

Å føle i offentligheten – en diskusjon av Nancy Frasers offentlighetsidealer¹

Public feelings – a discussion of Nancy Fraser's theories about the public sphere

Hannah Helseth

Forsker II, Nasjonalt kunnskapssenter for vold og traumatisk stress

E-post: hannah.helseth@nkvt.no

SAMMENDRAG:

Hva kan sterke følelser bety for muligheten for politisk dialog mellom personer med ulike erfaringsbakgrunn? I artikkelen anvender forfatteren en hendelse til å diskutere ulike offentlighetsidealer i skjæringspunktet mellom det private og offentlige. Hun anvender Nancy Frasers kritiske videreutvikling av Habermas' teori, men finner at Fraser i liten grad skriver om følelser og emosjonell involvering. Dermed anvendes også Martha Nussbaums forståelse av følelser og klassisk retorikk til å diskutere hendelsen. Hensikten er å diskutere enkeltpersoners krenkede følelser i den politiske offentligheten i lys av feministisk influert offentlighetsteori.

ABSTRACT:

What can strong feelings mean for the possibility of political dialogue between people from different backgrounds? In this article, the author uses an event to discuss different theories about the public sphere that involve the intersection between private and public. She uses Nancy Fraser's critical development of Habermas' theory, but finds that Fraser only to a small extent writes about emotions and emotional involvement. Thus, Martha Nussbaum's understanding of feelings and classical rhetoric is also used to discuss the event.

1. Takk til Forum for vitenskapsteori for stipendstøtte til å skrive denne artikkelen.

The purpose of the article is to discuss individuals' offended feelings in the public sphere in light of theory influenced by feminism.

Keywords:

Nancy Fraser, Martha Nussbaum, feminist theory about the public sphere, political emotions, rhetorical theory, identity politics

INNLEDNING

Noen hendelser skaper et interessant ubehag, som i denne artikkelen anvendes til å granske politiske motiverte emosjonelle uttrykk i offentligheten. Før jeg går nærmere inn på hvordan det skal gjøres, vil jeg beskrive hendelsen.

Jeg satt i den lille kinosalen på Goldsmith's College på Londons østkant i bygningen som er oppkalt etter den avdøde postkoloniale teoretikeren Stuart Hall. Sara Ahmed, en nåværende størrelse innen kritiske hvithetsstudier, ledet samtalen (se bl.a. Ahmed 2007). Foredraget var slutt, og det var tid for spørsmål og svar. Etter noen kommentarer reiste en ung afro-amerikansk kvinne seg og sa noe sånt som: «Jeg har hele mitt voksne liv forsøkt å unngå filmer av svarte menn som blir lemlestet og drept. Bildene skader meg. Jeg har sett nok lemlestedede svarte kropper. Historien er full av dem og nyhetene flommer over av slike bilder. Jeg trodde jeg skulle slippe å se dem her.» Hun refererte til at foreleseren har vist den tragiske videoen hvor tre amerikanske politimenn holder en ung svart mann nede, mens du hørte han desperat hviske-rope: «I can't breathe». Eric Garner døde av politivolden, og ga slagordet til en rekke protester i 2015, som ledet til det som i dag omtales som #blacklivesmatter-bevegelsen.

Studenten fortsetter: «Hvorfor måtte du (hun henviser til foreleseren) vise den filmen? Hvis salen hadde bestått av svarte, som har svarte brødre eller fedre, så hadde det ikke vært nødvendig. Vi forstår alvoret, vi vet hva den volden handler om. Vi trenger ikke å se flere filmer hvor svarte menn meningsløst mister livet. Men dere trenger det. Du gjør meg til et fremmedelement blant dere hvite, som om jeg ikke skulle vært her, ved å vise filmen.» Foreleseren er amerikanske-pakistansk, og i denne sammenhengen ikke svart nok. Tilhørerne er etter norsk standard flerkulturell med hudfarger i ulike sjatteringer, men i denne sammenhengen heller ikke svarte nok. Foreleseren takker for kommentaren og unnskylder sin bakgrunn, at hun ikke kan vite noe om den svarte erfaringen og gir studenten rett, at hun kanskje ikke behøvde å vise filmen for å få fram poenget. Stemningen i salen er amper. De påfølgende talerne har afrikanske trekk, og snakker om hvilke emosjonelle reaksjoner filmen vekker, og seansen varer i nesten en time. Sara Ahmed som leder seminaret forsøker å dreie samtalen inn på et annet spor ved å henvise til tema for forelesningen, kulturindustri, men det er fånyttet. Studentens emosjonelle og erfaringsbaserte beskrivelse av situasjonen blir stående som Den svarte erfaringen, og jeg har aldri vært hvitere. Jeg fikk en følelse av at her kunne jeg ikke snakke. Raseriet i stemmen hennes og til de andre som tok ordet etter henne var ubehagelig og anklagende. Min hudfarge og privilegerte hvithet var på anklagebenken. Det både følte og var like personlig som det var politisk.

Fra hendelse til spørsmål

Opplevelsen reiser et dilemma mellom muligheten av en dialog på tvers av erfaringsbakgrunner, uten på den ene siden å fremsette en falsk universalisme eller på den andre siden gjøre deltakelse i samtalen betinget av at man må være for å kunne tale. Den svarte kvinnens poeng om hvordan både erfaringsbakgrunn og identifikasjon med en gruppe former persepsjon, i dette tilfellet av en film, er et sentralt argument i alle former for identitetspolitikk.² Samtidig er det problematisk at hennes erfaring og forståelse blir stående som det eneste gyldige utgangspunkt for å diskutere en illustrerende visning av politivold. Hvordan skal vi snakke sammen på tvers av hierarkier om det kun er «den undertrykte» erfaring som gir et legitimt taleståsted? På den andre siden så har den svarte kvinnen rett i at den hvite, friske kroppens erfaringer ofte setter en falsk universell standard for hva som eventuelt skal være krenkende, og slik usynliggjøres bestemte typer erfaringer og kropper. Dermed blir et vel så sentralt spørsmål som denne artikkelen undersøker: Hvordan kan en offentlig samtale føres uten at relevante kropper og erfaringer usynliggjøres og delegitimeres?

Min opplevelse i kinosalen er relevant for flere offentlige debatter. Studier av den norske offentligheten viser at det er noen tema og noen identitetsposisjoner som vekker sterkere reaksjoner enn andre (Bangstad 2014; Hagen 2015; Midtbøen & Steen-Johnsen 2015). Spørsmålene om feminisme, rasisme og islam skiller seg negativt ut (Hagen 2015). Kvinner og synlige minoriteter blir også utsatt for annen type hets enn hvite menn blir (Hagen 2015; Midtbøen & Steen-Johnsen 2015). Min studie av hvordan muslimer argumenterer for kvinners rettigheter i den redigerte medieoffentligheten fra 2000 til 2012 viser at etos-sentrerte argumenter dominerer. Det vil si at aktørene legitimerer sitt taleståsted på bakgrunn av personlige erfaringer og identitet (Helseth 2017: kapittel syv). Disse empiriske studiene viser at det medfører risiko for trusler ved å delta i offentligheten som en rasialisert kvinne og en risiko for at taleposisjonen din begrenses til kun å være representant for den undertrykte gruppens erfaringer.

Personlige, ofte ydmykende, erfaringer har synliggjort identitetspolitiske kamper. Dette har gitt marginaliserte grupper et taleståsted og potensielt sympati, men det kan også føre til at identiteten låses fast i en offerposisjon (Andersen 2013; Eggebø 2013). Den retoriske strategien er problematisk fordi den kan bekrefte hierarkiet gjennom at visse grupper personer tildeles offerrollen siden taleståstedet betinges av at noen forteller om krenkelser. Wendy Brown (1995) argumenterer for at offerretorikken kan føre aktører inn i en reaktiv forsvarsposisjon. Betingelsen for taleståstedet er at aktører reagerer på eller forteller om krenkelser. Dermed innskrenkes samtalen til en reaksjon, og ikke en visjon om et rettferdig samfunn, mener Brown (1995). Posisjonen og de retoriske virkemidlene som er tilgjengelige for marginaliserte grupper, låser dem fast i en situasjon som kan gjøre det vanskelig å bygge allianser med andre grupper.

Slik jeg tolker hendelsen oppstår fire avveininger mellom ulike forhold i den offentlige samtalen. Det første er relasjonen mellom erfaringsbasert argumentasjon – det partikulære – og utviklingen av en felles samtale – det universelle. Det andre er behovet for en sam-

2. «Identitetspolitikk» anvendes her i tråd med hvordan Nancy Fraser (2000) definerer det. Det vil si som en politikk som tar utgangspunkt i at kollektivt definerte grupper, som svarte eller skeive, skal så lenge de er marginaliserte bli gitt rettigheter som gruppe.

lende offentlighet som står i motsetning til ulike konkurrerende offentligheter. Det tredje spørsmålet er grensen mellom det offentlige og det private, og det siste og fjerde spørsmålet handler om følelsenes plass i den offentlige samtale.

Til å diskutere disse fire dilemmaene anvender jeg Nancy Frasers kritiske videreutvikling av Jürgen Habermas' offentlighetsteori. Fraser har et godt grep om disse avvenningene, men jeg etterlyser en bedre forståelse av den subjektive følelsens kraft. Klassisk retorisk teoris vektlegging av følelser, gjennom patos, blir dermed et nyttig innspill for å kunne forstå erfaringer og følelser i offentlig debatt, hvor særlig Martha Nussbaums lesning av Aristoteles står sentralt.

DEL EN: BETYDNINGEN AV DEN OFFENTLIGE SAMTALE

Nancy Fraser (2015/2007) oppsummerer Jürgen Habermas' offentlighetsideal gjennom begrepene *normativ legitimitet* og *politisk gjennomslagskraft*. Slik Fraser forstår Habermas skal en offentlighet være et kommunikativt rom for meningsutvikling. Det som ytres skal og bør kritiseres, og ideelt er det kun meninger som overlever motstand som blir værende i rommet. Fraser (2015/2007) tolker Habermas dit hen at legitimiteten betinges av at prosessen har vært inkluderende og rettferdig; slik blir prosessen *normativt legitim*. Men offentligheten er ikke bare et virkemiddel for myndighetenes politiske legitimitet – den er også et sted for å søke gjennomslag. Offentligheten er et sted hvor enkeltpersoner og organisasjoner kan mobilisere kollektiv meningsdannelse og slik danne en politisk kraft. En slik kraft må ha en mottaker, det vil si en stat og myndighet som kan holdes ansvarlig og gjennomføre politiske krav som fremmes.

I Frasers parafrasering av Habermas' offentlighetsideal gjøres det et skille mellom sterke og svake offentligheter. Svake offentligheter er steder hvor meninger dannes, kritiseres, avvises eller vinner fram, mens sterke offentligheter er steder der det fattes beslutninger som skal være gyldige for alle, for eksempel lover (Fraser 1992). Det er særlig to aspekter ved Habermas' (1991/1961) offentlighetsideal som er relevante for diskusjonen av hendelsen i seminarrommet. I en analyse av fremveksten av den borgerlige offentligheten i England på slutten av 1700-tallet beskriver Habermas mulighetsbetingelsene for en kommunikasjonsform som ikke handlet om status og egeninteresser, men om muligheten til å møtes som blotte mennesker på tvers av hierarkier (Habermas 1991/1961:26). Idealet var at de som deltok i samtalen, kunne snakke som om de var like, hvor rang og status hadde mindre betydning enn innholdet i argumentasjonen (Habermas 1991/1961:31, 51). Et slikt offentlighetsideal stiller krav til en bestemt type argumentasjon:

På samme tid kreves – noe som under slike betingelser er et resultat av det offentlige resonnement – fornuftighet; etter sin idé forlanger en offentlig mening som fødes ut fra det beste argumentets kraft, den moralske pretensjose rasjonalitet som søker å treffe det rettferdige og det riktige på en gang. Den offentlige mening skal svare til sakens natur. (Habermas 1991/1961:51)

Habermas (1991/1961) understreket at dette var et ideal, ikke en realitet, men at idealet gjorde det mulig å etablere en sfære som skulle være fri for markedslogikker og interesser:

et ideal om hvordan den offentlige samtalen burde føres med de beste argumentenes kraft, med fornuft og krav om at det skulle fremme hva som var i alles interesse.

Tilbake til seminarrommet

Hva kan Habermas' ideal bidra med for å forstå situasjonen på seminarrommet på Goldsmiths? Det første vil være hans vektlegging av offentlig debatt, at studentenes debatt er verdt å analysere. Samtidig møter ikke argumentasjon hennes kravene til hva Habermas definerer som et godt nok argument. Hun argumenterte ikke med hva som er i alles felles interesse, men anvender sin subjektive emosjonelle reaksjon til å adressere en filmvisning. Hennes reaksjon kan forstås mer som en subjektiv og emosjonell respons på det hun mente var en dominerende hvithetsnorm som ikke tar hensyn til svartes erfaringer. Dette førte igjen til min subjektive emosjonelle reaksjon av taushet, en selvpålagt taushet fordi premissene for å uttale seg virket betinget av at man selv var bærer av erfaringen som svart. Slik jeg tolker studentens implisitte påtale av foreleserens bakgrunn, så retter hun en skarp og berettiget kritikk av at det ikke er mulig å tale «som om vi var like». Dette var også et av hovedankepunktene Nancy Frasers hadde mot Habermas i sin videreutvikling av hans teori. Fraser støtter opp om Habermas' ideal om et skille mellom meningsdannende uformelle samtaler og samtaler om hva som skal føre til politisk handling, og at et liberalt demokrati må innebefatte begge. Det vil si at de erfaringsbaserte samtalene kan danne grunnlag for meningsdannelse, som igjen anses som en sentral del av demokratiet.

Motoffentligheter og personlige erfaringer

Nancy Fraser (1992) kritiserer Habermas' offentlighetsideal for å ha et maskulint og borgerlig premiss som han fremstilte som universelt. Hun mener det ikke finnes, og det har aldri eksistert en offentlighet hvor alle kan tale som om de var like. Ulike grupper i samfunnet har ulik tilgang til offentlighetene, og de privilegerte danner lingvistiske og symbolske barrierer for deltakelse. Dermed mener Fraser at det er mer demokratisk med flere og konkurrerende offentligheter, det hun kaller *motoffentligheter*. Fraser (1992) nevner den svarte borgerrettighetsbevegelsens og kvinnebevegelsens egne publikasjoner som eksempler på slike motoffentligheter. Denne typen motoffentligheter kan være nødvendige for å utvide det diskursive rommet. Deltakelse i offentligheten betyr for Fraser «(...)being able to speak in one's own voice, and thereby simultaneously to construct and express one's cultural identity through idiom and style» (Fraser 1992:126). Hun erstatter Habermas' ideal om likhet med en anerkjennelse av forskjellenes betydning for at mennesker med ulik kulturell bakgrunn skal kunne snakke sammen. Et ideal om likhet – som ser vekk fra reelle forskjeller – vil hindre utviklingen av en flerkulturell forståelse, som igjen er en betingelse for at vi kan forstå hverandre på tvers av kulturelle identiteter (Fraser 1992:127). Idealet om at vi skal tale som om vi var like er, ifølge Fraser, både basert på et feilaktig empirisk premiss og heller ikke ønskelig siden kulturelle forskjeller vil bestå selv i et rettferdig samfunn. Fraser kritiserer også Habermas for grensdragningene han gjør mellom det private og det offentlige, fordi dette skillet ofte har korrespondert med et skille og hierarki mellom menn og kvinner. En viktig feministisk kritikk og praksis har vært å utvide det offentlige rommet til å omfatte spørsmål som før ble ansett som private (Beard 2015; Benhabib 1998; Honig

1998; Ortner 1972; Phillips 1991). Motoffentlighetene har vært sentrale arenaer nettopp for å utvide den politiske samtalen.

Frasers kritikk av Habermas³ kan oppsummeres i tre punkter: For det første stiller hun spørsmål om det er mulig at borgere kan diskutere *som om* de var like. For det andre kritiserer hun ideen om at én samlende offentlighet er mer demokratisk enn flere og konkurrerende offentligheter. For det tredje kritiserer hun forestillingen om at diskursen i den offentlige sfæren «should be restricted to deliberation about the common good, and that the appearance of private interests and private issues is always undesirable» (Fraser 1992:118).

Frasers kritiske videreutvikling av Habermas offentlighetsideal understreker betydningen av flerstemmighet i de svake offentlighetene slik at ulike grupper kan fremme sine politiske saker. For å kunne bli hørt på sine egne premisser kan det være nødvendig å danne motoffentligheter. Slik jeg forstår Fraser, understreker hun behovet for en flerstemmighet samtidig som hun ønsker å ivareta et ideal om likebehandling. Frasers rettferdighetsideal er at alle skal behandles som personer med lik rett til deltakelse på like vilkår (Fraser 2009:227).

Tilbake til seminarrommet – igjen

Når vi nå vender tilbake til seminarrommet på Goldsmith's College og reaksjonen til den afro-amerikanske studenten er det med en bedre forståelse for hennes reaksjon. Studentens argumentasjon finner gjenklang hos Nancy Frasers teori om motoffentligheter og forutsetninger for deltakelse. Studentens utsagn, slik jeg allerede har beskrevet, var en frustrasjon over en hvithetsnorm hvor hennes erfaringsbakgrunn ble usynliggjort.

Studenten viste med tydelighet og ganske god presisjon at ingen arena er verdinøytral. Hvis idealet om upartiskhet skulle være virksomt, ville hennes argumentasjonsgrunnlag bli illegitimt siden det var den subjektive erfaringen av å være svart som ga argumentet kraft. Fraser argumenterer for betydningen av motoffentligheter som rom hvor de med marginaliserte erfaringer kan utvikle begreper og sette ord på politiske problemer, akkurat slik som studenten gjør. Seminarrommet på Goldsmith's kan kanskje betegnes som en motoffentlighet, men deltakelsen var basert på en faglig interesse og ikke en bestemt erfaringsbakgrunn. Kritikken studenten fremmet strakk seg utover hennes partikulære erfaring, for det virket som hun ønsket anerkjennelse av sin erfaringshorisont. Fraser understreker at ulike erfaringer må møtes, men at det må legges til rette og særlig lyttes til marginaliseres

3. I senere arbeider siterer Habermas Frasers poeng om at vold imot kvinner har vært definert som et privat anliggende og at det har vært en politisk kamp for å gjøre det til et offentlig spørsmål, og at grensedragningen mellom det private og det offentlige burde være del av den offentlige debatten (Habermas, 1996: 311). Slik presiserer han prinsippet om upartiskhet som ivaretar verving av intimsfæren og åpner for en politisering av grensedragningene mellom det private og det offentlige. Habermas gjør et skille mellom hva han mener kan være tema i den meningsskapende offentligheten, som ikke er det samme som den besluttede offentligheten. Det vil også si at han gjør et skille mellom tematisering og områder for regulering av makt og ansvar, som han skriver: «To talk about something is not necessarily the same as meddling in another's affairs» (Habermas, 1996: 312). Habermas definerer som et offentlig anliggende den tematiske diskusjonen om grensedragningene mellom det private og det offentlige, som Fraser også tar til orde for.

erfaringer og interesser. Hva med den påfølgende tausheten fra meg og de andre med lysere hudfarge, og min følelse av at her kan jeg ikke delta i samtalen? Jeg mistenker at ubehaget og tausheten kommer av en manglende trening i å ta innover seg andres reaksjoner og påpekning av privilegier. Kanskje er dette en slik situasjonen som tilsier at hvite må øve opp en flerkulturell kompetanse som gjør det mulig å diskutere og ta innover seg makten og kompleksiteten som ligger i kulturelle identitetskategorier? Det er ikke nok å ville vel, men også å kunne møte andres blikk og kritikk.

Studentens reaksjon på filmen av drapet på Eric Garner var en privat reaksjon som ble gjort til et offentlig anliggende gjennom studentens kritikk. Hun gjorde selve visningen av filmen til et offentlig anliggende. Slik utvider hun den offentlige politiske samtalen, slik kvinneaktivister har gjort før henne. Fraser understreker at hvilke spørsmål som burde være et offentlig anliggende, burde være del av den offentlige samtalen. Samtidig svarer ikke Fraser helt i sin artikkel fra 1992 på hvordan det er mulig å bygge politiske fellesskap på tvers av ulike erfaringsbakgrunner, som var det som skapte avgrunnen i samtalen i seminarrømmet. Det er heller Frasers teori om legitimeringen av krav for kulturell anerkjennelse som antyder et svar.

DEL TO: INSTITUSJONELLE BEGRENSNINGER – IKKE SUBJEKTIVE FØLELSER

Nancy Fraser (Fraser 2000; Fraser & Honneth 2003) har utarbeidet en rettferdighetsteori som først omfattet dimensjonene kulturell anerkjennelse og økonomisk omfordeling, men som hun i senere arbeider utvidet med politisk representasjon (Fraser 2005). Teoriens målsetting er å gi en samtidsdiagnose – en normativ forståelse av rettferdighet – og å legge politiske føringer for hvordan rettferdighetskamper bør utkjempes langs flere dimensjoner samtidig. I denne sammenhengen handler det om kulturell anerkjennelse, som Fraser (2007/1997:108) definerer som en urettferdighet som er kulturell eller symbolsk, som vil si at urettferdigheten har sine røtter i herskende framstillings-, fortolknings- og kommunikasjonsformer. Dette fører til kulturell dominans, usynliggjøring og det å bli respektløst behandlet.

Fraser (2001; 2003) utviklet sin statusmodell for anerkjennelse blant annet for å kunne bedømme hvilke krav om kulturell anerkjennelse som var legitime. I Frasers modell legitimeres rettferdighetskrav gjennom å påvise institusjonaliserte kulturelle normer for verdsetting som hindrer deltakelse på like vilkår. Det vil si at den subjektive erfaringen av undertrykkelse ikke er avgjørende for et kravets legitimitet, men hvorvidt det finnes institusjonelle eller strukturelle hindringer for lik rett til deltakelse. Fraser ville bøte på problemene som oppstår når den subjektive følelsen er grunnlaget for et krav om rettferdighet. For det første kan personer kunne føle seg krenket uten at det forekommer statusulikhet eller noen form for urettferdighet, som kjærlighetssorg kan være et eksempel på. For det andre kan det godt finnes tilfeller hvor ingen uttrykker subjektiv misnøye, men hvor det likevel foreligger mangel på statuslikhet. Og for det tredje risikerer man, som også ble nevnt innledningsvis, å låse de allerede marginaliserte fast i en offerrolle – det som beskrives som «adding insult to injury». Fraser er ikke skeptisk til bruken av personlige historier om subjektiv lidelse per se, men vil ikke la subjektive opplevelser legitimere anerkjennelseskrav.

I Frasers vokabular virker det lett å omdefinere krav vekk fra følelser og rette dem imot institusjoner, men i praksis kan det være utfordrende.

Spørsmålet som henger i luften fra konfrontasjonen i seminarrommet er hva skulle studenten sagt om hun ikke skulle anvende sin egen reaksjon som utgangspunkt for kritikken? Det er som om noe glipper i Frasers avgrensning. Hennes begrepsapparat fanger ikke inn betydningen av det personlige narrativ, identifikasjon og emosjonell kraft, som har vært styrken i feministisk politisk mobilisering.

Slagordet «det personlige er politisk» var 1970-tallsfeminismens brekkstang for å sette kvinners liv og erfaringer på dagsorden. Krav om rettferdighet skulle ikke stoppe ved kjernefamiliens utgangsdør, og det måtte dannes et språk for å formulere kravene. Kroppslig ubehag og mangelen på språk blir beskrevet med presisjon av akademikeren, poeten og aktivisten Adrienne Rich:

When those who have power to name and to socially construct reality choose not to see you or hear you, whether you are dark-skinned, old, disabled, female, or speak with a different accent or dialect than theirs, when someone with the authority of a teacher, say, describes the world and you are not in it, there is a moment of psychic disequilibrium, as if you looked in to a mirror and saw nothing. Yet you know you exist and others like you, that this is a game with mirrors. It takes some strength of soul – and not just individual strength, but collective understanding – to resist this void, this nonbeing, into which you are thrust, and to stand up, demanding to be seen and heard. (Rich 1987:199)

Rich uttrykker følelsen av usynliggjøring; det som med Frasers vokabular kalles manglende kulturell anerkjennelse. Når du ikke *finnes* i de offisielle historiske eller kulturelle representasjonene, gjør det noe med deg. Det å beskrive sine opplevelser i offentligheten for å danne en kollektiv bevissthet, har vært en sentral feministisk strategi i kampen for kvinners anerkjennelse. Slik har kollektive forståelser blitt skapt, for å si det med Rich, som fører til at individet ikke står alene. Betingelsen for politiske krav av alle slag er at det finnes et emosjonelt tilgjengelig vokabular, slik at følelsen av ubehag eller smerte kan omformes til politiske krav. Bestrebelsen på å gi språk og begreper til taus smerte har vært og er en av feminismens viktigste politiske strategier. Blant annet har begreper som seksuell trakassering og seksualisert vold sine røtter i kvinnebevegelsens bevisstgjøringsgrupper.

Å gjøre det personlige politisk er en sentral og viktig feministisk strategi, men den bringer med seg risiko om å låse aktørene fast i en offerrolle og å gjøre noen enkeltindividers erfaringer til representative for gruppen. Strategien fører med seg en kamp om hvilke erfaringer og identiteter som er betydningsfulle, som igjen fører til behovet for vitner som kan fortelle om undertrykkende erfaringer. Dermed vil offerrollen ofte klistres til visse grupper.

Jeg påstår ikke at Fraser underkjenner den subjektive erfaringens betydning for å formulere politiske krav. Likevel finner jeg ikke svar på hvordan en subjektiv følelse kan transformeres til et politisk krav mot en spesifikk og urettferdig sosial institusjon i hennes teori. Fraser understreker at hun ikke er mot subjektive erfaringer, men at de ikke er nok i seg selv. De må, for å bruke Richs begrep, omformuleres til en kollektiv forståelse. Det er i evalueringen av kravenes gyldighet at det subjektive skyves til side for Fraser, og de institusjonelle

normene for kulturell verdsetting får scenen for seg selv. Hennes teoretiske rammeverk er utviklet for å svare på hva som er et rettferdig samfunn og legitimiteten til politiske krav for rettferdighet på et strukturelt nivå. Problemet er at Fraser i liten grad svarer på hvordan prosessen fra følelse til kollektive krav foregår – og hvordan den helst burde foregå. Opplevelsen av manglende anerkjennelse er ofte snikende, språkløs og noen ganger blir den stilltiende akseptert. Hvis man legger til grunn at sosial undertrykkelse gjør seg gjeldende som kroppslige, språkløse disposisjoner, betyr det at frigjøringsprosjekter må ta hensyn til en kroppslig og språkløs dimensjon.

Hvis vi vender tilbake til seminarrommet, vil dette si at det er prinsippet om det er rettferdig å vise en film som kan virke støtende på en gruppe mennesker, men illustrerende for en annen gruppe, som skal diskuteres, og ikke den enkelte persons emosjonelle reaksjon. Det er noe tilfredsstillende ved å sette den rasialiserte studentens emosjonelle reaksjon til side, kanskje særlig for de av oss med en lysere sjattering i huden. Det gjør det mulig å delta i samtalen uten tanke på forskjellen i erfaringsbakgrunn. Slik sett står man samtidig i fare for å konstruere grenser for offentligheten, som handler om at minoriteten alltid må tilpasse seg majoritetens spilleregler, og i dette tilfellet majoritetens emosjonelle ubehag. Det er altså noe med relasjonen mellom følelser, artikulering av krav og normativ evaluering som jeg ikke helt finner svar på hos Frasers. Derfor vender jeg meg til Martha Nussbaums forståelse av klassisk retorisk teori som har en annen tilnærming til emosjonelle uttrykk.

DEL TRE: RETORIKKENS PATOS OG FØLESENE'S LEGITIME Plass

Fraser (2013/1997) står med begge beina innenfor en tradisjon av kritisk teori, som har ønsket å gi progressive politiske bevegelser teoretiske verktøy. Martha Nussbaum, derimot, befinner seg i en mer klassisk politisk liberal tradisjon. Når hun videreutvikler sin forståelse av kultivering av politiske følelser er det med henblikk på å skape nasjonale fellesskap som bestreber seg på å gi like muligheter til alle (Nussbaum 2013).⁴ Det sentrale aspektet her for denne artikkelen er Nussbaums betimelige påpekning at følelser alltid er til stede i dannelsen av politiske fellesskap og som del av retorisk overtalelse. Aristoteles definerer de tre formene for overtalelsesmidler som finnes: «Noen beror på talerens personlige karakter, andre på den tilstand tilhøreren settes i, atter andre på selve argumentasjonen, ved den beviskraft den har, reell eller tilsynelatende» (Aristoteles 2006/340 f. år 0: 27). Disse tre midlene tilsvarende *etos*, *patos* og *logos*. *Patos* er hvilken emosjonell tilstand taleren setter tilhøreren i, og det er ikke tvil om at Aristoteles vektlegger *patos* som sentralt: «Det er følelsene som gjør at folk skifter mening og tar forskjellige avgjørelser» (Aristoteles 2006/340 f. år 0:104). Følelsene er med i hvordan mennesket fatter beslutninger om rett og galt. Det er utfra denne innsikten at Martha Nussbaum trekker en konklusjon om at Aristoteles ikke operer med en streng dikotomi imellom det emosjonelle og rasjonelle (Nussbaum 1996).

4. Kultiveringen av politiske følelser har to mål for Nussbaum (2013:3): For det første dannelsen av entusiasme for politiske prosjekter som krever innsats og offervilje som nasjonalt forsvar, sosial omfordeling og full inkludering av marginaliserte grupper. Den andre motivasjonen er å dempe negative følelser som finnes i mennesket; tendenser til å beskytte det sårbare selvet mot degradering og underordning av andre. Det trengs en politisk kultivering imot følelser som misunnelse, forakt og påføring av skam.

Følelsene er der, om vi skal følge Nussbaums lesning av Aristoteles, ikke som en motsetning til rasjonalitet, men at følelsene er med på å forme hva vi tror på.

Thus, rather than having a simple dichotomy between the emotional and the (normatively) rational we have a situation in which all emotions are to some degree «rational» in a descriptive sense – all are to some degree cognitive and based on beliefs – and they may then be assessed, as beliefs are assessed. (Nussbaum 1996:304)

Nussbaum går så langt som å hevde at det gjennom følelsene vi anerkjenner verdi utenfor oss selv, og dermed er det gjennom dem vi ofte kan komme fram til en sannhet. På tross av at Aristoteles i andre verk skiller mellom karakterbygging som handler om kultivering av følelsene og politisk deltakelse, og at han beskriver følelser som irrasjonelle, mener Nussbaum at Aristoteles beskriver følelser som legitime i retorisk teori. Følelser er basert på forestillinger og tro, som dermed kan begrunnes og eventuelt endres. I moderne retorisk teori er det vanlig å operere med tre kriterier for et arguments gyldighet; fakta (accurate), relevans (relevant) og vektlegging (weighty) (Kock 2007). Kriteriene om relevans og vektlegging kan anvendes for å bedømme subjektive emosjonelle reaksjoners berettigede plass i en offentlig samtale.

Fraser mener, som tidligere nevnt, at krav om kulturell anerkjennelse må begrunnes i at det eksisterer institusjonaliserte kulturelle normer som hindrer lik rett til deltakelse. Her blir kriteriet endret til om reaksjonen har relevans og er riktig vektlagt i situasjonen. Legitimiteten til den afro-amerikanske studentens reaksjon bedømmes etter om den er relevant og om hvordan den burde vektlegges i situasjonen. Studenten begrunner godt hvorfor den er relevant og hvordan erfaringsbakgrunn former hva vi ser og hvem vi identifiserer oss med – i dette tilfellet en svart mann som ble drept. Samtidig er det en problematisk påstand at hennes reaksjon automatisk er representativ for gruppen. Dette er et problem som oppstår når én aktørs reaksjon tolkes som hele gruppens reaksjon, noe som ofte kan skje uavhengig av aktørens ønske. Det er dét Wendy Brown (1995) definerer som identitetspolitikens problem. Når lidelse og krenkelse er betingelsen for et talested vil det føre til et behov for krenkede enkelterfaringer og at gruppen reduseres til å identifiseres med én bestemt erfaring.

UTEN FØLELSER – INGEN POLITIKK

Gjennom en hendelse fra et seminarrom har jeg forsøkt å vise hva som skjer når ulike erfaringer møter en tilsynelatende upartisk fremstilling, og hvordan hendelsen best kan forstås og bedømmes. Nancy Frasers videreutvikling av Jürgen Habermas' teorier og idealer beriker og klargjør grensedragningene mellom behovet for en felles offentlighet og mot-offentligheter og mellom det personlige, private og offentlige. Fraser vil ikke at krenkede erfaringer skal kunne legitimere krav om kulturell anerkjennelse, og argumenterer heller for at vi på tvers av ulik erfaringsbakgrunn skal enes om et prinsipp om at alle like rett til lik deltakelse. Jeg argumenterer for at Frasers teori ikke i tilstrekkelig grad vektlegger subjektive erfaringer og kraften som ligger i emosjonelle argumenter. Martha Nussbaums for-

ståelse av følelser som avgjørende for dannelsen av politiske fellesskap og mobilisering, og hennes lesning og bruk av Aristoteles begrep om *patos*, gir derimot studentens emosjonelle reaksjon legitimitet. Med Nussbaum og retorisk teori vil jeg argumentere for at politiske emosjonelle reaksjoner burde bedømmes etter om de har relevans og hvordan de vektlegges, og ikke etter om de kan omformuleres til institusjonell kritikk.

Det er nødvendig å anerkjenne følelsenes legitime plass i den offentlige samtalen, og kanskje er det særlig sentralt å anerkjenne marginaliserte gruppers emosjonelle uttrykk. Dette kan føre til et ubehag for de som tilhører den dominerende gruppen, i dette tilfellet jeg som hvit kvinne, for det er ubehagelig å bli kritisert for identitetsmarkører. I diskusjonen omkring krenkede følelser og sterke emosjonelle reaksjoner er det viktigere å spørre om den emosjonelle reaksjonen er relevant for den konkrete situasjonen enn å skille mellom fornuft og følelser. Hendelsen i seminarrommet fikk meg til å tenke igjennom balansegangen mellom når de i privilegerte og umerkede posisjoner først og fremst skal la andres erfaringshorisont dominere, og når det skal kreves at abstraksjonsnivået skal økes fra emosjonelle reaksjoner til mer allment begrunnede politiske krav.

Det er vanskelig å overtale noen uten å anvende følelser, og uten mitt eget emosjonelle ubehag hadde jeg heller aldri satt meg ned og skrevet denne artikkelen.

LITTERATUR:

- Ahmed, Sara 2007. «A phenomenology of whiteness» *Feminist Theory*, 8(2), 149-168. DOI:10.1177/1464700107078139
- Andersen, Unn Conradi 2013. «Offerposisjonens paradoks: offentlig debatt om surrogati» *Tidsskrift for samfunnsforskning* 54 (1): 31-62.
- Aristoteles 2006/340 f. år 0. *Retorikk*. Oslo: Vidarforl.
- Bangstad, Sindre 2014. *The politics of mediated presence : exploring the new Muslim voices in the contemporary mediated public spheres in Norway*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Beard, Mary 2015. The Public Voice of Women. *Women's History Review*, 24(5): 809-818. DOI:10.1080/09612025.2015.1023023
- Benhabib, Seyla 1998. «Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas» I: Joan B. Landes (red), *Feminism, the public and the private*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, Wendy 1995. *States of injury : power and freedom in late modernity*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Eggebo, Helga 2013. *The Regulation of Marriage Migration to Norway*. Doktogradsavhandling, Institutt for sosiologi, Universitet i Bergen.
- Fraser, Nancy 1992. «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy». I: Craig Calhoun (red), *Habermas and the public sphere*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Fraser, Nancy 2000. «Rethinking recognition.(discussion on identity politics)». *New Left Review* (3): 107-128.
- Fraser, Nancy 2001. «Recognition without ethics?(Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture)». *Theory, Culture & Society* 18 (2-3): 21-36

- Fraser, Nancy 2005. «Reframing justice in a globalizing world». *New Left Review* (36): 69-88.
- Fraser, Nancy 2007/1997. «Fra omfordeling til anerkjennelse? ; rettferdighetens dilemmaer i en «postsosialistisk» tid». *Agora* 24 (3):104-139.
- Fraser, Nancy 2009. «Sosial rettferdighet i identitetspolitikkenes tidsalder; omfordeling, anerkjennelse og deltakelse». *Agora* 27 (4): 213-235.
- Fraser, Nancy 2013/1997. «What's Critical About Critical Theory? The case of Habermas and Gender». I: Nancy Fraser (red), *Fortunes of feminism: from state-managed capitalism to neoliberal crisis*. London: Verso.
- Fraser, Nancy 2015/2007. «Transnasjonalisering av offentligheten. Om den offentlige meningens legitimitet og gjennomslagskraft i en post-westfalsk verden». *Agora* 39 (2-3):133-163.
- Fraser, Nancy & Axel Honneth 2003. *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. London: Verso.
- Habermas, Jürgen 1991/1961. *Borgerlig offentlighet: dens fremvekst og forfall : henimot en teori om det borgerlige samfunn*. Oslo: Gyldendal.
- Habermas, Jürgen 1996. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Hagen, Aina Landsverk 2015. *Meningers mot: netthat og ytringsfrihet i Norge*. Oslo: Cappelen Damm.
- Helseth, Hannah 2017. *Fornuft og følelser – muslimers argumenter for kvinners rettigheter i medieoffentligheten fra 2000 til 2012*. Oslo: Doktorgradsavhandling i sosiologi, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitet i Oslo.
- Honig, Bonnie 1998. «Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity». I: Joan B. Landes (red), *Feminism, the public and the private*. Oxford: Oxford University Press.
- Kock, Christian 2007. «Norms of Legitimate Dissensus». *Informal Logic* 27(2): 179-196. DOI: <https://doi.org/10.22329/il.v27i2.474>
- Midtbøen, Arnfinn Haagensen & Kari Steen-Johnsen 2015. «Ytringsfrihet i det flerkulturelle og flerreligiøse Norge». I: Bernard Enjolras, Terje Rasmussen, & Kari Steen-Johnsen (red), *Status for ytringsfriheten i Norge – hovedrapporten fra prosjektet*. Oslo: Fritt Ord.
- Nussbaum, Martha Craven 1996. «Aristotle on Emotions and Rational Persuasion. I: Amélie Oksenberg Rorty (red), *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley, Cali: University of California Press.
- Nussbaum, Martha Craven 2013. *Political emotions : why love matters for justice*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ortner, Sherry B 1972. Is Female to Male as Nature Is to Culture? *Feminist Studies* 1(2): 5-31.
- Phillips, Anne 1991. *Engendering democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Rich, Adrienne 1987. *Blood, bread, and poetry : selected prose 1979-1985*. London: Virago.