og etik til enhver tid kan diskuteres. Filosofer ser normalt retfærdighed som noget, der indebærer forpligtelser, som binder alle uanset deres særlige etiske engagement. Ethiske forpligtelser kan derimod retmæssigt kun binde dem, der accepterer den særlige værdihorison, som disse forpligtelser stammer fra, og truer dermed ikke den personlige autonomi. Men hvor tydelig denne modsætning end er rent analytisk, siger den ikke noget om, hvad man skal gøre, når folk er uenige om, hvorvidt et bestemt perspektiv hører under retfærdighed eller etik. Abort er et rigtig godt eksempel. Efter de liberales og feministernes synspunkt forsøger modstanderne af ‘de frie valg’ illegitimt at påtvinge dem, der ikke deler deres synspunkt, en politik, der har rødder i et sekterisk religiøst perspektiv. Mens abortmodstanderne (‘prolifers’) ser sig selv som forsvarere af en universel moralitet, for så vidt som de hævder, at de forhindrer ‘mord’. Det er bare et af mange eksempler på, at grænsen mellem retfærdighed og etik – som altså analytisk er meget klar – er meget svær at drage i praksis og på en neutral måde. Vi kan dog ikke konkludere, at grænsen er uretfærdig eller nytteløs. I stedet bør vi i sådanne tilfælde behandle grænsen reflektivt ved at indføre en metateoretisk diskussion om, hvordan og hvor grænsen mellem retfærdighed og etik skal drages i hver enkelt sag.

PS: Globaliseringsprocessen rejser lige som migration nye spørgsmål om den måde, vi forholder os til fx social omsorgspolitik for børn og ældre. Det fører til det næste spørgsmål: Hvem har hvilke rettigheder til omsorg, hvor og hvorfor? I et fælles projekt ser Hanne Marlene Dahl og jeg fx på formodninger (eller tavsheder) i nationale policy-diskurser, der fører til køns, etnicitets-/‘race-’ og klasseuligheder i omsorgen for migranter, der bliver gamle, eller som har

gamle slægtninge i andre dele af verden. Logikken bag nutidige omsorgsordninger bliver udfordret af migrationsprocessen. Hvordan bliver vores tanker om omfordeling og anerkendelse påvirket af globaliseringsprocessen og formodninger fra nationale i stedet for europæiske eller globale policy diskurser?

NF: Dette er et ekstremt vigtigt spørgsmål, som fører os ind til hjertet af vores samtid. Den slags udviklinger, som du nævner, er faktisk centrale i mit arbejde for tiden, og de tvinger mig til at genoverveje min tidligere beskrivelse. Som jeg lige har forklaret, inddrog jeg oprindeligt skelsættende forandringer i den politiske kultur ved at teoretisere et større skift i grammatikken omkring politiske krav sidst i det 20. århundrede. Idet jeg havde registreret den relative nedgang i klassekampe og den tilsvarende fremgang for identitetspolitik, postulerede jeg et skifte 'fra omfordeling til anerkendelse'. Mens bevægelserne fra den fordristiske periode ikklædte deres krav den retfærdige fordelings gloser, var de post-fordristiske bevægelser mere tilbøjelige til at kræve anerkendelse af identitet og forskelle. Min reaktion var, som jeg har forklaret, at udvikle en todimensionel retfærdighedsmodel, der kunne rumme begge typer.

I dag er denne model dog ikke længere helt tilfredsstillende. Den opfangede snarere et overgangselement i det, jeg nu ser som en dybere forandring i retfærdighedens vilkår. Helt enkelt kan man sige, at omfordelings-/anerkendelsesmodellen var en reaktion på destabiliseringen af efterkrigsparadigmet, der havde ledt politiske krav ind i den Keynesianske velfærdsstats omfordelingssystem. I mit arbejde midt i 1990'erne kunne jeg se, at post-fordismen og post-kommunismen havde sprængt det paradigme og udløst politiske konflikter om status, som tidligere havde været henvist til side-linjen og som fejlagtigt blev anset som en afspejling af fordelingsmæssige problemer. Jeg ville gerne tage de emancipatoriske ele-

menter i anerkendelseskampene til mig uden at reducere betydningen af fordeling, og jeg forsøgte at integrere begge dimensioner i en bredere teori om social retfærdighed. Imidlertid forstod jeg ikke fuldt ud, at de samme udviklinger også problematiserede den westfalske territorialstatsramme,⁶ som hidtil havde udgjort kamppladsen for *alle mulige typer* retfærdighedskampe. Resultatet var, at jeg ikke forstod, hvor meget de påvirkede retfærdighedsteorien.

I dag hævder jeg derimod, at en retfærdighedsteori skal være *tredimensional* for at være tilstrækkelig. Grunden er, at globaliserings acceleration har ændret vilkårene for retfærdighed grundlæggende – ved at ændre omfanget af social interaktion og ved at opgive tanken om den westfalske territorialstatslige ramme. I dag kan man heller ikke automatisk gå ud fra, at politiske krav formuleres og holder sig inden for nationalstatens rammer. Tværtimod flyder nutidens konflikter – fra Chiapas til Kosovo, fra international feminisme til den amerikanske invasion og besættelse af Irak – ud over den ramme. Sådanne kampe tager langt fra eksisterende nationale og internationale governance-strukturer for givet, men hævder i stedet, at retfærdighed måske kræver, at beslutningerne tages i nogle andre rammer. Under disse forhold kan vi hverken forstå fordeling eller anerkendelse ordentligt uden udtrykkelig henvisning til spørgsmålet om rammer. Begge dimensioner af retfærdighed skal gentænkes i forhold til andre større aspekter i den sociale normativitet, som jeg har overset i mit tidligere arbejde. Fra nu af skal omfordeling og anerkendelse forbindes med *repræsentation*, hvilket nødvendiggør en problematisering af governance-strukturer og beslutningsprocedurer. Idet den eksplicit tematiserer spørgsmålet om rammen, peger denne idé på endnu en gruppe forhindringer for retfærdighed: de er hverken økonomiske eller kulturelle, men politiske. Repræsentation udgør således en tredje *politisk* dimension af social retfærdighed sammen med omfordeling

(den økonomiske dimension) og anerkendelse (den kulturelle dimension). Så nu er jeg i gang med en ny bog med den foreløbige titel *Postwestfalsk Demokratisk Retfærdighed*, og jeg håber, at jeg kan udrede de teoretiske og praktiske implikationer. (Dette træk forstærker for øvrigt kun min egen Weberianisme, da Webers skelnen altid var tredelt: ikke kun klasse og status, men klasse, status og parti).

RW: Det sidste spørgsmål handler om din analyse af det kapitalistiske samfund i din og Axel Honneths bog, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (2003)? I kommer med en fælles udtalelse i forordet, hvor du siger, at du forsøger at begrebsliggøre det kapitalistiske samfund som en helhed. Kan du uddybe, hvad du mener med dette forsøg på at begribe det kapitalistiske samfund som en helhed?

NF: For det første skal jeg sige, at jeg kun taler for mig selv, når jeg svarer på spørgsmålet. Selv om Axel Honneth og jeg er enige om de store træk, er han ikke nødvendigvis enig i hver nuance i min udlægning. Som en, der gerne vil gentænke Frankfurterskolens tradition for kritisk teori støtter jeg skolens tværfaglige ambitioner. Jeg vil gerne udforme et projekt, der kombinerer flere intellektuelle områder, der normalt holdes adskilt: en *historisk informeret nutidsdiagnose* af situationen, inklusive de modsigelser og muligheder for frigørelse, der karakteriserer samtiden. En *empirisk informeret social teori* om nutidens samfund, herunder dets grundlæggende strukturer og institutionelle rammer, de iboende mekanismer der skaber uretfærdigheder og sidstnævntes karakter og omfang. En *diskursivt følsom* beskrivelse af samtidens politiske kulturer og politiske konflikter, herunder hvordan de aktuelle kampe er formet, grammatikken omkring politiske krav og de folkelige paradigmer for social retfærdighed, der stadig eksisterer. En *normativ filo-*

sofisk retfærdighedsteori, der lader os skelne mellem berettigede og uberettigede krav. Og en *politisk teori*, der kan give retningslinjer for institutionelt design og sætte os i stand til at vurdere alternative forslag til, hvordan man retter op på uretfærdigheder. Som jeg ser det, er alle disse komponenter fra kritisk teori nødvendige. Enkeltvis er ingen af dem tilstrækkelige, og alle beriger og inspirerer hinanden på kryds og tværs. Men det pres i retning af akademisk specialisering man oplever for tiden, tvinger dem væk fra hinanden. Desværre har mange af mine venner og kolleger, som også identificerer sig med kritisk teori, opgivet deres tværfaglige ambitioner. De arbejder udelukkende i det ene eller det andet felt, fx forfatningsteori eller løsrevet moralfilosofi. Jeg har stor respekt for deres arbejde og lærer meget af det. Jeg påskønner fordelene ved specialisering, som giver en mulighed for at gå i dybden med et tema og opnå et meget sofistikeret og solidt resultat. Men jeg frygter alligevel, at denne approach vil resultere i, at vi mister det mest markante og værdifulde ved kritisk teori nemlig dens ambition om at give det store overblik, der gør, at vi kan placere os selv historisk og orientere os politisk. Så jeg forsvaret den fortsatte betydning og gyldighed af den slags overordnet teoretiseren. Jeg er selvfølgelig opmærksom på faldgruberne, de forskellige måder, det kan gå galt på, og ikke mindst fristelsen til at foretage for tidlige og falske konklusioner. Men de potentielle gevinster er så vigtige, at jeg er villig til at løbe den risiko.

Det, der var specielt interessant ved at skrive *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (2003), var at det gik op for mig, at Honneth og jeg er enige på det punkt. Følelsen af, at vi havde det samme ønske om at genfremføre en større og mere overordnet kritisk samfundsteori *en toto* opstod ret spontant, faktisk mens vi var midt i en ophedet diskussion om den bedste måde at gøre det på. I retrospekt tror jeg, at det var denne fælles

præmis, der gjorde argumentet så frugtbar. Som arbejdet med bogen skred frem, opdagede vi, at det, vi i virkeligheden diskuterede, var, hvordan man bedst forstår nutidens kapitalisme – ikke bare som et økonomisk system, men også som en livsstil. Og det synes jeg simpelthen er så vigtigt lige nu. Nu da vi står over for den voksende bølge af globaliserende neoliberalisme, må vi i hvert fald ikke glemme at teoretisere kapitalismen!

RW + PS + HMD: Mange tak.

NF: Det var så lidt.

NOTER

1. Henry A. & Louise Loeb professor ved the Departments of Philosophy and Political Science, Graduate Faculty, New School for Social Research, New York, USA.
2. Rawls nævner fordelingen af primære goder som grundlaget for retfærdighed, hvor en af de primære goder er 'grundlaget for selvrespekt', som kan kategoriseres under anerkendelsespolitik.
3. Berømt for sit arbejde om multikulturalisme.
4. Fortolkningen af behovspolitik er en analytisk model, der er udviklet for bl.a. analyse af socialpolitik (Fraser 1989).
5. I artiklen fra år 2000 beskriver Fraser sit anerkendelsesbegreb som værende funderet i en opfattelse af anerkendelse som social status. Fraser tager dermed eksplicit afstand fra den typiske, Hegeliansk inspirerede opfattelse af anerkendelse som dialogisk, hvor fraværet af anerkendelse konstituerer en psykisk forstyrrelse i ens identitet ("one's relation to one's self"). Denne Hegelianske opfattelse beskrives af Fraser som en identitetsmæssig opfattelse af anerkendelse, hvor subjektet ideelt set udgør helhed. I Frasers optik, derimod, er anerkendelse et spørgsmål om social status forstået som muligheden for individer til at deltage som ligeværdige partnere i social interaktion, og fraværet af anerkendelse skaber en social underordning, men ikke nødvendigvis en psykisk forstyrrelse.
6. Begrebet om den westfalske fred henviser til en fredsftale proklameret i 1648 som afslutning på trediveårskrigen. Freden sikrede en ligestilling mellem de stridende religioner i Europa, men betød samtidig, at det tysk-romerske rige blev opløst i mange selvstændige nationalstater.

Oversættelse af Anette Andersen. Sproglig og faglig korrektur af Hanne Marlene Dahl og Christina Fiig.

Tak til *Acta Sociologica*, der har tilladt en oversættelse af interviewet oprindeligt publiceret på engelsk i *Acta Sociologica*, vol. 47. no.4 2004.

LITTERATUR

- Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D. and Fraser, N. (1994) *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. Routledge, London.
- Butler, J. (1997) "Merely Cultural." *Social Text* Fall/Winter Nos. 52-53, pp. 265-278.
- Fraser, N. (1989) *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Polity Press, Cambridge.
- Fraser, N. (1997a) *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*. Routledge, London.
- Fraser, N. (1997b) "Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler." *Social Text* 52-53 (Fall/Winter): 279-89.
- Fraser, N. (1997c) "A Rejoinder to Iris Young." *New Left Review* 223 (May/June): 126-29.
- Fraser, N. (2000) "Rethinking Recognition", *New Left Review* 3 (May/June): 107-120.
- Fraser, N. and Honneth, A. (2003) *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politische-philosophische Kontroverse*, oversættelse af Wolfgang Burckhardt, Suhrkamp, Frankfurt.
- Fraser, N. and Honneth, A. (2003) *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, oversættelse af J. Golb, J. Ingram, og C. Wilke, Verso, London.
- Gitlin, T. (1995) *The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars*. Metropolitan Books, New York.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford.
- Rorty, R. (1998) *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- Taylor, C. (1994) "The Politics of Recognition", in *Multiculturalism*, redigeret af Amy Gutman, Princeton University Press, New Jersey.
- Young, I. M. (1997) "Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual System Theory", *New left Review*, 222: 147: 160.
- Weber, M. (1978) [1921] *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, 2. bind red. af G. Roth and C. Wittich. University of California Press, Berkeley.