

Jürgen Habermas

## Moral, samfund og etik

Et interview ved Torben Hviid Nielsen\*)

Hovedemnet for interviewet er Habermas' tanker om moral og etik, især som de har udviklet sig siden udgivelsen af *Theorie des kommunikativen Handelns* i 1981. Først koncentrerer opmærksomheden om det formelle, ikke-substantielle begreb om moral i Habermas' »diskurs-etik« – især bestemmelsen af »retfærdighed« som telos eller mål, og forholdet mellem »retfærdighed«, »ret« og »omsorg«. I anden del følger en række spørgsmål om den lingvistiske eller universalpragmatiske argumentation for diskurs-etikken. De centrale emner er her spørgsmålet om normers sandhed, om den ideale samtales status, og om forskellen mellem den ideale samtale og de demokratiske procedurer. I tredje del beskæftiger interviewet sig med moral og etik i forhold til begreberne »livsverden« og »system« i Habermas' todelte samfundsbegreb i *Theorie des kommunikativen Handelns*, og med formidlingen fra moral til samfund og etik – primært med udgangspunkt i Habermas' diskussioner af »pragmatisk etik«, »praktisk fornuft« og »valg« som forsøg på at begribe denne formidling.

### I

*Hvordan skal vi forstå udviklingen fra den sociologiske kritik af modernitetens patologier i Theorie des kommunikativen Handelns til Deres bestemmelse af en positiv, filosofisk moralitet og etik i Moralbewusstsein und kommunikativen Handelns (1983) og den efterfølgende serie af artikler og forelæsninger? Kan diskursetikken ses som et særligt »filosofisk« svar på det uløste »sociologiske« spørgsmål om det rette, ikke-patologiske forhold mellem system og livsverden i moderniteten? Hvorfor har De siden 1981 koncentreret Dem mere om filosofisk-etiske spørgsmål end om det åbne spørgsmål om det rette forhold mellem system og livsverden, som forblev uløst i Theorie des kommunikativen Handelns?*

Jeg ser anderledes på det. For at afklare det filosofiske grundlag for *Theorie des kommunikativen Handelns* var det frem for alt vigtigt med den sprogpragmatiske indføring af begrebet om kommunikativ rationalitet. I tilslutning til Weber og Durkheim er jeg ganske vist også kommet ind på rets- og moraludviklingen; begge de teoretiske ansatser, som jeg derved har støttet mig på – diskursetikken og Kohlbergs teori om den moralske bevidstheds trin – forblev imidlertid dengang i baggrunden. Disse områder, som jeg således lod ligge, har jeg først oparbejdet i de følgende år. Artiklen »Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln«, som indgår i bogen af samme navn, stammer helt tilbage fra tiden på Starnberg-instituttet. Artiklen om diskursetik er en udløber af seminarer, som jeg har afholdt umiddelbart efter min tilbagekomst til Frankfurt, og det vil altså sige in-

Jürgen Habermas

## Moral, samfund og etik

Et interview ved Torben Hviid Nielsen\*)

Hovedemnet for interviewet er Habermas' tanker om moral og etik, især som de har udviklet sig siden udgivelsen af *Theorie des kommunikativen Handelns* i 1981. Først koncentrerer opmærksomheden om det formelle, ikke-substantielle begreb om moral i Habermas' »diskurs-etik« – især bestemmelsen af »retfærdighed« som telos eller mål, og forholdet mellem »retfærdighed«, »ret« og »omsorg«. I anden del følger en række spørgsmål om den lingvistiske eller universalpragmatiske argumentation for diskurs-etikken. De centrale emner er her spørgsmålet om normers sandhed, om den ideale samtales status, og om forskellen mellem den ideale samtale og de demokratiske procedurer. I tredje del beskæftiger interviewet sig med moral og etik i forhold til begreberne »livsverden« og »system« i Habermas' todelte samfundsbegreb i *Theorie des kommunikativen Handelns*, og med formidlingen fra moral til samfund og etik – primært med udgangspunkt i Habermas' diskussioner af »pragmatisk etik«, »praktisk fornuft« og »valg« som forsøg på at begribe denne formidling.

### I

*Hvordan skal vi forstå udviklingen fra den sociologiske kritik af modernitetens patologier i Theorie des kommunikativen Handelns til Deres bestemmelse af en positiv, filosofisk moralitet og etik i Moralbewusstsein und kommunikativen Handelns (1983) og den efterfølgende serie af artikler og forelæsninger? Kan diskursetikken ses som et særligt »filosofisk« svar på det uløste »sociologiske« spørgsmål om det rette, ikke-patologiske forhold mellem system og livsverden i moderniteten? Hvorfor har De siden 1981 koncentreret Dem mere om filosofisk-etiske spørgsmål end om det åbne spørgsmål om det rette forhold mellem system og livsverden, som forblev uløst i Theorie des kommunikativen Handelns?*

Jeg ser anderledes på det. For at afklare det filosofiske grundlag for *Theorie des kommunikativen Handelns* var det frem for alt vigtigt med den sprogpragmatiske indføring af begrebet om kommunikativ rationalitet. I tilslutning til Weber og Durkheim er jeg ganske vist også kommet ind på rets- og moraludviklingen; begge de teoretiske ansatser, som jeg derved har støttet mig på – diskursetikken og Kohlbergs teori om den moralske bevidstheds trin – forblev imidlertid dengang i baggrunden. Disse områder, som jeg således lod ligge, har jeg først oparbejdet i de følgende år. Artiklen »Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln«, som indgår i bogen af samme navn, stammer helt tilbage fra tiden på Starnberg-instituttet. Artiklen om diskursetik er en udløber af seminarer, som jeg har afholdt umiddelbart efter min tilbagekomst til Frankfurt, og det vil altså sige in-

den for et filosofisk fagområde. Siden 1983 har jeg arbejdet i vekslende professionelle omgivelser; også det spiller en rolle for forskningsinteressernes accent.

Deres formodning passer heller ikke set i lyset af, at beskæftigelsen med moralteoretiske spørgsmål knytter an til problemer, som jeg allerede har behandlet i 1973 – i den sidste del af *Legitimationsprobleme*. Dengang foreslog jeg en model med »undertrykte almengørlige interesser« for at vise, i hvilken betydning man kan skelne mellem »almen-interesser« og »sær-interesser«. Senere, i *Theorie des kommunikativen Handelns*, er jeg ikke vendt tilbage hertil, men har i stedet forsøgt at begribe social-patologier – som De med rette minder om – ved hjælp af et todelt samfundsbegreb: Nemlig som deformationer, der går tilbage til forstyrrelser i livsverdenens reproduktion (vol. 2, 215).

Jeg har især interesseret mig for patologier, som optræder, når kritiske systemlige vægte i økonomien eller i statsapparatet bliver forskudt til livsverdenen, og derved griber ind i dennes symbolske reproduktion (vol. 2, 565f). Hvis jeg nu nøjere havde villet analysere disse gennem monetarisering og bureaukratisering opståede udtryk for kommunikative relationers tingsliggørelse – altså det, Marx kaldte en generel »fremmedgørelse« – så ville moralteoretiske overvejelser på ingen måde have været passende. Til at analysere disse fænomener ville man snarere have brug for en præcisering af begrebet om systematisk fordrejet kommunikation. Denne har jeg – på grundlag af empirisk forskning i familiepatologier – forsøgt at forstå som det interpersonelle modstykke til de intra-psykiske forstyrrelser, som psykoanalysen har ført tilbage til ubevidst afværgelse af konflikter og forklaret med tilsvarende afværge-mekanismer. Jeg er ganske vist ikke siden 1974 kommet tilbage til disse ideer om kommunikations-patologier, som opstår på de enkle interaktioners område (1984a: 226-270). Men jeg anser stadig mine ideer for relevante, og jeg føler mig bekræftet heri af de interessante arbejder af Jim Bohman og Martin Löw-Beer.

*Diskursetikken er præsenteret og begrundet både som en fortsættelse eller fuldstændiggørelse af Deres tidligere, teoretiske beskæftigelse med etik, og som et svar på den politiske dagsorden og de offentlige diskussioner i 1980'erne. Har De oplevet en spænding mellem de to udgangspunkter, dvs. mellem Deres egen teoretiske udvikling med basis i spørgsmål rejst i 1960'erne, og den offentlige dagsorden i 1980'erne? Mere præcist: Har 1980'ernes dagsorden bidraget til Deres tilsyneladende skift i betoning fra en social («Hegeliansk») etik til en individuel («Kantiansk») moral?*

Faktisk har jeg forfulgt *det samme* forskningsprogram siden omkring 1970 – siden de overvejelser om formalpragmatik og om en diskursteori om sandhed, som jeg første gang fremlagde i de såkaldte Christian-Gauss-Lectures (1984: 11-126). På den anden side må enhver, der har bevaret en vis politisk (og teoripolitisk) sensibilitet, reagere på de forandrede sammenhænge. I 1960'erne måtte man således til den ene side forholde sig til teknokrati-teorierne, i de tidlige 1970'ere måtte man til den anden side diskutere med kriseteorierne. Siden midten af 1970'erne har man kunnet mærke trykket fra de neo-konservative såvel som fra den post-strukturalistiske fornuftskritik – mit svar herpå har været begrebet om den kom-

munikative rationalitet. Denne konstellation har ikke ændret sig synderligt i løbet af 1980'erne; derfor har jeg forfulgt temaet med en kritik af subjektfilosofien og præciseret det med filosofiske midler. I *Der Philosophische Diskurs der Moderne* ville jeg vise, at den »fremstillende tænkning« kan afløses af noget andet end dekonstruktivisternes defaitisme eller neo-aristotelikernes kontekstualisme.

I sammenhæng med denne fornuftens intersubjektivistiske selvkritik har jeg således også reageret på den lidt tvivlsomme interesse for den filosofiske etik for tiden og kastet mig over emner, som jo tidligere har interesseret mig – i tilslutning til Meads kommunikationsetik (*Theorie des kommunikativen Handelns* vol. 2, 141ff). Diskursetikken knytter – sådan som allerede Mead gjorde det – an til den Kant'ske moralteori, men uden at overtage dennes individualistiske præmisses.

*Diskursetikken er en etik i og for moderniteten – på samme måde som Theorie des kommunikativen Handelns og Der philosophische Diskurs der Moderne (1985) er svar for oplysningen og moderniteten mod den gamle traditionalisme og den nye post-modernitet og dunkelhed. Dyder er både for Dem og for en af Deres hovedmodstandere, neo-aristotelikeren A. MacIntyre, uforenelige med moderniteten. Hvorfor er alle traditionelle, substantielle moraliteter blevet forældede og uforenelige med modernitetens betingelser?*

*After Virtue* har efter min mening frem for alt to svagheder. For det første gør MacIntyre sig kritikken for let: Han vælger med A. Gewirths teori et atypisk og for let kritiserbart eksempel på en universalistisk position, i stedet for at tage fat på Rawls eller Dworkin eller Apel. For det andet kommer han i knibe med sit tilbagegreb til det aristoteliske praksis-begreb, så snart han vil udkrystallisere en universel kerne af den i det moderne uundgåelige pluralisme af ligeværdige, legitime livsformer. Hvor henter han ækvivalenten til det, som Aristoteles endnu kunne nære tiltro til; hvilken erstatning har han for den metafysiske fremhævelse af polis'en som den forbilledlige livsform, hvor mennesker – og udtrykkeligt alle mennesker, der ikke er forblevet barbarer – kan virkeliggøre det gode livs telos? Eftersom mangfoldet af individuelle livsudkast og kollektive livsformer i det moderne ikke længere lader sig bedømme filosofisk – da måden at leve alene er givet i de samfundsmæssiggjorte individers eget ansvar og må bedømmes ud fra deltagerens eget perspektiv – trækker netop det, der kan overbevise alle, sig sammen til en *metode* til rationel viljesdannelse.

*Diskursetikken er på to måder en snæver eller minimal forståelse af etikken. Den er deontologisk, kognitivistisk, formalistisk og universalistisk i sin form. Og den er begrænset til »retfærdighed« som eneste telos eller mål. Traditionelle mål for etikken såsom »det gode« eller »lykken« (eller en kombination af disse) er udelukket. Hvorfor denne begrænsning til »retfærdighed« som eneste mål for etikken, og betragter De det som et nødvendigt træk ved al moderne etik?*

Under moderne livsbetingelser kan ingen af de konkurrerende overleveringer længere prima facie gøre fordring på almen forpligtelse. Også i praktisk relevante

spørgsmål kan vi derfor ikke længere støtte os til ubetvivlelige traditioners autoritet. Når vi ikke vil afgøre normative spørgsmål i det elementære samliv ved hjælp af direkte eller skjult vold, gennem pression, indflydelse eller gennem den stærkeste interesses magt, men derimod gennem voldsfri overbevisning på grundlag af en rationelt motiveret indforståethed, så må vi koncentrere os om den kreds af spørgsmål, som er tilgængelige for en upartisk bedømmelse. Vi skal ikke forvente et alment forpligtende svar, når vi spørger, hvad der er godt for mig eller godt for os eller godt for dem; da må vi i stedet spørge: Hvad er ligemæssigt godt for alle. Dette »moralske synspunkt« skaber en skarp, men snæver lyskegle, som i massen af alskens evaluative spørgsmål fremhæver netop de handlingskonflikter, som kan blive løst med reference til en almengørelsesduelig interesse; og det er spørgsmål om retfærdighed.

Dermed påstår jeg ikke, at retfærdighedsspørgsmål er de eneste relevante spørgsmål. Etisk-eksistentielle spørgsmål brænder langt mere på for de fleste af os – problemer, som tvinger den enkelte eller et kollektiv til at gøre sig klar over, hvem de er og kan være. Sådanne problemer med selvforståelsen kan plage os mere end problemer med retfærdigheden. Det er imidlertid kun retfærdighedsproblemerne, der er sådan struktureret, at de kan løses i alles velovervejede og ligemæssige interesse. Moralske domme må kunne finde tilslutning fra enhver mulig berørts perspektiv – og ikke alene som etiske domme fra hver enkelt selv- og verdensforståelse. Derfor er moralteorier, for så vidt de følger en kognitivistisk ansats, væsentligst teorier om retfærdighed.

*Hvorfor og på hvilken måde forbliver »retfærdighed« udelt? Eller mere generelt formuleret: Hvorfor stopper opdelingerne og adskillelserne i moderniteten ved de tre Kant'ske kritikker, således at blandt andet retfærdigheden forbliver udelt? Michael Walzers *Spheres of Justice* er ét langt argument for også at dele retfærdigheden op i områder (medlemskab, velfærd, penge, uddannelse etc.) med det sigte at forsvare pluralisme og lighed. »Retfærdighedens principper er selv pluralistiske i deres form, forskellige sociale goder bør fordeles af forskelligartede grunde, i overensstemmelse med forskelligartede procedurer, af forskelligartede aktører« (1983: 6).*

Denne sætning kan jeg uden videre tilslutte mig, blot ikke med de konklusioner, som Michael Walzer ønsker at drage af den.

At en norm er retfærdig eller i almen interesse, vil ikke sige andet, end at den fortjener anerkendelse eller er gyldig. Retfærdighed er ikke noget materialt, ikke en bestemt »værdi«, men en gyldigheds-dimension. Ligesom deskriptive sætninger kan være sande – at de altså kan udtrykke det, der er tilfældet – på samme måde kan normative sætninger være rigtige og udtrykke, hvad der er påkrævet at gøre. På et andet niveau ligger imidlertid de enkelte principper eller normer, som har et specifikt indhold – uafhængigt af, om de nu er gyldige eller ej.

Eksempelvis findes der forskellige principper for fordelingsretfærdighed. Der er indholdsmæssige retfærdighedsprincipper som »Enhver efter behov« eller »Enhver efter ydelse« eller »Lige andel til hver«. Principper for ligeberettigelse – så som grundsætninger om ligeagtelse, ligebehandling eller den lige ret for lo-

ven – forholder sig til en anden slags problemer. Her drejer det sig ikke om fordeling af goder og tjenester, men om sikring af friheder og ukrænkeligheder. Nu kan alle disse retfærdighedsprincipper blive begrundet under universaliseringens synspunkt og gøre fordring på en prima facie gyldighed. Først med henblik på de konkrete enkelttilfælde bliver det imidlertid klart, *hvilke* af de konkurrerende grundsætninger, der i den givne kontekst er mest passende.

Det er anvendelsesdiskursernes opgave: Inden for familien bliver fordelingskonflikter for eksempel snarere afgjort efter behovsprincippet end efter ydelsesprincippet, mens det kan forholde sig omvendt med fordelingskonflikter på samfundsniveau. Det afhænger af, hvilket princip, der *bedst passer* på den i alle relevante henseender så vidt mulig fuldstændigt beskrevne situation. En generel tilordning af retfærdighedsprincipper til handlingssfærer holder jeg imidlertid for højst problematisk. I anvendelsesdiskurser kunne overvejelser af den slags, som Walzer fremlægger, være på deres plads; her måtte de blot stå deres prøve i den konkrete sammenhæng fra tilfælde til tilfælde.

*Moralitetens begrænsning til retfærdigheden implicerer en skarp distinktion mellem »moralske spørgsmål« (som i princippet kan afgøres rationelt med henvisning til universaliserbarheden) og »evaluative spørgsmål« (som er spørgsmål om det gode liv og som sådanne kun tilgængelige for rationel diskussion inden for en historisk konkret livsform eller en individuel livshistorie). Men udelukker De fuldstændig en mulig overensstemmelse mellem retfærdigheden og det gode liv? John Rawls, hvis teori om retfærdighed som »fairness« også giver retfærdighed prioritet frem for det gode, antyder en overensstemmelse »i det mindste under et velordnet samfunds betingelser«. Og en etisk doktrins struktur afhænger for ham ikke alene af, hvordan den bestemmer forskellene, men også af, »hvordan den forbinder det retfærdige med det gode« (1971: 446).*

Ja, i et samfund, som råder over alle det moderne samfunds ressourcer, og som tilmed er velordnet i betydningen retfærdigt og frigjort, vil de socialiserede individer ikke blot nyde autonomi og en høj grad af deltagelse; de vil også have et relativt frit spillerum til deres selvrealisation, dvs. for den bevidste projektion og efterfølgelse af individuelle livsudkast.

*De adskiller »retfærdighed« og »det gode liv«, men inkluderer samtidig »omsorg« og »ansvarlighed« i retfærdigheden. Det var i det mindste det svar, De gav til Carol Gilligans adskillelse mellem to etikker baseret på henholdsvis »retfærdighed« og »omsorg« (1982). Men hvordan kan Gilligans »omsorg« og »ansvarlighed« fra et kognitivt synspunkt være del af Deres »retfærdighed« og »diskursetik«? »Omsorgsetikken« er rettet mod den særlige anden fremfor den generaliserede anden; den er en kontekstuel måde at tænke fremfor en formal-abstrakt; den angår forhold snarere end roller, og de moralske problemer skyldes konfliktende interesser fremfor konkurrerende rettigheder. Hvordan kan disse fire forskelle subsumeres under en og samme formelle »retfærdighed«?*

Lad mig behandle henholdsvis de første to og de sidste to synspunkter parvis. Det indtryk, at deontologiske etikker som den Kant'ske tvinger os til at forsømme den konkrete anden og dennes altid særegne situation, opstår alene gennem den ensidige koncentration omkring begrundelsesspørgsmål, som kan undgås. Allerede Kant har i det store og hele tilsnittet moraliteten til det Rousseau'ske perspektiv om en lovgiver, der overvejer, hvordan en given sag kan blive reguleret i alle borgers fælles interesse – altså under universaliserbarhedens synspunkter. Derved glider anvendelsesproblematikken ud af blikfeltet. Det beslutningskrævende tilfældes altid enestående konstellation, de deltagende personers konkrete træk, kommer altid først i spil, efter at begrundelsesproblemet er løst. Så snart det imidlertid skal afgøres, hvilke af de prima facie gyldige normer der i den givne situation og den hertil knyttede konflikt er *mest rimelige*, da kræves en beskrivelse, som er så fuldstændig som mulig, af alle relevante kendetegn ved den givne kontekst. Klaus Günther har givet sin fortrinlige undersøgelse af anvendelsesdiskurser titlen »Sansen for rimelighed« (*Der Sinn für Angemessenheit*, 1988). Den praktiske fornuft kan ikke komme fuldstændig til sin ret alene i begrundelsesdiskurser. Mens den formulerer sig gennem universaliseringens grundsætning ved normbegrundelsen, så virker den ved anvendelsen af normer i kraft af et rimelighedsprincip. Når man nu gør sig komplementariteten af begrundelse og anvendelse klar, ser man, hvordan diskursetikken kan tage højde for den betænkelighed, som den deler med Carol Gilligan eller med Seyla Benhabib (1987).

Nu til den anden betænkelighed, at deontologiske etikker alene orienterer sig mod rettigheder og ikke mod behov, og samtidig forsømmer medlemskabets aspekt til fordel for de institutionelt fastlagte rolleaspekter. I historisk tilbageblik på den Kant'ske traditions individualisme er denne betænkelighed berettiget; den rammer derimod ikke diskursetikken. Denne genoptager nemlig pragmatismens intersubjektivistiske ansats og opfatter den pragmatiske diskurs som en *offentlig* praksis af *fælles* gensidig perspektivovertagelse: Enhver ser sig tvunget til at overtage enhver andens perspektiv for at afprøve, om en regulering også er acceptabel fra enhver andens verdens- og selvforståelse. Retfærdighed og solidaritet er to sider af samme medalje (1989-90). Den praktiske diskurs er således på den ene side en metode, som giver hver enkelt mulighed for at fremføre sit Ja eller Nej og for så vidt tager højde for en individualistisk forståelse af ligeberettigelse. På den anden side lader den netop dét sociale bånd forblive intakt i diskursen, som holder alle argumentationsdeltagere fast i bevidstheden om deres tilhørsforhold til et ubegrænset kommunikationsfællesskab. Kun når kommunikationsfællesskabets beståen er sikret, og dermed det almene krav om en empatisk ydelse i form af den ideale rolleovertagelse, kan dét gensidige anerkendelses-forhold reproducere sig, uden hvilket også hver enkelts identitet ville gå i opløsning.

*Hvordan skal vi forstå afgrænsningen eller adskillelsen mellem »moral« og »ret«. Disse udgør – i flg. E. Durkheim og M. Weber – to forskellige sfærer efter opdelingen eller opsplittningen af de gamle, traditionelle etikker; men de forbliver bestemt af det samme formål, den samme telos. Skal »moral« og »lov« i moderniteten alene ses som*

*forskellige måder at institutionalisere og som forskellige procedurer til at nå det samme mål?*

Positiv ret og post-konventionel moral supplerer hinanden og dækker tilsammen den traditionelle sædelighed. Under normative synspunkter kan man let indse universalistisk begrundede moralnormers behov for et supplement. En norm, som består universaliserings-testen, fortjener kun almen anerkendelse under forudsætning af, at den også rent faktisk bliver efterlevet af enhver. End ikke denne betingelse kan en refleksionsmoral, der bryder med den konkrete sædeligheds selvfølgeligheder, i sig selv garantere. Derved skaber præmisserne for en fordringsfuld postkonventionel begrundelsesform selv et *rimeligheds-problem*: Efterlevelse af en gyldig norm kan kun forventes af dem, der kan være sikre på, at også alle andre følger normen. På denne måde begrundede allerede Kant overgangen fra moral til statslig sanktioneret ret. Og Kant erkendte også allerede det følgeproblem, som opstår med inddragelsen af den statslige magts medie. Den politiske magt er ikke noget egenskabsløst medie; organisationen og brugen af den må selv underkastes moralske indskrænkninger. Retsstatens idé er svaret herpå.

Hos Kant og i den tidlige liberalisme består ganske vist en forestilling om lovenes herredømme, som skaber det indtryk, at retsordningen selv udelukkende er af moralsk natur, eller at den i det mindste er en art moralens implementeringsform. Denne assimilering af retten i moralen fører på vildspor. Med rettens politiske element kommer helt andre momenter i spil. Ikke alle forhold, som kræver og er tilgængelig for en retslig regulering, er af moralsk karakter. End ikke hvis lovgivningen havde nærmet sig tilstrækkeligt til de ideale betingelser for diskursiv menings- og viljesdannelse, kunne lovgiverens beslutninger støtte sig på moralske grunde – og da slet ikke en socialstatslig lovgivers beslutninger. *Pragmatiske* grunde til en (mere eller mindre fair) udligning af interesser, som ikke lader sig almenføre, spiller altid en betydelig rolle. Det samme gælder *etiske* grunde til at respektere den accepterede selvforståelse og den foretrukne livsform i et kollektiv, hvor forskellige identitetssikrende traditioner mødes og må bringes i samklang med hinanden. Derfor ville den positive rets legitimitetsfordring end ikke kunne gå restløst op i en fordring på moralsk gyldighed, når den støtter sig på en rationel viljesdannelse. Med de pragmatiske og etiske grunde flyder også noget andet ind i rettens legitimitet: *Legitimiteten* støtter sig på et bredere spektrum af gyldighedsaspekter end moralske handlingsnormers »bør«-fordring. I øvrigt er retsgyldigheden sammensat af to komponenter; retsudøvelsens empiriske komponent forbinder sig med legitimitetsfordringens rationelle komponent. Retsgyldigheden må samtidig kunne legitimeres over for adressaternes dobbeltsidige forventninger. På den ene side må den leve op til den kognitive forventning, at den almene efterlevelse af de enkelte retsnormer i nødsfald vil blive tvunget igennem (her vil adfærdens legalitet, dvs. en blot normkonform adfærd, være *tilstrækkelig* for retten). På den anden side må den leve op til den normative forventning, at retssystemet som helhed af gode grunde fortjener anerkendelse (hvorfor retten må være mere end blot legalitet; den må nemlig til enhver tid muliggøre lydighed baseret på indsigt i retsordningens legitimitet).

## II

*Lad os skifte focus fra bestemmelsen og afgrænsningen af moralen til Deres lingvistiske argumentation for diskurs-etikken, i særdeleshed Deres videreudvikling af S. Toulmins analyse af »brugen af argumenter«, af L. Wittgensteins »sprogspil« og af N. Chomskys »universalgrammatik« til en formalpragmatik.*

*Jeg vil allerede på dette metodologiske plan konfrontere Dem med et nyt argument for en gammel indvending angående en mulig occidentalisme eller eurocentrisme i Deres forsvar for Oplysningen og bag Deres begreb om evolution. Man kan spørge, om ikke hele begrebet om en universel formalpragmatik blot er en dårlig generalisation fra de indoeuropæiske sprog. B. Lee Whorf (1956) fandt i sin sammenligning af »Standard Gennemsnits-Europæisk« (»SAE«) med en række ikke-europæiske sprog, at så centrale træk som 1) verbernes funktion, 2) tidsstrukturen, og 3) forholdet mellem subjekt og prædikat var principielt forskellige fra Deres senere udviklede universalpragmatikker. Der synes at være rigeligt med lingvistiske data, der sætter spørgsmålstegn ved eller falsificerer hele begrebet om en universalpragmatik. – De kan måske indvende, at ikke-SAE-sprogene er mindre udviklede sprog på vej til den universelle grammatik bag universalpragmatikken, men i så fald bliver det Deres opgave at begrunde, hvordan en evolution eller udvikling er mulig i dybdestrukturene bag universalgrammatikken.*

Sapir-Whorf-hypotesen blev udførligt diskuteret i 1950'erne – i det store og hele med negativt resultat. Enkeltsprogenes overfladestrukturer kan tydeligvis divergere stærkt, uden at overensstemmelserne i de simple assertoriske sætningers semantiske grundstruktur eller i talesituationens pragmatiske grundstruktur (for eksempel personlige pronominer, rum- og tidsdeikter) bliver påvirket. Hvad der foresvævede Lee Whorf, er snarere de forskelle mellem sproglige verdensbilleder, som allerede Humboldt havde interesseret sig for, uden at trække sprogrelativistiske konsekvenser heraf. For at undgå disse konsekvenser, behøver man på ingen måde at tage tilflugt til forestillinger om sprogsystemernes evolution. Med hensyn til naturlige sprog er en evolutionisme fuldstændig malplaceret. Tilsyneladende forandrer sprogenes grammatiske kompleksitet sig stort set ikke over tid.

De Lee Whorf'ske intuitioner er i dag igen kommet til deres ret på et andet område, nemlig i den af antropologer udløste rationalitetsdebat, som siden har forgrenet sig. Om det afgørende punkt i *denne* debat fastholder jeg spørgsmålet, om vi må tage højde for en asymmetri, som opstår mellem forskellige kulturers tolkningsevner derved, at visse har indført såkaldte second-order begreber, andre ikke. Disse begreber af anden orden opfylder nødvendige kognitive betingelser for, at en kultur kan blive selvrefleksiv, altså for at kulturens medlemmer kan indtage en hypotetisk indstilling til deres egne overleveringer og på grundlag heraf foretage kulturelle selvrelativeringer. En sådan decentreret verdensforståelse kendetegner moderne samfund. Striden drejer sig om, hvorvidt sådanne kognitive strukturer markerer en tærskel, hvor lignende lære- og tilpasningsprocesser kræves af enhver kultur, der overskrider den.

Kontekstualisterne hævder, at overgangen til efter-metafysiske naturbegreber, til post-traditionelle rets- og moralforestillinger blot karakteriserer én tradition blandt andre – og altså på ingen måde gælder traditioners overgang til et selvrefleksivt stadium generelt. Jeg kan ikke se, hvordan denne tese i alvor lader sig forsvare. Jeg tror, Max Weber havde ret, nærmere bestemt i den forsigtigt universalistiske tolkning, som Schluchter har givet tesen om den occidentale rationalismes almene kulturbetydning (1979: 15ff).

*Deres moral-teori har form af en undersøgelse af moralsk argumentation. Og det eneste moral-princip er et »universaliserings-princip«, som har den samme funktion i den moralske diskurs som induktionsprincippet i de eksperimentelle videnskaber. En norm er alene retfærdiggjort, hvis den er acceptabel i en faktisk argumentation blandt alle, der potentielt er berørt af den, hvilket vil sige, at normen tilfredsstiller hver enkelt argumentations-deltagers interesser. Hvorfor skal deltagerne absolut være enige om konsekvenserne? Hvorfor kan de ikke være enige om at være uenige i en etisk analogi til den konstitutionelle politik med dens konsensus om visse temaer og procedurer for uenighed og kamp om andre temaer?*

Argumentation er ikke en beslutningsmetode, som resulterer i beslutninger, men en problemløsningsmetode, der fører til overbevisninger. Naturligvis kan den argumentative strid om assertoriske udsagns sandhedsfordringer eller om normative udsagns rigtighedsfordringer ende åbent, så der ingen indforståethed kommer i stand; i så fald må man *for the time being* lade spørgsmålet stå åbent, om end i bevidstheden om, at kun den ene side i striden kan have ret. I praktiske diskurser kan det imidlertid vise sig, at den verserende konflikt slet ikke er af moralsk natur. Det kan være, det handler om et etisk-eksistentielt spørgsmål, som angår bestemte personers eller et bestemt kollektivs selvforståelse; i så fald vil selv et nok så fornuftigt svar alene have gyldighed relativt i forhold til hver enkelts mål om et godt respektivt ikke-forfejlet liv – og kan altså ikke gøre fordring på at være alment forpligtende. Måske drejer det sig i stedet om det pragmatiske spørgsmål om en udligning mellem modsatrettede, ikke-almengørelsesduelige interesser; i så fald kan de deltagende i det mindste foretage selvrelativeringer. På denne måde kan argumentationsforsøgs skibbrud på praksis' område også have den betydning, at man bliver klar over, at det ikke er moralske diskurser, men selvforståelsesdiskurser, der i et givet tilfælde vil være mest på sin plads.

Også i forbindelse med parlamentarisk viljesdannelse findes en rationel kerne; politiske spørgsmål er det jo alt efter omstændighederne muligt at behandle diskursiv under såvel empiriske og pragmatiske som under moralske og etiske synspunkter. Denne retsligt institutionaliserede meningsdannelsesproces er ganske vist programmeret efter, at beslutninger skal træffes inden for et afgrænset tidsrum. Forretningsordenen kombinerer den sandhedsorienterede meningsdannelse med en majoritær viljesdannelse. Set fra en diskursteori, der spørger til en sådan metodes moralske lødighed, må flertalsreglen opretholde et internt forhold til en kooperativ sandhedssøgen. I følge sin ide bør en flertalsbeslutning alene komme i stand under diskursive betingelser af en sådan art, at formodninger om

en rationalitet i resultatet af beslutningen har noget på sig: En metoderigtigt opnået beslutning må kunne gælde som det rationelt motiverede – om end fejlbarlige – resultat af en under beslutningstvung foreløbigt afsluttet diskussion. Man må derfor ikke forveksle diskursen som en metode til at fælde moralske eller etiske domme med den retsligt institutionaliserede metode til at danne en politisk vilje (hvor meget denne end måtte være formidlet gennem diskurser).

*Diskursetikkens kognitivism er udledt af analogien mellem de normative gyldighedsfordringer og fordringer på sandhed. Analogien mellem disse to typer af fordringer – og dermed analogien mellem sandhedsteorien og diskursetikken – kan imidlertid kun opretholdes ved at reducere normer bag universalisations-princippet til normativ gyldighed. Hvordan kan og hvorfor må en moral-teori ignorere de empirisk gældende normer uden egentlig normativ gyldighed? Og er begrænsningen mulig, uden at man samtidig afskærer eller forhindrer enhver dialektik eller forbindelse til en samfundsmæssig etik?*

Normer optræder – set ud fra deres adressaters performative indstilling – med en sandhedsanalog gyldighedsfordring. At fordringen er »analog« betyder ganske vist, at man ikke kan tillade sig at assimilere det forhold, at normer kan være gældende, med det, at sætninger kan være sande. Forskellene viser sig ikke først ved argumentationsreglerne eller ved typen af argumenter, der i de respektive tilfælde anses for tilladelige; forskellene begynder allerede ved, at normative gyldighedsfordringer har sæde i normer – altså i former på et i forhold til moralske handlinger og regulative talehandlinger højere niveau – mens sandhedsværdier kun kan tilskrives de enkelte assertoriske sætninger og ikke teorier. I det sidste tilfælde fremkommer de højere formers, dvs. teoriernes, gyldighed af mængden af sande sætninger, som kan udledes af dem. Mens omvendt partikulære påbud eller forbud låner deres gyldighed af de tilgrundliggende normer.

En yderligere interessant forskel består deri, at det ikke berører den dimension, som er væsentlig for sætningers sandhed – nemlig bestemte sagsforholds eksistens – om man holder sætninger for sande eller ej. Derimod berøres handlingsreguleringens væsentligste dimension umiddelbart af, om man anser normer for at være rigtige eller ej. Så snart en handlingsnorm er tilstrækkeligt anerkendt og efterlevet i kredsen af adressater, konstitueres en modsvarende praksis – ligegyldigt om normen kan retfærdiggøres og *fortjener* anerkendelse, eller om den blot faktisk anerkendes for eksempel ud fra falske grunde eller af ren og skær vane. Derfor bliver forskellen mellem en norms gyldighed (»*Gültigkeit*«) og dens faktiske sociale anerkendelse (»*Geltung*«), dvs. det, at den generelt regnes for gyldig, en vigtig forskel. Så langt kan jeg følge Dem.

Imidlertid er jeg usikker på, om jeg forstår Deres spørgsmål. *Moralteoretikeren* vælger jo en normativ betragtningsmåde; han deler indstilling med en normadressat, der tager del i begrundelses- og anvendelsesdiskurser. Ud fra dette perspektiv må vi i første omgang se bort fra de bestående traditioner, de tilvænnede praktikker, og de virksomme motiver, kort sagt: Fra den i samfundet etablerede sædelighed. På den anden side må *sociologen* primært interessere sig for netop

denne sædelighed. Men han indtager også netop en deltagende betragters objektiverende indstilling. Vi kan ikke på samme tid indtage en normadressats anden-person-indstilling og en sociologisk betragters tredje-person-indstilling. De tænker formodentlig på det komplicerede tilfælde, hvor man i en indstilling tolker erkendelser, som er indvundet i en anden indstilling. Det er tilfældet, når en sociolog vurderer en deskriptivt opfattet legitimitetstro i relation til de gode grunde, som kan anføres for legitimiteten i den af ham betragtede (og socialt gældende) orden set ud fra de *mulige* adressaters perspektiv. På samme måde skifter også argumentationsdeltageren (eller moralteoretikeren som dennes filosofiske alter ego) rolle, så snart han i sine overvejelser med en lovgivers øjne inddrager både de empiriske aspekter ved de forhold, som kræver regulering, og krav til eller accept af reguleringer. Man må holde disse forskellige betragtningsmåder og de forskellige genstande ude fra hinanden. Intet argument for en kortsluttende sociologisering af moralteorien lader sig imidlertid aflede af sådanne forskelle.

De taler i øvrigt om »empirisk gyldige normer uden (normativ) gyldighed«. Denne formulering angår strengt taget kun konventioner som for eksempel regler for bordskik, altså regler, som er tilvænnet og gennemsnitligt efterleves, uden at der hverken er behov eller mulighed for en rationel begrundelse.

*Diskursetikkens betingelser opfyldes alene på L. Kohlbergs sidste, post-konventionelle stadium. Og kun en minoritet af den voksne befolkning når dette stadium i følge alle studier i den Kohlberg'ske tradition (Colby og Kohlberg, 1987). Vi har altså det tilsyneladende paradoks af et post-konventionelt samfund, hvor en overvejende majoritet af befolkningen befinder sig på et præ-konventionelt eller konventionelt moralsk stadium. Hvordan er det muligt? Og hvordan er det foreneligt med Deres understregning af »den normative struktur som den sociale evolutions drivkraft« (1979: 120)? Hvis svaret er, at den post-konventionelle moral er indlejret i »loven« eller »strukturen«, så må det være op til Dem at godtgøre, hvordan en sådan situation kan være stabil.*

Samfundsmæssige innovationer frembringes ofte af marginale mindretal, også når de senere almengøres samfundsmæssigt på et institutionelt niveau. Det kan være en forklaring på, hvorfor den positive ret i de moderne samfund kan opfattes som en legemliggørelse af post-konventionelle bevidsthedsstrukturer, selv om der blandt talrige medlemmer af disse samfund kun kan konstateres et konventionelt trin i den moralske bevidsthed. Den konventionelle forståelse af et post-konventionelt retssystem behøver heller ikke føre til ustabiliteter; ofte forhindrer den radikale tydninger, som ellers fører til civil ulydighed. Derudover er resultaterne af undersøgelserne af befolkningens moralbevidsthed problematiske; det er meget omstridt, om ikke Kohlbergs metode fører til kunstige resultater. Eksempelvis behersker børn performativt de moralske domme på et niveau lang tid før, de er i stand til at kunne give denne intuitive viden udtryk som sådan i besvarelsen af de bekendte dilemmaer.

*Det sidste spørgsmål angående normers sandheds-analogi er en repetition. Det blev oprindeligt stillet i 1984 af »New Left Review«, men forblev ubesvaret. »Hvordan opfat-*

*ter De forholdet mellem filosofiske og videnskabelige sandheds-fordringer? Er filosofiske sandheds-fordringer kognitive fordringer, og ville en rationel konsensus endeligt garantere sandheden af en konsensus-teori selv?» (1986: 160).*

Jeg tror, at filosofien i dag samtidig spiller to roller. En tolker-rolle, i hvilken den formidler mellem livsverdenen og ekspertkulturerne, og en mere speciel rolle inden for videnskabssystemet, hvor den især samarbejder med forskellige rekonstruktive videnskaber. Derved skaber den udsagn, der lige som andre videnskabelige udsagn optræder med fordring på sandhed. Også diskurs-teorien om sandhed rummer påstande, som må forsvares over for andre konkurrerende sandhedsteorier inden for et tilsvarende diskurs-univers.

Deres spørgsmål udtrykker imidlertid en anden tvivl. De synes at ville henlede opmærksomheden på, at det selvreferentielle i filosofiske – eller som i dette tilfælde: Videnskabsteoretiske – udsagn må føre diskurs-teorien om sandhed ad absurdum. Jeg ser ikke sådan på det. Naturligvis kan den rekonstruktion af vor intuitive forståelse af sandhed, som jeg har forsøgt at udarbejde ved hjælp af en diskursteori, vise sig at være falsk eller i det mindste utilstrækkelig. Den praksis, som i hverdagen eller i videnskaben afhænger af en rigtig brug af denne intuitive viden, forbliver dog uberørt af rekonstruktionsforsøgene og revisionerne heri. Det er ikke selve den viden, der bruges, som kan gendrives, men alene de falske beskrivelser heraf.

*Begrebet om »performativ selvmodsigelse«, som er overtaget fra K.-O. Apel, men løst fra hans transcendentale begrundelse, er afgørende for det transcendental-pragmatiske argument. Gyldigheds-fordringerne er nødvendige gensidige forventninger, som ingen kompetent taler kan komme uden om, fordi selve den tale-handling, hvori han kunne bekendtgøre sin vægring, ville »hvile på ikke-tilfældige forudsætninger, hvis propositionelle indhold modsiger det propositionelle indhold af talehandlingen selv« (1983: 90). Argumentet bag den »performative selvmodsigelse« synes overbevisende i den snævre forstand, at en aktør ikke systematisk kan undgå kommunikativ handling uden at bringe sin egen rationalitet i tvivl, men hvordan kan princippet retfærdiggøre og udpege én form for etisk position på andres bekostning?*

Påvisningen af performative selvmodsigelser spiller fra tid til anden en rolle ved imødegåelsen af skeptiske modargumenter. Den kan også udvikles til en metode og tjener da, som hos Strawson, til at identificere ufravigelige forudsætninger ved en praksis, for hvilken vi i vor livsform ikke har nogle funktionelle ækvivalenter. K.-O. Apel og jeg anvender denne metode til at afdække almene pragmatiske forudsætninger ved argumentationens praksis med henblik på at analysere dens normative indhold. På denne måde forsøger jeg at begrunde en universaliseringsgrundsætning som moralprincip. Dermed skal i første omgang blot vises, at moralsk-praktiske spørgsmål overhovedet kan afgøres med grunde, altså rationelt. Disse almene argumentationsforudsætninger har i diskursetikken den samme plads som konstruktionen af en urtilstand i Rawls' teori om retfærdighed. Hvilken version af en Kantiansk etik, som er bedst, må vise sig i diskussionen

mellem sådanne teoretiske forsøg. Denne professionelle kontrovers bliver ført under mange aspekter; den kan helt sikkert ikke afgøres ved et direkte indgreb over for performative selvmodsigelser.

*Hvilken status har »den ideale samtale-situation« i den moralske diskurs? Er den delvis kontra-faktisk; er den del af fiktionen om samfundet som livsverden eller er den en hypostasering i forhold til virkeligheden? Eller en kombination af de tre?*

*Den første position er udtrykkeligt Deres egen i Moralbewusstsein und kommunikativen Handeln (1983: 102). Den anden position følger af en opfattelse af diskurs-etikken som en videreudvikling af den sidste af de tre fiktive antagelser, som i Theorie des kommunikativen Handelns fremstilles som nødvendige for at kunne opfatte samfundet som livsverden, nemlig antagelsen om »kommunikationens gennemsigtighed« (1981 vol. 2: 224). Og den tredje position er tilskrevet Dem af W. Schluchter, der hævder, at den følger af logikken i Deres argumentation, hvor De »hypostaserer den ideale samtale-situation fra en nødvendig forudsætning til et virkelighedsideal« (1988, 323).*

Den anden position kan vi her holde udenfor, da det på det angivne sted drejer sig om en opfattelse af livsverdenen, som jeg selv tilbageviser som idealistisk. Den første position siger blot, at det (i det sociale rum og i den historiske tid) ubegrænsede kommunikations-fællesskab er en ide, som vi kan lade vore faktiske argumentationssituationer nærme sig til. Vi orienterer os på ethvert tidspunkt efter denne ide, når vi bestræber os på, (a) at lade alle relevante stemmer finde gehør, (b) at respektere de bedste af alle de argumenter, som med den nuværende viden er disponible, samt (c) alene at lade det bedre arguments tvangsløse tvang bestemme deltagerens stillingtagen. Desværre har jeg engang døbt den tilstand, hvor de idealiserede forudsætninger er opfyldt, »den ideale samtale-situation«; denne formulering er det imidlertid muligt at misforstå, da den er for konkretistisk. Den forleder til den slags hypostaseringer, som Schluchter – om end med forbehold – tilskriver mig (1988, vol. 1: 322-333). Schluchter støtter sig blandt andet på formuleringen »foregribelse af en livsform«, som jeg allerede for ti år siden har trukket tilbage (1984a: 126, note 94). På intet tidspunkt har jeg dog »hypostaseret det ubegrænsede kommunikationsfællesskab fra en nødvendig forudsætning til et ideal for virkeligheden«, sådan som Schluchter under påberåbelse af Albrecht Wellmer antager.

Faktisk tøver jeg med at kalde dette kommunikationsfællesskab en regulativ ide i Kant'sk betydning, da begrebet om en »uundgåelig idealiserende forudsætning af pragmatisk art« ikke følger den klassiske modsætning mellem »regulativt« og »konstitutivt«. Regulativ er ud fra deltagerens synsvinkel ideen om sandhed i udsagn, som vi her og nu fremsætter med risikoen for at tage fejl. På den ene side berettiger alle her og nu disponible grunde os til at gøre fordring på sandhed for 'p'; på den anden side kan vi ikke være sikre på, at 'p' kan holde stand over for alle fremtidige indvendinger – vi kan ikke vide, om den i det ubegrænsede kommunikationsfællesskab *igen og igen ad infinitum* ville kunne finde tilslutning. De almene pragmatiske forudsætninger for argumentation overhovedet er derimod på ingen måde blot regulative, da disse betingelser her og nu må være opfyldt i til-

strækkeligt omfang, hvis vi overhovedet vil argumentere. Dermed gælder den opfyldelse som »tilstrækkelig«, som kvalificerer vor faktiske argumentationspraksis til en i rum og tid lokaliserbar bestanddel af det ubegrænsede kommunikationsfællesskabs universelle diskurs. Denne forvandler sig imidlertid ikke derved til en ide, som konstituerer virkeligheden. Begrebet om en konstituering af en verden finder overhovedet ikke anvendelse her. Det forholder sig snarere sådan, at vi faktisk må gøre argumentationsforudsætningerne, når vi overhovedet vil træde ind i en argumentation – selv om disse forudsætninger alene er af en ideal og kun tilnærmelsesvis realiserbar karakter.

Med de i kommunikative handlinger rejste gyldighedsfordringer trækker en ideal spænding sig ind i den sociale virkelighed. Og det er en spænding, som deltagere bliver bevidste om som en kontekstsprængende kraft, en kraft der overskrider alle blot provinsielle målestokke. Med en paradoksal formulering: Den regulative ide om udsagns gyldighed er konstitutiv for de gennem kommunikative handlinger skabte sociale kendsgerninger. For så vidt går jeg – som Schluchter bemærker – ud over Kants tankefigurer; jeg gør det imidlertid uden samtidig at tage Hegels tankefigurer med i købet. Ideen om det ubegrænsede kommunikationsfællesskab tjener allerede hos Peirce som erstatning for evigheds- eller ubetingethedsmomentet ved sandheden gennem forestillingen om en tolknings- og forståelsesproces, der så at sige indefra, *ud fra verden selv*, overskrider det sociale rums og den historiske tids indskrænkning. I tiden skal det ubegrænsede kommunikationsfællesskabs læreprocesser skabe en bue, der griber over alle tidslige distancer; i verden skal de realisere de betingelser, som for de transcenderende gyldighedsfordringer må forudsættes opfyldt.

Dette sandhedsteoretisk indførte koncept præger også et samfundsbegreb, der udvikles ud fra den kommunikative handling; for disse interaktioner forløber kun ad de intersubjektivt anerkendte gyldighedsfordrings skinner. Med disse ubetingede gyldighedsfordringer trækker transcendenzen ind i livsverdenen og gennemtrænger dens symbolske strukturer. Derfor kan de kommunikativt handlende subjekters kontrafaktiske forudsætninger også til stadighed regne med imødekommenhed fra den sociale realitet: Enhver faktisk rejst gyldighedsfordring, som overskrider den til enhver tid givne livsverdens kontekst, skaber med adresaternes Ja- eller Nej-stillingtagen en ny kendsgerning. Formidlet over samfundets kognitiv-sproglige infrastruktur bliver resultaterne af samspillet mellem indre læreprocesser og verdensåbnende innovationer således bundfældet. Det er det Hegel'ske element, som Schluchter sporer, men i hvilket han imidlertid – med sit for mig at se falske Kant'ske udgangspunkt – kun formår at erkende den utilladelige legemliggørelse af en regulativ ide.

### III

*De forstår diskursen som en »reflektiv kommunikativ handling«, der er placeret i livsverdenen og dennes perspektiv. Det måske mest bemærkelsesværdige set fra et etisk*

synspunkt er imidlertid fraværet af normer og etik i *Theorie des kommunikativen Handels' andet samfundsniveau, system-verdenen med dens medier, penge og magt. Koordinationen af handlinger gennem systemverdenen er – i det mindste i visse passager af Theorie des kommunikativen Handels – ligeså fri for normer, som koordinationen af handlinger gennem kommunikation er fri for vold og magt. A. Honneth har karakteriseret det som »to komplementære fiktioner« (1985: 328). De har allerede forklaret, hvordan udtrykket »norm-frit samvær« har ført til misforståelser. System-integrationen forbliver – selv efter den moderne afkobling af system og livsverden – indirekte fuldført gennem konsensus-mekanismer, i det mindste »i samme udstrækning som den legale institutionalisering af styrings-medierne må leve op til livsverdens normative sammenhænge... Påstanden er alene, at integrationen af handlings-systemer ikke i sidste instans baserer sig på de kommunikative handlingers socialt integrerende virksomhed. Det er ikke illokutionært bindende virkninger men styrings-medier, der holder det økonomiske og administrative handlingssystemer sammen« (1986c: 14-15).*

Svaret bløder måske op på positionen i *Theorie des kommunikativen Handels*, men det fastholder forståelsen af systemverdenen (markedet og staten) og medierne (penge og magt) som integrations-mekanismer, som kræver en strategisk tilgang af aktøren. Og det synes i anden omgang at forudsætte adskillelsen af politik og administration i staten. De næste tre spørgsmål betvivler alle disse antagelser eller forudsætninger.

Det strategisk handlende menneske på markedet er kun en del af Deres post-konventionelle ego, men det deler afgørende karakteristika med den neo-klassiske skoles økonomiske menneske. Hvorfor overser De argumenterne fra »den institutionelle økonomi« om, at markedsmennesket med dets rent strategiske og nytteorienterede handlinger døde ud senest med Adam Smiths »usynlige hånd«. A. Etzionis seneste bog er en lang opremsning af argumenter og materiale, der viser »at det vigtigste grundlag for valg (også på markedet) er følelsesbetonet og normativt. Det vil sige, at folk ofte foretager non- eller subrationelle valg, for det første fordi de opbygger et normativt-følelsesbetonet grundlag, og for det andet fordi de har svage og begrænsede intellektuelle evner« (1988: 90).

Jeg tror, der er tale om en misforståelse. Jeg bruger »system« og »livsverden« som begreber for samfundsmæssige ordninger, som adskiller sig fra hinanden ved deres respektive mekanismer for samfundsmæssig integration, dvs. netværket af interaktioner. I »socialt integrerede« handlingsområder kommer denne sammenkædning eller sekvensdannelse i stand via aktørernes egen bevidsthed, eller gennem deres intuitivt virksomme baggrundsforståelse af livsverdenen. I »systemisk integrerede« handlingsområder opretter ordningen objektivt sig selv så at sige »hen over deltagerens hoveder«, og det gennem funktionel sammengriben og en gensidig stabilisering af handlingsfølger, som aktørerne ikke behøver være bevidst om. Livsverdens-begrebet må indføres handlingsteoretisk. Men kun hvis system-begrebet indføres på samme måde, kan man etablere det entydige forhold mellem systemisk integrerede handlingsområder og typer af formålsrationel handlen, som De tillægger mig.

Faktisk indfører jeg begrebet om systemisk uddifferentierede og selvstyrede, rekursivt lukkede handlingsområder ved hjælp af funktionelle integrationsmekanismer, der netop fungerer gennem styringsmedierne penge og magt. Disse har nok deres korrelater på de sociale handlingers område, nemlig mediestyrede interaktioner. Men der forudsættes intet om rationaliteten i interaktions-deltagerens valgadfærd. Mediet afgør til enhver tid, efter hvilke målestokke konflikter i sidste instans bliver afgjort. For så vidt giver de strukturelle indskrænkninger, som mediestyrede interaktioner ligger under for, en foranledning til mere eller mindre rationel handlingsplanlægning; de nødvendiggør blot ikke rationelle handlingsorienteringer, lige så lidt som de kan forpligte aktørerne hertil. Derfor er det empiriske materiale, som De nævner, uden videre foreneligt med en mediestyret beskrivelse af handlemåderne i erhvervsliv og forvaltning.

*Forståelsen af staten som system og magten som medie er overtaget fra T. Parsons, og begge forudsætter adskillelsen af politik og administration i staten. T. McCarthy har kritiseret denne forudsætning som værende i modstrid med såvel empiriske undersøgelser som med Deres eget demokrati-begreb. Hvis selvbestemmelse, politisk lighed og borgernes deltagelse i beslutningsprocesser er kendetegn ved sandt demokrati, så kan et demokratisk styre ikke være et politisk system i Deres forstand (McCarthy, 1985: 44). Og De understreger også ofte selv, at den demokratiske stat ikke kan reduceres til sin legale form; eksempelvis stiller den i forbindelse med »civil ulydighed« sin legalitet til disposition for dem, der er i stand til at drage omsorg for dens legitimitet (1985b: 106). Men hvordan kan civil ulydighed, forstået på denne måde, undgå at bryde med den adskillelse mellem politik og administration, som ligger bag Theorie des kommunikativen Handelns' forståelse af staten som system og magten som medie?*

Legitimationsprocesserne regner jeg ikke per se som del af det magtstyrede administrative system; de forløber i den politiske offentlighed. Her mødes og parres to modsatrettede tendenser: Den fra demokratiske menings- og viljesdannelseprocesser udgående, kommunikativt skabte magt støder sammen med en legitimation udgået fra (og for) det administrative system. Hvordan disse to processer – på den ene side den mere eller mindre spontane menings- og viljesdannelse, på den anden side den organiserede fremskaffelse af masseloyalitet – kæmper med hinanden, og hvem der overvinder den andens modstand, det er et empirisk spørgsmål. En lignende interferens finder sted i de institutionaliserede former for politisk viljesdannelse, for eksempel i parlamentariske organer. Denne institutionaliserede viljesdannelse ville først med den fuldstændige statsliggørelse af de politiske partier *restløst* falde sammen med et administrativt system, der programmerer sig selv (inden for den gældende rets grænser).

For nu at komme tilbage til Deres spørgsmål: En udslettelse af grænserne mellem på den ene side kommunikationsstyret politiske menings- og viljesdannelse og på den anden side magtstyret administration ville under moderne livsbetingelser have den pris, at den offentlige forvaltning afdifferentieredes. Skabelsen af kommunikativ magt og hævelsen og anvendelsen af administrativ magt adlyder under alle omstændigheder hver sin logik.

Derimod er civil ulydighed – forstået som et ikke-voldeligt regelbrud, der fungerer som symbolsk appel til et anderledes tænkende flertal – kun et ekstremt tilfælde, hvor man kan studere samspillet mellem den ikke-institutionaliserede offentlige kommunikation og den forfatningsbaserede demokratiske viljesdannelse. Den ene kan øve indflydelse på den anden, fordi den institutionaliserede viljesdannelse er baseret på den ide, som jeg netop har nævnt: I parlamenterne skal den sandhedsorienterede meningsdannelse som et filter kobles foran flertalsbeslutningerne, så disse kan gøre krav på en formodning om fornuftighed.

*Hvordan kan staten og markedet, selv hvis begge baserer sig på medier, være analoge? Theorie des kommunikativen Handelns opregner – igen i overensstemmelse med T. Parsons – tre forskelle (med hensyn til måling, cirkulation og opbevaring), men vender tilbage til den »fundamentale lighed«, at »livsverdenen ikke længere er nødvendig for koordinationen af handlinger«. Og selve de motivmæssige koblinger til livsverdenen, som understreges i »Entgegnungen«, synes at være alt andet end analoge eller parallelle for de to systemer. Statsmagts virkemåde er en årsags-virkning kausalitet fra hensigt til konsekvens; mens markedet ved hjælp af pengene forventes at transformere en selvisk attitude til et fælles gode. Den rette attitude over for staten som administration er adlyden; over for markedet er det selviskhed.*

Den modsigelse, som De konstruerer, lader sig opløse på følgende måde. De to medier, penge og magt, arbejder symmetrisk for så vidt som de holder sammen på uddifferentierede selvstyrede handlingssystemer uafhængigt af aktørernes intentionelle udfoldelse, altså af aktørernes egne koordinationsydelse. De forholder sig derimod asymmetrisk med hensyn til den måde, de hver for sig er afhængige af livsverdenen, selv om begge er retsligt institutionaliseret og således livsverdensmæssigt forankret. En forskel gør det imidlertid, at mens det kapitalistiske erhvervsliv tillige underkaster produktionsprocessen inklusiv arbejdsydelse (som det substrat, bytteværdierne tærer på) sin kontrol, så forbliver det demokratiske statsapparat afhængigt af legitimationstilførsler, der aldrig som helhed kan bringes under den administrative magts kontrol. Her danner den kommunikativt skabte magt det substrat, som aldrig lader sig afskære ligeså meget fra sine rødder i den offentlige menings- og viljesdannelses diskursive – og dermed ikke administrativt styrbare – processer, som den via markedet styrede produktion lader sig afskære fra det levende arbejdes livsverdensmæssige sammenhænge.

Denne asymmetri skal på den anden side ikke forlede os til at lade det administrative system gå restløst op i livsverdens-kategorier. Disse udgør nok en nødvendig betingelse for, at det administrative system så at sige i livsverdensmæssige imperativs navn kan blive pålagt forpligtelser; og disse må ikke – som når det drejer sig om beslutninger hos forbrugerne – straks formuleres i det tilsvarende styringsmediums sprog, altså i priser og anordninger, for at være »forståelige« for systemet. Det viser sig klart på den forskellige måde politikken og forvaltningen omgås retten – med henholdsvis en normativ indstilling og en mere instrumentel (1984: 28). Det administrative system omgås primært med retten på en instrumentel måde; ud fra den administrative magtanvendelses perspektiv er det ikke

den praktiske fornufts normbegrundelse og -anvendelse, der tæller, men derimod opgaven at implementere et delvist forudgivet, delvist selvudarbejdet program. De normative grunde, som må retfærdiggøre de lovfæstede normer i politikens sprog, gælder i administrationens sprog som indskrænkninger og efterfølgende rationaliseringer af på anden måde frembragte beslutninger. Samtidig forbliver de normative grunde imidlertid den eneste valuta, gennem hvilken den kommunikative magt kan gøre sig gældende. Den kan indvirke på det administrative system på den måde, at den regulerer den pool af grunde, som administrative beslutninger, der står under retsstatslige indskrænkninger, må lade sig understøtte af. Alting går ikke; ikke alt, hvad det administrative system er i stand til, går an, når den foran-koblede politiske kommunikation og viljesdannelse diskursivt har devalueret de krævede begrundelser.

*De tre forudgående spørgsmål kan sammenfattes i et argument for at supplere Theorie des kommunikativen Handelns kritik af modernitetens patologier med en form for »omvending«. Systemverdenen og medierne koloniserer afgjort livsverdenen; men der gør sig også en modsat tendens gældende, nemlig at livsverdenens normer – forståelse, participation etc. – trænger ind i medierne i en sådan grad, at integrationen her ikke (længere) kan forstås som ren systemintegration. Theorie des kommunikativen Handelns analyse af retsliggørelsen af skole og familie kan således suppleres med en analyse af Kooperationer og økonomisk demokrati på markedet og af deltagelse, brugerdemokrati etc. på det statslige område. Hvorfor overser Theorie des kommunikativen Handelns systematisk kendsgerningerne bag en sådan omvendt tendens? Og ville inddragelsen heraf være forenelig med arkitekturen og evolutionsteorien bag Theorie des kommunikativen Handelns?*

Mit hovedærinde var dengang at udvikle et teoretisk instrument, med hvilket det blev muligt at begribe »tingsliggørelsens« fænomener (G. Lukacs). Dette syn på systemisk fremkaldte forstyrrelser i de kommunikativt rationaliserede livsverdenen var ensidigt indrettet: Det har ikke udtømt det analytiske potentiale, som teorien om den kommunikative handlen tilbyder. Man må behandle Deres spørgsmål som et empirisk spørgsmål og holde sig fra – på et analytisk niveau – på forhånd at tage stilling til fordel for systemerne. Som reaktion på lignende indvendinger fra Johannes Berger har jeg allerede i forordet til tredjeudgaven af bogen betonet, at koloniseringen af livsverdenen og en demokratisk inddæmning af den dynamik i systemerne, der forbliver ufølsom over for selvskabte »eksternaliteter«, udgør ligeberettigede analytiske perspektiver. Ensidighederne i det tidsdiagnostiske blik er på ingen måde anlagt i selve teoriens arkitektur.

*De har i en række artikler, der blev offentliggjort kort tid efter Moralbewusstsein und kommunikativen Handeln, diskuteret brugen af et reduceret eller modificeret »hegeliansk« begreb om »pragmatisk etik« for at forstå formidlingen fra »diskurs-etikken« til samfundet. Begrebet bedømmer en livsforms rationalitet på »hvorvidt den gør det muligt for deltagerne at udvikle principledede moralske indsigter og fremmer omsætningen fra indsigt til praksis« (1984: 228). Men er rationaliteten eo ipso mora-*

len? Den pragmatiske etik synes reduceret til et samfunds offentlige livs empiriske normer. Spørgsmålet er da, om de empirisk gældende normer i samfundet også har en normativ gyldighed – eller om de fremmer dem eller i det mindste gør dem mulige? Al »bør« forbliver på den Kant'ske side som individuel moral. Og en Hegel'sk identitet mellem »bør« og »er« synes udelukket.

Begrebet om kommunikativ rationalitet omfatter flere gyldighedsaspekter, ikke kun det moralske »bør« om påbud eller handlinger. Derfor afpasser en livsforms rationalitet sig heller ikke kun til de normative sammenhænge eller til de motivationspotentialer, som omsætningen af post-konventionelle moralske domme i praksis »imødekommer«. Alligevel forekommer det mig væsentligt for graden af liberalitet i et samfund, i hvor høj grad socialisationsmønstret og institutionerne, den politiske kultur, overhovedet de identitetssikrende traditioner og de daglige praktikker, udgør en tvangsløs, ikke-autoritær form for sædelighed, i hvilken en autonom moral kan sætte sig igennem og antage konkret form. Intuitivt erkender vi – så at sige som indlemmede etnologer i et fremmed samfund – relativt hurtigt, hvor frigjorte, modtagelige og egalitære omgivelserne virkelig er, hvordan man omgås minoriteter, sociale randgrupper, handicappede, børn og ældre, hvad sygdom, ensomhed og død betyder, hvor meget man er vænnet til at tolerere fra excentrikere og afvigere, fra innovationer og trusler osv.

Deres spørgsmål synes dog at sammenblende to ting. Når jeg i moralteoretikens (eller argumentations-deltagerens) normative indstilling foretager adskillelsen mellem moralitet og sædelighed, har jeg et andet sagsforhold for øje, end når jeg i rollen som sociolog sammenligner de betragtede individers moralforestillinger eller deres retsprincippers moralske indhold med de i dette samfund etablerede praktiker, den konkrete sædeligheds fremtrædelsesformer. Men selv ud fra dette sociologiske perspektiv er det ikke sådan, at hele den normative substans så at sige befinder sig i de moralsk dømmendes hoveder (eller i de juridiske teksters ordlyd). Naturligvis har også den faktisk tilvænnede sædelige praksis, hvor meget den end måtte afvige fra den gældende moral, del i denne normative substans.

*The Howinson Lecture fra 1988 diskuterer det Kant'ske begreb om »praktisk fornuft« i et andet forsøg på at fange den samme formidling. Forelæsningen gør det klart, at »normanvendelsen kræver en yderligere egenartet argumentation. Bedømmelsernes upartiskhed kan ikke igen sikres af universalisationsprincippet« (1988b: 9). Hvordan kan en ny relativisme på det etiske plan undgås, når begrebet om »det rimelige« erstatter de diskurs-etiske normer i alle spørgsmål om kontekst-afhængig anvendelse?*

I filosofiens eller retsteoretikerens normative indstilling lader anvendelses-diskurserne sig undersøge. R. Dworkin giver eksempler herpå og har lavet en teori om det; Klaus Günther (1989) giver denne ansats en overbevisende diskurs-teoretisk tolkning. Han påviser, at princippet om rimelighed lige såvel som universalisations-grundsætningen gør upartiskheden gældende ved bedømmelsen af praktiske spørgsmål, og dermed muliggør en rationelt begrundet indforståethed.

Også i anvendelses-diskurser forlader vi os på grunde, som ikke kun gælder for dig og mig, men principielt for enhver. Man må vare sig for en kortslutning: En analytisk fremgangsmåde, som kræver kontekst-opmærksomhed, behøver ikke selv være kontekstafhængig og føre til kontekstafhængige resultater.

*The Howinson Lecture* siger meget tydeligt, at etiske forhold – i modsætning til moralske spørgsmål – ikke kræver et brud med det jeg-centrerede perspektiv; »de henviser trods alt til ens eget livs telos« (1988b, 7). Og »maximer« introduceres som en bro eller et forbindeled mellem moralitet og etik, »fordi de kan bedømmes i forhold til etiske og moralske synspunkter« (9). Hvordan er maximerne relateret til normerne bag de normative gyldighedsfordringer; og kræver de både empirisk og normativ gyldighed?

Ja, etiske spørgsmål, spørgsmål om selvforståelse, orienterer sig efter hver enkelts mål om et godt liv – eller måske snarere: Et ikke-forfejlet liv. Vi ser tilbage på vor livshistorie og på vore traditioner og spørger os selv med den for stærke præferencer kendetegnende tvetydighed: Hvem er vi, og hvem ville vi gerne være? Svarene må derfor relatere sig til den særlige sammenhæng, som giver sig af det altid særegne livsperspektiv, som forudsættes som forpligtende for bestemte personer eller bestemte kollektiver. Sådanne svar kan ikke gøre fordring på at fremhæve en eksemplarisk, for alle forpligtende livsform – sådan som Aristoteles fremhævede polis'en. Men relativt til den givne kontekst kan etiske spørgsmål besvares rationelt, dvs. på en måde som er indlysende for enhver – ikke kun de umiddelbart berørte, ud fra hvis perspektiv spørgsmålet bliver stillet.

De berører endnu et andet punkt: Hvad er maximer? Herunder forstår jeg med Kant handlingsregler eller vaner, som konstituerer praktiker eller overhovedet en livsførelse i sin helhed, idet de aflaster aktørerne fra dagligdags beslutningsbyrder. Kant havde frem for alt det tidlige borgerlige, standsopdelte samfund for øje. I min forelæsning sagde jeg, at maximer lader sig bedømme under såvel etiske som moralske synspunkter. Hvad der måtte være godt for mig, sådan som jeg ser mig selv og gerne vil ses, behøver ikke på samme måde være godt for alle. At maximer kan bedømmes ud fra et dobbelt perspektiv, giver dem imidlertid ikke i sig selv en dobbeltkarakter.

Omvendt må man adskille denne normative diskussion fra den sociologiske diskussion. Ud fra en sociologisk betragters synsvinkel kan maximer tilbyde sig som en klasse af fænomener, i hvilke en gruppes konkrete sædelighed fint lader sig studere. Maximer nyder social anerkendelse; dermed er de, for så vidt det ikke handler om rene konventioner, også normativt forpligtende for aktørerne selv. Derfor kan vi skifte perspektiv, og gå fra betragtning til bedømmelse; vi kan nemlig vurdere, om de grunde, ud fra hvilke de har valgt deres maximer, også er gode grunde for os.

*Den etiske kognitivism argumenteres i modsætning til skepticis men, og sætter – som et udgangspunkt – de moralske følelser til side. De viser sig imidlertid igen om ikke før så ved normanvendelsen. The Howinson Lecture diskuterer dem som en skiftende*

*konstellation af »fornuft« og »vilje« ved anvendelsen af den praktiske fornuft på pragmatisk, kritiske og normative diskurser. Men hvad er de moralske følelsers status? Har følelserne og hjertets domme en egen ret og en egen funktion? Eller er de blot – som hos J. Piaget og L. Kohlberg – elementer i socialisationen til rationalitet og som sådanne overflødige, så snart den er nået?*

Spørgsmålet om moralske følelser er et stort tema og dækker samtidig et bredt felt. Kun et par bemærkninger til det.

For det første spiller moralske følelser en vigtig rolle for *konstitueringen* af moralske fænomener. Vi opfatter overhovedet ikke bestemte handlingskonflikter som moralsk relevante, hvis vi ikke *forfølger*, at en persons integritet bliver truet eller såret. Følelser danner basis for vor *sansning* af noget som noget moralsk. Den, der er blind overfor moralske fænomener, er følelsesblind. Han mangler det sensorium, der sætter ham i stand til at sanse lidelsen hos en sårbar skabning, der har krav på, at dets – personlige såvel som kropslige – integritet sikres. Og dette sensorium er helt åbenlyst tæt sammenknyttet med sympati og medfølelse.

For det andet – og frem for alt – giver moralske følelser os, sådan som De med rette nævner det, en orientering ved *bedømmelsen af det moralsk relevante enkelttilfælde*. Følelser danner erfaringsbasis for vore første intuitive domme: Skam- og skyldfølelse er basis for selvbekyndelse, smerte og følelsen af krænkethed for bebrejdelser overfor en anden person, der sårer mig, oprør og vrede for fordømmelsen af en tredje person, der har såret en anden. Moralske følelser reagerer på forstyrrelser af intersubjektive anerkendelsesforhold eller interpersonelle relationer, hvori aktørerne deltager med en indstilling som første, anden eller tredje person. Derfor er moralske følelser struktureret sådan, at systemet af personalpronominer spejler sig i det.

For det tredje spiller moralske følelser ikke kun en vigtig rolle ved anvendelsen af moralske normer, men også ved deres *begrundelse*. I det mindste er empati, dvs. evnen til over store kulturelle afstande at indføle sig i fremmede og prima facie uforståelige livsomstændigheder, reaktionsberedskaber og tydningsperspektiver, en moralsk forudsætning for den ideale rolleovertagelse, som af enhver kræver indtagelse af alle andres perspektiver. At betragte noget under det moralske synspunkt betyder jo, at vi ikke blot hæver vor egen verdens- og selvforståelse op til at være målestok for en handlemådes universaliserbarhed, men tillige afprøver dens almengørelsesduelighed ud fra alle andres perspektiver. Denne krævende kognitive præstation ville ikke være mulig uden en generaliseret medfølelse, som sublimerer sig til indfølelse, og viser ud over følelsesbindingerne til de nærmeste, åbner øjnene for »forskelligheden«, dvs. for de anderledes andres egenart og egenvægt.

Ganske vist har moralske følelser, hvor meget de end opfylder en uomgængelig kognitiv funktion, ikke patent på sandheden. I sidste instans er det de moralske domme, som bygger bro over en kløft, som ikke længere lader sig udfylde følelsesmæssigt. Her må vi forlade os på moralske *indsigter*, når alt, der bærer menneskeansigt, skal have krav på moralsk skånsel. At alle mennesker er brødre – og søstre

– er en kontrafaktisk tanke, som er svær nok at tænke til bunds; endnu skrøbeligere viser den vidt spændte menneskeheds-horison sig, når den skal blive udfyldt gennem spontane følelser. Derfor er Deres spørgsmål slet ikke så let at besvare. Følelser gør helt afgjort først moralske fænomener sanselige; i spørgsmål om begrundelse af normer og ved disses anvendelse har de tillige en uvurderlig betydning. Men til at bedømme de fænomener, som de åbner for, kan de ikke være sidste instans.

*De har ofte understreget, at det snævre moralbegreb kræver en beskeden selvvurdering af moralteorien. »Filosoffen bør forklare det moralske synspunkt, og – så vidt muligt – retfærdiggøre denne forklarings fordring om universalitet. Alt, hvad der ligger her udover, er forhold, der må afgøres i en moralsk diskurs blandt deltagerne« (1986b, 160). Det forekommer imidlertid, at denne beskedenhed og dens opdeling af sfærer er ved at blive erstattet af en ny »trekant« eller »treenighed« i Deres senere skrifter, hvor en neo-Kantiansk moral-opfattelse (diskurs-etikken) formidles til en reduceret Hegeli-ansk etik (den pragmatiske etik) gennem en Kantiansk »praktisk fornuft« og/eller et Kierkegaardsk »valg«.*

Jeg ser det som filosofiens opgave at afklare de betingelser, under hvilke såvel moralske som etiske spørgsmål kan blive rationalt besvaret af de deltagende selv. Det moralske synspunkt, som i fællesskab lader os se de interesser, der kan almengøres modsvarer en etisk bekendelse til bevidst livsførelse, som først giver en person eller gruppe den rette indstilling til kritisk at tilegne sig sin egen livshistorie eller de identitetsskabende traditioner i lyset af autentiske livsudkast. Men besvarelsen af substantielle spørgsmål om retfærdighed eller om et autentisk, ikke-forfejlet liv kan filosofien ikke tage fra de deltagende. Den kan hjælpe med at undgå forvirring; den kan opfordre til ikke at forveksle moralske og etiske spørgsmål med hinanden og til ikke at besvare dem udfra et forkert perspektiv. Men når den udkaster indholdsmæssige bidrag til en teori om retfærdighed – sådan som Rawls gør det i dele af sin bog – eller når den tager del i normative udkast til et emanciperet samfund – som Ernst Bloch eller Agnes Heller – da træder den filosofiske forfatter tilbage i rollen som en ekspert, der ud fra den deltagende borgers perspektiv forelægger sine forslag.

Den, der går ud over de procedurale spørgsmål ved en diskurstheori om moral og etik og med en normativ indstilling direkte indlader sig på en teori om det velordnede eller ligefrem emanciperede samfund, vil i øvrigt hurtigt støde på sit historiske ståsted og dets ureflekterede grænser. Derfor plæderer jeg for en asketisk forståelse af moralteorien og af etikken, ja overhovedet af filosofien, for at skabe plads til en kritisk samfundsteori. Den kan på ganske anden måde tjene den videnskabelige formidling og objektivering af selvforståelsesprocesser; den bør hverken blive offer for en hermeneutisk idealisme eller falde ned mellem den filosofiske normativismes og den sociologiske empirismes to stole. Det er så nogenlunde den model, som jeg i en negativt forstand – dvs. under undgåelses-synspunkter – har for øje.

\* Temaerne og hovedtrækkene i interviewet blev diskuteret ved University of California, Berkeley, i efteråret 1988, og spørgsmålene blev siden besvaret i skriftlig form fra Frankfurt am Main i efteråret 1989. Intervieweren ønsker at takke Wolfgang Schluchter for diskussioner i forbindelse med forberedelsen af interviewet.

(oversættelse: Finn Arler)

## Litteratur

- Benhabib, S. (1987). »The Generalized and the Concrete Other«, pp. 77-96 in S. Benhabib and D. Cornell, D (eds.), *Feminism as Critique*, Minneapolis.
- Colby, A. and L. Kohlberg (1987). *The Measurement of Moral*. Vol. 1., Cambridge University Judgement Press.
- Etzioni, A. (1988). *The Moral Dimension*, The Free Press.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice*, Harvard University Press.
- Gilligan, C., J. V. Ward and J. M. Taylor (eds.) (1988). *Mapping the Moral Domain*, Harvard University Press.
- Günther, K. (1988). *Der Sinn für Angemessenheit*, Suhrkamp Verlag.
- Günther, K. (1989). »Ein normativer Begriff der Kohärenz«, *Rechtstheorie*, Vol. XX., pp. 163-190.
- Habermas, J. (1968). *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1979). *Communication and the Evolution of Society* (transl. T. McCarthy), Beacon Press.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*, Vol. 1-2, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1983). *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1984a). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1984b). »Über Moralität und Sittlichkeit«, pp. 218-235 in H. Schädelbach (ed.), *Rationalität*, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1985a). *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1985b). »Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State«, *Berkeley Journal of Sociology*, vol. XXX., pp. 96-116.
- Habermas, J. (1985c). »Moral und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik«, *Merkur*, vol. XXXIX. Heft 12, pp. 1041-1052.
- Habermas, J. (1986a). »The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and The Exhaustion of Utopian Energies«, *Philosophy and Social Criticism*, vol. XI., pp. 1-17.
- Habermas, J. (1986b). *Autonomy and Solidarity*. Interviews with Jürgen Habermas, Peter Dews (ed.), Verso Press.
- Habermas, J. (1986c). »Entgegnungen«, in A. Honneth and H. Joas (ed.), *Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1988a). »Historical Consciousness and Post-Traditional Identity. The Sonning Lecture«, *Acta Sociologica*, vol. XXXI., pp. 3-13.
- Habermas, J. (1988b). »On the Concept of 'Practical Reason'. The Howinson Lecture«, (unpubl. manus.), University of California, Berkeley.
- Habermas, J. (1989). »Volkssouveränität als Verfahren«, pp. 163-190 in Forum für Philosophie (ed.), *Die Ideen von 1989*.
- Habermas, J. (1989-90). »Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning 'Stage 6'«, *The Philosophical Forum* vol. XXI 1-2, pp. 32-53.
- Honneth, A. (1985). *Kritik der Macht*, Suhrkamp Verlag.
- Lee Whorf, B. (1956). *Language, Thought and Reality*, J.B. Carroll (ed.), M.I.T. Press.
- MacIntyre, A. (1980). *After Virtue*, University of Notre Dame Press.
- McCarthy, T. (1985). »Complexity and Democracy, or The Seductions of Systems Theory«, *New German Critique*, Spring Issue, pp. 28-53.

\* Temaerne og hovedtrækkene i interviewet blev diskuteret ved University of California, Berkeley, i efteråret 1988, og spørgsmålene blev siden besvaret i skriftlig form fra Frankfurt am Main i efteråret 1989. Intervieweren ønsker at takke Wolfgang Schluchter for diskussioner i forbindelse med forberedelsen af interviewet.

(oversættelse: Finn Arler)

## Litteratur

- Benhabib, S. (1987). »The Generalized and the Concrete Other«, pp. 77-96 in S. Benhabib and D. Cornell, D (eds.), *Feminism as Critique*, Minneapolis.
- Colby, A. and L. Kohlberg (1987). *The Measurement of Moral*. Vol. 1., Cambridge University Judgement Press.
- Etzioni, A. (1988). *The Moral Dimension*, The Free Press.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice*, Harvard University Press.
- Gilligan, C., J. V. Ward and J. M. Taylor (eds.) (1988). *Mapping the Moral Domain*, Harvard University Press.
- Günther, K. (1988). *Der Sinn für Angemessenheit*, Suhrkamp Verlag.
- Günther, K. (1989). »Ein normativer Begriff der Kohärenz«, *Rechtstheorie*, Vol. XX., pp. 163-190.
- Habermas, J. (1968). *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1979). *Communication and the Evolution of Society* (transl. T. McCarthy), Beacon Press.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*, Vol. 1-2, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1983). *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1984a). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1984b). »Über Moralität und Sittlichkeit«, pp. 218-235 in H. Schädelbach (ed.), *Rationalität*, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1985a). *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1985b). »Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State«, *Berkeley Journal of Sociology*, vol. XXX., pp. 96-116.
- Habermas, J. (1985c). »Moral und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik«, *Merkur*, vol. XXXIX. Heft 12, pp. 1041-1052.
- Habermas, J. (1986a). »The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and The Exhaustion of Utopian Energies«, *Philosophy and Social Criticism*, vol. XI., pp. 1-17.
- Habermas, J. (1986b). *Autonomy and Solidarity*. Interviews with Jürgen Habermas, Peter Dews (ed.), Verso Press.
- Habermas, J. (1986c). »Entgegnungen«, in A. Honneth and H. Joas (ed.), *Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1988a). »Historical Consciousness and Post-Traditional Identity. The Sonning Lecture«, *Acta Sociologica*, vol. XXXI., pp. 3-13.
- Habermas, J. (1988b). »On the Concept of 'Practical Reason'. The Howinson Lecture«, (unpubl. manus.), University of California, Berkeley.
- Habermas, J. (1989). »Volkssouveränität als Verfahren«, pp. 163-190 in Forum für Philosophie (ed.), *Die Ideen von 1989*.
- Habermas, J. (1989-90). »Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning 'Stage 6'«, *The Philosophical Forum* vol. XXI 1-2, pp. 32-53.
- Honneth, A. (1985). *Kritik der Macht*, Suhrkamp Verlag.
- Lee Whorf, B. (1956). *Language, Thought and Reality*, J.B. Carroll (ed.), M.I.T. Press.
- MacIntyre, A. (1980). *After Virtue*, University of Notre Dame Press.
- McCarthy, T. (1985). »Complexity and Democracy, or The Seductions of Systems Theory«, *New German Critique*, Spring Issue, pp. 28-53.

- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Harvard University Press.
- Schluchter, W. (1979). *Die Entwicklung des okzidentale Rationalismus*, J.C.B. Mohr.
- Schluchter, W. (1988). *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur und Werttheorie*, Vol. I-II, Suhrkamp Verlag.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice*, Basic Books.
- Wellmer, A. (1986). *Ethik und Dialog*, Suhrkamp Verlag.
- White, S.K. (1988). *The Recent Work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity*, Cambridge University Press.