

# Morten Raffnsøe-Møller

---

## Taylors politiske filosofi Ontologisk politik og hermeneutisk retfærdighed

Charles Taylor har fra flere sider været kritiseret for at give sin politiske filosofi et for omfattende og krævende metafysisk eller antropologisk fundament. Richard Rorty anklagede således i forbindelse med udgivelsen af *Sources of the Self* Taylor for at være en politisk socialdemokrat med et ubegrundet behov for en metafysisk overbygning. Angiveligt kunne Taylor ikke stille sig tilfreds med det *sociale håb* som motivation for sin egalitarisme, men ville give sin utopi en mere metafysisk overbygning. Taylor var derfor ifølge Rorty en opdagelsesrejsende på jagt efter eksterne eller objektive moralske kilder, som kunne understøtte dette projekt (Rorty 1994: 198ff). Hartmut Rosa ytrer en tilsvarende bekymring mht. Taylors position, nemlig at den ”på ejendommelig ambivalent måde skifter imellem essentialistiske og historicistiske, universalistiske og partikularistiske og realistiske og relativistiske positioner” (Rosa 1998: 548)<sup>1</sup> I *Political Liberalism* kritiserer Rawls tilsvarende indirekte Taylor som eksponent for en form for *republikanisme*, der hviler på alt for omfattende antagelser om konstitutionen af det gode liv (Rawls 1993: 206).

Disse kritikker udtrykker meget godt Taylors politiske tilhørsforhold. Taylor støtter således både et socialdemokratisk ideal om frihed og omfattende omfordeling, og et republikansk ideal om deltager-demokrati og kultursensitive institutioner. De udtrykker også, at Taylor flere steder giver udtryk for, at sådanne programmer og utopier må have en dybere antropologisk og ontologisk begrundelse end blot det rene krav om frihed og retfærdighed, hvis de skal have historisk og menneskelig gennemslagskraft (Tully 1994: 225f). Citaterne udtrykker derudover også den usikkerhed, der præger mange mht. Taylors faktiske position: Hvilket antropologisk fundament hviler disse politiske holdninger på, og hvor står Taylor så egentlig i spørgsmål, hvor disse holdninger kommer i konflikt: Er han primært for lighed eller for kulturrelative standarder? Er han universalist eller partikularist? Er han essentialist eller

historicist? Er han individualist eller kollektivist? Usikkerheden skyldes dels, at Taylor stort set altid ønsker at sige både-og snarere end enten-eller. Men usikkerheden skyldes også, at hans politiske filosofi er spredt over værket, oftest i form af artikler og ofte relativt tæt knyttet til aktuelle fænomener i den politiske debat, f.eks. multikulturalisme, liberalisme vs. Kommunitarisme-debatten, værddipluralisme osv. Det kan derfor være svært at sammenstykke en koherent politisk, endsige politisk filosofisk position.

I det følgende vil jeg imidlertid argumentere for, at Taylors politiske filosofi har sit grundlag i hans filosofiske antropologi, nærmere bestemt hans teori om menneskelig selvsvurdering og menneskelige goder. Fordi man ikke finder en samlet politisk filosofisk traktat fra Taylors hånd, kræver det imidlertid en rekonstruktion at etablere denne sammenhæng imellem systematisk antropologi og politisk filosofi hos Taylor. Jeg vil til den ende særligt fokusere på Taylors *gode-teori*, da denne spiller en helt central rolle for at forstå hans politiske filosofiske standpunkter. Med denne som baggrund vil jeg fremstille Taylors syn på de underliggende og konstitutive værdier, der præger moderne politik og retfærdighedsopfattelser. Derefter vil jeg ud fra Taylors position diskutere John Rawls' politiske liberalisme, som vil blive kritiseret for to ting, der kendetegner en række moderne versioner af liberalismen. Dels hviler sådanne 'procedurale retfærdighedsteorier' ifølge Taylor på antropologiske forudsætninger ('moraliske kilder'), som de ikke selv er i stand til at eksplicitere. Dels reducerer de politisk filosofis genstandsområde til spørgsmål om friheder, rettigheder og distributiv retfærdighed. Denne kritik er baggrund for, at jeg i det sidste afsnit ud fra Taylor argumenterer for, at vi må supplere Rawls' begreb om *distributiv retfærdighed* med et begreb om *hermenentisk retfærdighed*, og at Rawls' hovedsageligt instrumentelle politik-forståelse må erstattes af en deltagerdemokratisk republikanisme.

### *I. Taylors filosofiske antropologi og gode-teori*

Taylors filosofiske antropologi har to aspekter. For det første peger han på, at vi fænomenologisk kan eftervise, at mennesket orienterer sig i verden og i livet ved hjælp af kvalitative distinktioner og dermed lever i et rum "udspændt af menneskelige goder". For det andet kan vi analytisk skelne imellem forskellige strukturerende niveauer af goder, livsgoder, hypergoder og konstitutive goder. Det er disse to aspekter af Taylors teori, der skal udfoldes i denne afdeling.

a) *Kvalitative distinktioner og goder*

Taylors udgangspunkt er, at det menneskelige selv lever i, hvad han betegner som et ”rum af kvalitative distinktioner” (Taylor 1989: 8). Vore handlinger og verdensforståelse er således struktureret ud fra en vurderingsbaseret selv- og verdensforståelse; en orientering imod *goder*. Taylor nævner en lang række eksempler på sådanne orienterende goder, bl.a. ”værdien af selvudfoldelse, af retfærdighed, af familieliv, af at ære Gud, af almindelig respekt for andre, af følsomhed og meget mere.” (Taylor 1989: 62). Det er karakteristisk, at disse goder motiverer os og giver os energi: Vi lægger os i selen for et bedre familieliv, for samfundsmæssig retfærdighed eller for at andre kan komme til udtryk. – Eller hvis de ikke gør, så påvirker det måske vores selvvurdering i negativ retning: Vi føler skam, meningsløshed eller ydmygelse, fordi vi ikke kan leve op til deres krav eller ikke har viljen og handlekraften til at realisere dem. Dette illustrerer, at rummet af kvalitative vurderinger på den ene side er et orienterende rum, vi befinder os i, men at det omvendt også er vores forhold til og reaktion på dette rum, der bestemmer vores kvalitative selvforhold og identitet.

Vores selvforhold som præget af *stærke selvvurderinger*, der angår, hvorledes vi forbinder os med og forholder os til rummet af goder og kvalitative distinktioner (Taylor 1985a: 15ff). Dette illustreres måske bedst ved kontrasten imellem et menneskeligt og et dyrisk liv: Vi *lever* ikke bare, som dyrene siges at gøre. Vi har et liv *at leve*, dvs. vi har en essentiel vurderingsbaseret holdning til vores liv som helhed og til dets handlinger i deres enkelthed. Vores liv leves og vurderes i kvalitative termer: Vi lever et meningsfuldt eller meningsløst liv, et værdigt eller uværdigt liv, et beundringsværdigt eller foragteligt liv, alt efter om vi kan betegne dette liv som knyttet til konkrete livsgoder, vi identificerer som afgørende for os.

Ofte, måske som oftest, er sådanne kvalitative vurderinger implicite og uarticulerede. At være i et rum af goder betyder derfor heller ikke nødvendigvis at have en klar orientering, men lige så ofte en søgen efter dem og talrige forsøg på at finde det rette udtryk for dem, at artikulere dem. Dette gælder for så vidt både på det individuelle og det samfundsmæssige niveau. Ofte kan det være svært at sætte fingeren på, hvad der gør en person respektindgydende. Til tider kan det være tilsyneladende indbyrdes modstridende karaktertræk, f.eks. at hun er velovervejende og artikulere og alligevel søgende og spontan. Det gælder også, når de fungerer som mere overordnede ledetråde i vores liv og samfundsmæssige praksis: Skønt vi alle hylder ’frihed’ eller ’ligeværdighed’ som overordnede goder i vores samfundsmæssige praksis, er vi sjældent enige om, hvad der karakteriserer dem, hvad der gør, at de påkalder sig særlig værdi, eller hvordan de skal realiseres i praksis.<sup>2</sup> Omvendt er de fleste af os villige

til at anerkende læreprocesser inden for det moralske felt: Vi kan blive bedre (eller dårligere) til at aflæse respekt, ligesom vi til stadighed kan blive bedre til at artikulere og realisere ligeværdighed og frihed som samfund. Der behøver i sådanne læreprocesser ikke at være tale om sprogligt registrerede eller teoretiske fremskridt, men snarere om at omgangsformer, ekspressioner eller institutioner umærkeligt kommer til at artikulere ligeværdighed bedre (eller værre) (Rosa 1998: 159f). Omvendt kan artikulerede goder naturligvis initiere og motivere læreprocesser. Således hviler hele vores skolevæsen og børneopdragelse på relativt udfoldede sociale opfattelser af, hvad det vil være godt for barnet at lære. – Og det gælder naturligvis mere generelt, at moderne institutionaliserede læreprocesser nødvendigvis må hvile på en høj grad af artikulation.

*b) Tre gode-typer: livs-, hyper- og konstitutive goder*

For at få en nærmere forståelse af, hvorledes denne moralfilosofiske opfattelse kan få betydning i den politiske sfære, er det nødvendigt at gå nærmere ind i Taylors differentierede gode-begreb. Taylor skelner således imellem tre niveauer eller aspekter af goder: livsgoder, hypergoder og konstitutive goder. Begrebet livsgoder har vi allerede tematiseret. Det er karakteristisk, at vi som mennesker er involveret i en række aktiviteter og relationer, som vi af forskellige grunde erfarer som goder. Kærligheds- og familielivet, som er godt i kraft af den gensidige involvering, omsorg og tiltrækning; men også fordi man gennem nærheden oplever at kunne være til stede, udfolde sig og blive set som et fuldt menneske. Arbejdslivet som mulighed for dygtig- og nyttiggørelse af sine evner og sit engagement i forhold til fælles velfærd. Arbejde i skolebestyrelser, politiske foreninger eller NGO'er, hvor man (i princippet) har mulighed for at forfølge mere altruistiske målsætninger. Hertil kommer hobbies, autentiske naturoplevelser, fest og farver.

Karakteristisk for livsgoder er på den ene side, at vi i vores forsøg på at realisere et godt liv som regel vil søge at realisere et spektrum af forskellige livsgoder ud fra den aristoteliske devise, at det gode liv består i at realisere helheden af livsgoder. På den anden side er forholdet imellem livsgoderne karakteriseret ved spænding, prioriteringskrav og endda i enkelte tilfælde ved gensidig eksklusion. Et eksempel på det sidste kunne være, at kvinder med stærk uafhængigheds- og retfærdighedssans havde svært ved at realisere familieliv og ægteskab i tidligere tiders stærkt patriarkalske familier, mens et mere aktuelt eksempel er spændingen imellem arbejds- og familieliv, hvor karrieren indimellem koster familielivet. Det er imidlertid karakteristisk, at visse goder etablerer sig som ”højere ordens goder [...] på baggrund af hvilke vi diskriminerer imellem andre goder, tildeler dem højere eller lavere værd eller afgør,

om og hvornår vi bør følge dem.” (Taylor 1989: 63) Taylor betegner sådanne goder som *hypergoder*. Hypergoder tjener ikke alene som ’arkitektoniske goder’, dvs. konkret prioritering imellem livsgoder i den enkeltes livsførelse (Taylor 1994: 205). De tjener også til artikulering, fortolkning og kritik af livsgoder som sådan. Moderne hypergoder som frihed, altruisme og universel lige respekt har således over de seneste århundreder transformeret forståelsen og værdien af kærlighed, familieliv og af offentlige funktioner som arbejde og politisk deltagelse (Taylor 1989: 88, 93).

Taylor gør imidlertid opmærksom på, at ordningsforholdet imellem livsgoder og hypergoder kan etableres på to ekstreme måder: Det ene ekstrem er en stærkt revisionistisk strategi, der reviderer og underlægger alle goder under et enkelt hypergode. Denne strategi tilbageføres til Platon, der som bekendt foreslår familiestruktur og børneopdragelse overført fra familien til samfundet, fordi dette tjener det Godes idé. Den anden strategi er ’integrerende-forstående’ og anerkender som udgangspunkt alle livsgoder og ser det højeste gode som afbalanceringen og integrationen af alle goder. Denne strategi tilskrives Aristoteles, der som bekendt så det gode liv som totaliteten af udfoldede livsgoder. Taylor bemærker, at ingen af disse ekstreme strategier er holdbare (Taylor 1989: 66). Dette viser sig f.eks. ved, at han som hovedregel tilslutter sig den revisionistiske strategi, der lader ’lige værdighed’ gennemtrænge og tiltrængt reformere tidligere tiders relation imellem kønnene og familieforståelse og dermed går imod den aristoteliske gode-forståelse. Men omvendt peger Taylor imod den platoniske strategi, at der synes at være mindst tre ligeværdige og konkurrerende moderne hypergoder, (og han synes i øvrigt generelt at tendere imod en gode-pluralisme).

Hypergoder kan variere historisk, kulturelt og individuelt. Således kan f.eks. stammens eller racens interesse i visse kulturer og epoker fungere som hypergode, mens det i andre kan være individets frihed. Under andre forhold og for bestemte grupper kan familiens værdier være dominerende. I et livsforløb kan et individ som følge af en kontinuert livsproces eller eksistentielle kriser også udskifte orienterende hypergoder. Det er således også en pointe for Taylor, at vores accept af bestemte hypergoder er begrundet i en bestemt erfarings- og artikulationshistorie, som også artikulerer rationaliteten af de hypergoder, vi har.

Dette kunne synes nok, men hertil føjer Taylor nu en tredje type goder, nemlig *konstitutive goder*. Konstitutive goder har samme overordnede status som hypergoder, men de relaterer sig til vores værdihorisont på en anden måde. De konstitutive goder er noget i vores verden, der er så væsentligt og godt, at vores kærlighed hertil er det, der giver energi til vores liv og kræver, at vi lever op til det, hvis vi vil kalde os gode. Taylor nævner Platons ’det Godes idé’ og den augustinske tanke om Gud som klassisk-metafysiske konstitutive

goder. Kants idé om den autonome fornuft og handling og den eksistentia-  
listiske idé om i et meningsforladt univers at vælge en mening repræsenterer  
to moderne antropologiske udgaver, nemlig positioner for hvilke den men-  
neskelige fornuft hhv. den illusionsløse vilje udgør de organiserende punkter  
i det værdimæssige univers (Taylor 1989: 93f). Man kan måske sige, at mens  
hypergoderne har en arkitektonisk rolle for vores forståelse og realisering af  
livsgoder, så har de konstitutive goder samme arkitektoniske rolle for indret-  
ningen af vores moralske univers. Taylor tilføjer nu:

De konstitutive goder er en moralsk kilde, dvs. noget, hvor vores kærlighed til  
det giver os kræfter til at gøre det gode og være gode. [...] Vores kærlighed til det  
er en del af det at være et godt menneske. (Taylor 1989: 93)

De adskiller sig imidlertid fra hypergoder på to væsentlige punkter: For det  
første er de konstitutive goders rod ontologisk, hvor hypergodernes snarere er  
normativt-prioriterende, og for det andet repræsenterer de konstitutive goder  
en ekstern og stærkt motiverende faktor, som hypergoder ikke nødvendigvis  
gør (Rosa 1998: 119-120).<sup>3</sup>

Forskellen kan måske illustreres ved at betragte hypergodet som 'lige værdig-  
hed' (for alle). Vi bruger dette hypergode til at kritisere og revidere livsgoder  
og institutioner, som er ulige og uværdige, hvad enten vi taler om familiestruk-  
turer, arbejdsmarkedsarrangementer eller politiske institutioner. Dette sker  
ofte uden eksplicit henvisning til, hvorfor lighed er godt eller at foretrække  
frem for ulighed. Vi har lært at acceptere hypergodet 'ligeværdighed' som na-  
turligt ledende for vore praksisser. Taylors tese er imidlertid, at motivationen,  
der driver sådanne normative indstillinger, må stamme fra et dybere lag, der  
også inkluderer en 'tykkere' menneskeopfattelse, som også implicerer stærke  
antagelser om, hvad der konstituerer menneskeværd ontologisk; og hvorfor  
menneskeværd fordrer vores engagement og entusiasme. Dette kan eftervises  
ved at betragte de begrundelser og motiverende faktorer, som idéhistorisk  
har ligget bag fremførelsen af idealet om lige værdighed: Hos en filosof som  
Locke begrundes og motiveres denne værdi således på den ene side *religiøst*,  
idet mennesket dermed tager del i Guds formål med verden og den orden,  
han har indstiftet, og på den anden side *antropologisk*, idet mennesket har og  
udøver en særlig værdighed, som selvansvarlig og kalkulerende agent fri af alle  
autoritetsbånd (Taylor 1989: 245).

Dette billede af mennesket som havende uendelig og lige værdi i kraft af  
autonomi i sin handling og vurdering af verden finder vi tilsvarende hos f.eks.  
Kant. Taylor peger på, at også de moderne materialistiske og utilitaristiske  
programmer fra d'Holbach og Bentham og fremover også tilslutter sig så-

danne konstitutive goder uden at kunne ekspliciterer det. I kraft af deres tilslutning til stærkt egalitaristiske programmer implicerer de nemlig på den ene side en stærk værdsættelse af en frigjort rationalitets værdi, på den anden side af værdien af dagligdagens 'naturlige' goder: produktion, familieliv og selvtilfredsstillelse. Parallelt med denne udvikling har andre forkæmpere for lige værdighed imidlertid taget afsæt i andre dimensioner af det menneskelige; mest fremtrædende på den ene side billedet af mennesket som værende i besiddelse af et rigt og følelsesmæssigt indre liv, og på den anden side mennesket som et ekspressivt og kreativt væsen, som skal udtrykke sin egen person og vej på en *autentisk* måde. Taylor samler disse to begreber ved at henvise til, at modernitetens menneskeforståelse er præget af *ekspressivisme*, men også ved at pege på, at der i det moderne opstår en *autenticitetens etik* (Taylor 1989: 368ff; 2002: 73).

Pointen er nu, at bevægelser med afsæt i den autonome, instrumentelle fornuft hhv. i ekspressivismen på hver deres måde er stærkt motiverede for at gennemføre denne ligeværdighedsetik med henvisning til hvert sit konstitutive gode. Den tredje dimension, ud over Gud og mennesket, hvor der kan findes konstitutive goder, er *naturens dybder*. Naturen som på den ene side det fornuftigt og mekanisk ordnede og for mennesket udnyttelige, og på den anden side som den levende, sammenhængende orden, som det livskraftige, men også som de kræfter, der lever og resonerer i os selv, er den tredje kilde til konstitutive goder fra den tidlige modernitet til aktuelle dybdeøkologiske positioner (Taylor 1989: 102, 314).<sup>4</sup>

Sammenfattende: Konstitutive goder er ontologiske i den forstand, at de identificerer træk ved vores verden, som kræver vores kærlighed eller stærke værdsættelse, og som fordrer moralsk anstrengelse af os, eller som – hvis vi negligerer dem – stiller os i et dårligt lys. De etablerer så at sige den selvverdensindstilling eller holdning, hvorudfra vi forfølger vore moralske mål:

[...] vi lever i lyset af konstitutive goder. Med dette mener jeg virkelighedstræk – det kan være Gud, eller universet, eller den menneskelige natur – der forklarer godheden i de mål og normer, vi sætter os, og som, hvis vi forstår dem bedre, kan inspirere os til at overskride disse mål eller realisere normerne på en mere fuld og helhjertet måde. (Taylor 1994: 211f)

De konstitutive goders relation til hypergoderne er trefoldig: De konstituerer det virkelighedsforhold, som gør, at hypergoderne er gode, og dermed også i nogen grad vores udlægning af disse.<sup>5</sup> De leverer dermed også den motivation og energi, med hvilken vi kaster os ind i forsvaret for og udviklingen af hypergoderne. Og endelig er de som artikulationer og organiserende narrativer, som

begrunder og udlægger vores hypergoder, også det, der gør dem tilgængelige for udvikling og kritik, m.a.o. for praktisk rationalitet (Rosa 1998: 161).

For det følgende vil det være vigtigt kort at pege på, hvordan gode-motivation, -prioritering og -artikulation egentlig kommer ind i denne model. Vore livsgoder er karakteriseret ved, at motivationen altid er til stede i kraft af den direkte forbindelse med godet – hvad enten dette nu er familielivet, fair behandling af den anden eller autentisk selvudfoldelse i sport. Sådanne livsgoder og deres motivation er imidlertid ikke naturligt prioriterede. Til tider vinder vores behov for autentisk selvudfoldelse i sport over vores motivation til at behandle modstanderen fair, skønt vi burde vide bedre. Prioritering af livsgoderne sker således ud fra hypergodernes overordnede perspektiver, som f.eks. kan fordre ligestilling eller altruisme. Dette løser naturligvis ikke alle konflikter imellem livsgoder, for ofte kan de goder, vi forfølger i familie-, arbejds- eller det politiske liv, være lige gode ud fra en altruistisk betragtning; men det er stadig ud fra denne betragtning, vi erkender, at vi her står med et ægte moralsk dilemma. Taylors pointe er nu, at der ikke udgår nogen egentlig stærk motivation fra hypergoderne selv. Handlingssubjekter, der følger hypergodets krav om, at vi skal behandle alle ligestillet eller handle altruistisk, må hente deres hovedmotivation andetsteds. Enten kan motivationen komme direkte fra livsgoderne selv, som når vi oplever, at større ligestilling i familien faktisk er 'bedre' for os alle. Eller den kommer fra noget mere alment, i kraft af hvilket vi motiveres for og fordres overordnet ligestillet. Dette mere almene er på den ene side, hvad der artikuleres i vore narrativer, teorier og idéer om menneskelig autonomi, inderlighed eller ekspressivitet, om naturens kraft, liv og sammenhæng, og på den anden side den resonans i form af kærlighed, respekt eller tilknytning, som dette kan generere i individer og kollektiver. Dette er den ontologiske dimension i vore kvalitative distinktioner og i vores værdistruktur.

## *II. Moderniteten som strid imellem to konstitutive goder?*

Hartmut Rosa argumenterer i *Identität und kulturelle Praxis* overbevisende for, hvorledes Taylors modernitetsteori afdækker to hovedparadigmer svarende til hver sin konstitutive gode-horisont.

På den ene side sætter et stærk *naturalistisk-instrumentalistisk paradigme* sig igennem, som ser alt andet i verden som instrument og tilfredsstillelse for en autonom fornuft og bevidsthed. Indretning af livsgoder og vore samfundsmæssige institutioner – naturbeherskelse, videnskab, velfærdssamfund, frihed og lige ret – er således begrundet i de behov og den vilje, som den autonome bevidst-



hed udtrykker. Taylor betegner også bevægelsen som naturalisme, fordi den går hånd i hånd med den moderne naturforståelse, der ikke tilskriver verden nogen værdi i sig selv, men alene den værdi, den har i kraft af, at subjektet giver den værdi (Rosa 1998: 345). Ud fra dette konstitutive gode begrundes moderne friheder, rettigheder, velfærdsarrangementer osv. Paradigmet udtrykker sig således også under skiftende betegnelser – atomisme, velfærdisme, subjektivisme og instrumentalisme – netop fordi det gennemtrænger alle vore samfundsmæssige praksisser og videnskabelige og filosofiske overbygninger hertil.

Det andet paradigme er det *romantisk-ekspressive*, som er karakteriseret ved et stærkt forhold imellem selvets indre og ydre liv. Det romantiske aspekt består således i, at selvet henter sin indre følelse, entusiasme og værdi i respons på eller samklang med ydre relationer: Naturen, kæresten, folket bevæger i kraft af deres kvaliteter og bevægelser subjektets indre. Det ekspressive aspekt betoner, at subjektets indre liv og følelser skal finde udtryk eller artikulation i den ydre verden for at blive virkeliggjort. Dermed etableres og udvikles over de næste par århundreder en kompleks dialektik imellem indtryk og udtryk, subjektiv følelse og objektiv natur, individualitet og socialitet, som alene lykkes, hvis der etableres *samklang* imellem indre og ydre orden (Rosa 1998: 357). I modsætning til det naturalistiske paradigme realiseres det konstitutive gode m.a.o. alene, hvis det lykkes at *situere* ens værdier i en resonans med den ydre orden.

Taylors tese er nu, at disse to dominerende paradigmer fra hver deres side understøtter en række af modernitetens normative og politiske institutioner. Således hævder Taylor, at der i naturalismen latent findes understøttelse til tre hovedværdier (Taylor 1989: 322): 1) Idealet om det frie og selvansvarlige handlingssubjekt, (der i sin fornuft og uafhængighed må understøttes af individuelle friheder og rettigheder). 2) Anerkendelse af hverdagslivet, forstået som værdien af at tilfredsstille naturlige behov og interesser (og dermed en understøttelse af samfundsmæssige sundheds- og velfærdsarrangementer). Og 3) idealet om altruistisk og upartisk forpligtelse for alle, (som kommer til udtryk i f.eks. de utilitaristiske doktriners maksimering af alle ligeværdige interesser).

Mens de moderne hypergoder således i det naturalistiske paradigme henter opbakning i et begreb om værdien og værdigheden af et frigjort, 'punktuel' selv (Taylor 1989: 514), så henter det romantisk-ekspressive paradigme opbakning til en række af de samme hypergoder, men ud fra en diametral forskellig forståelse af selvet, nemlig som situeret og involveret. Det romantiske paradigme anerkender således også værdien af hverdagslivet (2), men ikke i neutrale termer som interesse eller behov, men i termer af kærlighed, indre dybde, ekspressivitet og resonans, som binder individet til større helheder. Og

det romantiske paradigme vil også understøtte den individuelle frihed (1) som basis for individets mulighed for at finde *autentisk* resonans og udtryk i relation til noget større. Og endelig vil dette paradigme også kunne generere støtte til altruistiske politikker, for så vidt som disse understøtter alles mulighed for individuel og samfundsmæssig engagement og udtryk (3).

Disse to paradigmer understøtter således tre af de dominerende moderne hypergoder frihed, altruisme og ligeværdighed, men ud fra ret forskellige selv- og verdensfortolkninger. Dette sammenfald forklarer den styrke, disse idealer er blevet fremført med i Vesten, og den universalitet, hvormed friheder, rettigheder, ligeværdighed og generel velfærd trods al imperfektion har sat sig igennem. Omvendt forklarer også de to vidt forskellige bannere, som dette er blevet promoveret under, hvorfor det ikke har været og ikke vil blive en harmonisk eller lineær proces. Tværtimod har motivationen for at fremme disse hypergoder været forskellig, og dermed har også den praktiske og institutionelle artikulation af disse været vidt forskellig og resultatet af en stadig kamp imellem naturalistiske og ekspressive fortolkninger. En sådan strid oplever vi fortløbende omkring en række af vore centrale samfundsinstitutioner. Her blot to eksempler: Således er det pt. et stærkt skisma imellem en ekspressiv og en instrumentel forståelse af arbejdet, som på den ene side noget, hvor individerne skal finde autentisk selvudtryk og mening, og på den anden side noget, der gennem kvalitetskontrol, dokumentation og evidensbaseret skal levere den optimale ydelse ud fra et overordnet instrumentelt samfundsperspektiv. Disse to perspektiver var også i spil i debatten om ytringsfrihed i forlængelse af Muhammed-krisen. Der blev således fra 'ekspressivistisk side' fremført, at ytringsfrihedens primære værdi lå betydningen for det fælles liv, dvs. i den mulighed for en fri og åbenhjertig demokratisk samtale, den gav. Og at dette undergravedes af bestemte typer ytringer. Fra 'naturalistisk' hold betonedes derimod, at der netop var tale om individets frihed *uafhængigt* af ethvert hensyn til helheden, og at den derfor alene kunne begrænses, hvis der var tale om forhånelser af andre.

Der er næppe nogen grund til at tro (eller ønske?), at en sådan strid får ende. Tværtimod synes disse to perspektiver fortløbende at give energi til politiske programmer og kampe, selvom alle i dag naturligvis bekender sig til 'legeringer' af de to programmer.

Denne forståelse af moderniteten som præget af to stridende grundorienteringer har også en anden kvalitet. Den gør det muligt for Taylor at udpege og analysere baggrunden for et par af de væsentligste patologier i det moderne: individualismen og instrumentaliseringen af det politiske. Det er nemlig Taylors tese, at denne er fremkaldt af en særlig legering af de to konstitutive goder. Fra ekspressivismen tages således det motiv, at vi alle og hver især skal finde vores særlige vej i livet og vores *autentiske* måde at være menneske på (Taylor

2002: 80ff). Når autenticitetstanken, (som i ekspressivismen repræsenterer indre resonans med noget ydre eller større end én selv), nu kobles med naturalismens idé om, at der ikke findes anden værdi i verden end den, der kommer fra det uafhængige og punktuelle selvs værdsættelse, så sker der en glidning i retning af subjektivisme (Raffnsøe-Møller 2002: 29ff; Taylor 2002: 105f).

Denne glidning har to sider. På den ene side samler den begrebet om det gode eller meningsfulde liv om det subjektive standpunkt. Det gode liv er identisk med *oplevelsen* af dette liv som autentisk eller med det forhold, at mine autentiske følelser fandt *udtryk* i min livsførelse, uanset dens kvalitet i øvrigt. Dette betyder, at alle former for smagsdommeri, moraliseren eller henvisning til horisonter eller institutioner af betydning på forhånd er problematiserede. Det betyder på den anden side, at de moderne moralske hypergoder, frihed, altruisme og ligeværdighed alle *instrumentaliseres* i forhold til det autentiske og autonome hverdagsliv. Den politiske dagsorden bliver således i stigende grad: Hvorledes vi igennem frihed, lighed og ressource-fordeling tillader individerne at realisere deres autentiske og individualiserede livsudkast. Når Taylor heri ser en truende instrumentalisering af det politiske, så skyldes dette, at hvad borgerne oplever som deres behov, bekymringer og interesser dermed bliver 'court without appeal', fordi deres subjektivt erfarede selvrealisering indiskutabelt er udgangspunkt for den politiske orden, som følgelig degenererer til populistisk politik, der 'tager borgernes bekymringer alvorligt' og ikke vil lade vores liv styre af smagsdommere.<sup>6</sup>

Taylors modgift imod en sådan trussel har flere ingredienser. For det første fastholder han den oprindelige romantisk-ekspressive indstilling: At individuel autenticitet forudsætter resonans med noget, der er større end os selv i den omgivne verden. Det er således stadig muligt at forbinde sig med en *pluralitet af goder*, som udgør ikke-subjektive *moralske kilder* (inden for natur, sandhed, skønhed mm., Taylor 1989: 102). De er derfor også intersubjektivt tilgængelige og kan dermed være genstand for samfundsmæssig debat og udvikling. For det andet er det faktisk muligt at udpege en række goder, som er *irreduktibelt sociale*, og som derfor ikke kan reduceres til aggregeringen af subjektive præferencer (Taylor 1995: 138ff). Dette gælder f.eks. offentligheden, den fælles natur eller det, at vi i et samfund har åbne og lige relationer til hinanden. Sådanne goder og målsætninger kan forfølges kollektivt og som fælles anerkendte målsætninger. For det tredje mener Taylor også at kunne redde en bestemt form for *patriotisme*. Vi kan således som republikanere med aktiv deltagelse i politiske institutioner deltage aktivt i formningen af et bestemt fællesskabs historie og skæbne (Taylor 1995: 199). Dette tillader at forbinde autenticitet og politik på en ikke-undertrykkende måde, hvis det sker under et demokratisk-republikansk regime.<sup>7</sup>

### *III. To strategier i politisk filosofi: antropologisk minimalisme eller gode-politik (distributiv eller hermeneutisk retfærdighed)*

Taylors politiske filosofi bygger på en omfattende idéhistorisk udlægning af de konstitutive og kontroversielle gode-paradigmer, der præger den vestlige modernitet. Og han mener, som vi har set, at disse implicerer stærke normative fordringer til vores samfundsindretning, ligesom de peger i retning af en horisont af potentielt indbyrdes modstridende goder. I dette afsnit vil jeg kontrastere denne forståelse af politisk filosofi med sin tilsyneladende modsætning. Hvor Taylor således lader historisk mættede og potentielt kontroversielle antropologiske modeller være grundlag for sin politiske filosofi, så synes Rawls (og til dels også Habermas) at ville fundere deres normative politiske filosofi på en antropologisk minimalisme, som er begrundet i at finde et menneskebillede, der er så alment og vagt, at det kan vinde tilslutning som politisk antropologi på tværs af vidt forskellige kulturelt og religiøst prægede grupper. Disse minimale antagelser – 'et politisk person-begreb' – formulerer Rawls som følger:

[...] vi ser borgere som frie og lige personer. Den grundlæggende idé er, at de er frie i kraft af deres to moralske kompetencer (evnerne til at kunne erkende retfærdighed hhv. det gode), samt fornuftens evne (til at dømme, tænke og slutte i forlængelse af de to moralske kræfter). (Rawls 1993: 19)

Rawls kontrasterer dette med et dybere og mere omfattende *metafysisk* personbegreb, som ikke kan være grundlag for en liberal orden. Eller rettere: et minimal-metafysisk personbegreb:

Hvis der er indeholdt metafysiske forudsætninger [i det politiske person-begreb, MRM], så er de så generelle, at de ikke ville kunne skelne imellem de metafysiske positioner – cartesianske, leibnizske eller kantianske; realistiske, idealistiske eller materialistiske – som normalt ville optage filosofien. I dette tilfælde ville disse forskelle ikke være relevante for strukturen og indholdet af den politiske opfattelse af retfærdighed. (Rawls 1993: 29n)

Rawls udgør også på et andet punkt en kontrast til Taylors position, nemlig mht. at en politisk filosofi alene bør interessere sig for *retfærdighed*, men ikke for *det gode liv*. Formulerer vi Rawls' position med Taylors gode-termer er den som følger: Den politiske filosofi bør således ikke beskæftige sig med livsgoder eller med konstitutive goder, men alene beskæftige sig med at begrunde de principper for frihed, lighed og fordeling, der er impliceret i hypergodet

*retfærdighed:*

[...] et liberalt begreb om retfærdighed [indeholder] [...] tre hovedaspekter: Først en specifikation af basale rettigheder, friheder og muligheder, (som er af den form, vi kender fra demokratiske retsstat), for det andet en særlig prioritet for disse rettigheder, friheder og muligheder frem for krav, der stammer fra det almene gode eller fra perfektionistiske værdier; og for det tredje indretninger, der sikrer, at alle borgere har passende adgang til de midler og ressourcer, som gør, at de kan udnytte deres friheder og rettigheder effektivt. (Rawls 1993: 6)

Strategien i Rawls' teori er klar: Hvis vi kan grundlægge et sådant politisk retfærdighedsbegreb på en menneskeopfattelse, der er så almen og vag, at vi alle nødvendigvis må tilslutte os det, så har vi en meget robust konstruktion. Denne konstruktion gør nemlig, at vi undgår at komme ind i en diskussion om mere substantielle goder. Og dette har vi unægtelig behov for i en tid, hvor det politiske fællesskab må tage udgangspunkt i en udbredt og anerkendt *værdi- og gode-pluralisme* blandt borgerne, og hverken kan rekurrere til religiøse, etniske, kulturelle eller andre partikularistiske begrundelser for det politiske fællesskab. Taylor nævner selv en række tungtvejende grunde for at forfølge denne strategi og friholde sig fra en mere omfattende specifikation af menneskelige evner og goder, bl.a. 1) at en række fremførte goder både historisk og aktuelt har vist sig etnocentriske og partiske, og derfor har gjort mere skade end gavn, 2) at der i fremmelsen af mere omfattende goder ligger en paternalistisk tendens, der står i modstrid med den opfattelse, at goder frit skal vælges og forfølges frit af den enkelte, (og derved realiseres pluraliteten af goder frit og privat), og 3) at introduktionen af andre goder indeholder en perfektionistisk tendens, der trækker væk fra det, vi i moderniteten har forstået som det menneskeligt væsentlige gode, nemlig det nære hverdagsliv, som leves i kærlighed, venskab, gensidig omsorg, arbejde og produktivitet (Taylor 1989: 80-85). Dette er alt sammen gode motivationer for en retfærdighedsteori, som en alternativ teori som Taylors derfor også må have svar på.

Det førnævnte naturalistiske paradigme leverer imidlertid andre – og mere problematiske – motivationer til at afstå fra mere specificerede goder.<sup>8</sup> Den moderne naturalisme består af to hovedstrømme: På den ene side moderne videnskabers konstatering af, at der ikke findes iboende værdier eller gudgivne hierarkier i hverken den naturlige eller den sociale verden. Begge dele er derfor primært at forstå som *instrumenter*, der kan optimeres mhp. at tilfredsstille menneskelige individer og kollektiver. Samfundet kan derfor i denne tankemåde ses som en indretning, der skal tjene optimal velfærd og retfærdig fordeling af goder til individerne (Taylor 1985b: 231). – Netop det, retfærdigheds- og velfærdsteorier søger. Og på den anden side det forhold, at en

stærk strømning i den moderne moralfilosofi siden Hume har assimileret værdidomme til følelser, projektioner eller andre subjektive ytringer (præskriptioner). Siden Hume har der således været en stærk bevægelse, som har set goder som en form for præferencer og dermed individuelt varierende, og dermed heller ikke tilgængelige for rationel diskussion. Dette betyder, at borgernes værdier og gode-opfattelser kan indgå som *interesser* eller *behov*, der skal tilgodeses i en retfærdighedsovervejelse, men ikke som noget, der i sig selv indgår som målsætninger eller i en værdidiskussion.<sup>9</sup> Hvis værdier forstås som præferencer og interesser, så bør de rettelig forvises til privat-sfæren, hvorimod offentlige og politiske diskussioner alene bør angå, hvorledes vi optimerer og fordeler goder og friheder, som tillader individerne at tilgode deres præferencer.<sup>10</sup> Der ligger således to tendenser i den moderne naturalisme til at *nivellere* alle goder. På den ene side afviser naturalismen, at der skulle findes goder *i* verden ud over dem, som mennesker *projicerer*. På den anden side benægter naturalismen, at menneskelige goder skulle kunne ordnes kvalitativt ud fra andre parametre end styrken af vore behov og præferencer.

Jeg vil i det følgende ikke gå nærmere ind i Rawls' i øvrigt meget overbevisende argumentation for et social-liberalt retfærdighedsbegreb, men alene pege på en række ligheder og forskelle i hhv. Taylors og Rawls' opfattelse af den politiske filosofis udgangspunkt og rolle. Og i forlængelse heraf på, hvorfor Taylor på flere punkter forholder sig yderst kritisk til den måde, hvorpå Rawls bedriver politisk filosofi. Interessant er det, at Taylor deler Rawls' diagnose af de moderne betingelser for politik, nemlig en gennemgribende værdipluralisme og et samtidigt svind i transcendentale og ahistoriske værdi- og politikbegrundelser. Men som allerede nævnt er hans strategi for at magte denne situation stik modsat ovenstående, nemlig 1) en udfoldelse af de idé-historisk-kulturelle kilder, som er grundlaget for de moderne hypergoder (en mættet antropologi, om man vil) og 2) en beskæftigelse med den pluralitet af (indbyrdes konfligerende) goder, som udgør det politiske spændingsfelt (en gode-pluralisme frem for en retfærdigheds-monisme, om man vil). Det er især den monistiske eller monomane opfattelse af retfærdighedsteorier, som Taylor forholder sig kritisk til:

En tilfredsstillende moralfilosofi [og politisk filosof, MRM] antages oftest at være én, som definerer et kriterium eller en procedure, som tillader os at udlede alle de ting og kun de ting, vi bør gøre [...] udarbejder det, der giver størst mulig lykke til flest mulige mennesker [...] Eller bestemmer, hvilken norm, der ville vinde tilslutning fra alle berørte individer, hvis de diskuterede under de ideelle betingelser af tvangfri kommunikation. (Taylor 1989: 79)

Problemet med sådanne teorier er dobbelt: Dels udforsker de hverken konstitutive eller livsgoder, i lyset af hvilke disse mål og principper opstilles: Hvad er det, der gør mennesket så godt og vigtigt (og lige), at vi bruger så megen spidsfindighed på at skabe retfærdige fordelinger imellem dem? Hvis vi i det offentlige rum indskrænker os til at fordele goder og friheder ud fra et meget fattigt (men ukontroversielt) menneskebegreb, så undergraver vi på sigt begrundelsen og motivationen for de stærke krav om gensidig hensyn og omfordeling, som ligger i den social-liberale agenda. Den minimal-antropologiske strategi er i denne forstand potentielt selvundergravende (Taylor 1989: 89). Dels indskrænker de den politiske filosofis arbejdsfelt til, hvad vi *bør og ikke bør*, frem for at udforske, udvikle og artikulere, hvad der er godt. Dermed ekskluderes den lange række af *andre* goder, der burde artikuleres og fremmes politisk fra det politiske felt, som reduceres til en diskussion af rettigheder, friheder og fordelingsretfærdighed (Taylor 2002: 73f; Taylor 1985b: 230ff). Og i forlængelse heraf udviskes også forståelsen af det politiske felt som et, hvori mange og potentielt konflikтуelle værdier og goder kan undersøges, diskuteres og fremmes. Og det politiske reduceres dermed til alene at være et instrument for frihed, lighed og omfordeling, (hvad det naturligvis også og essentielt er).

Lad os kort rekapitulere hovedproblemerne ved denne strategi, som Taylor ser dem: 1) Retfærdighedsmålsætningen er båret og motiveret af meget stærke humanistiske værdier, men disse værdier lader den i sin minimal-antropologi være uartikulerede og dermed tildækkede, (og den er derfor tendentielt selvundergravende). 2) Vores gode-forståelse er generelt realistisk, dvs. at en privatisering af konkurrerende goder til retfærdigheden fører til manglende offentlig anerkendelse og udforskning af den pluralitet af goder, som karakteriserer vores liv og samfund. 3) At goder bestemmes, er kritiserbare og kan udvikles rationelt, hvis de artikuleres og udvikles i dialogiske forhold, hvor der også truer en nivellering, hvis dette ikke sker i offentlighed. 4) At der understøttes en *instrumentaliseret* forståelse af kollektive og politiske goder, som alene har til formål at sikre betingelsen for borgernes private selvrealisering.

#### *IV. Taylors politiske model: hermeneutisk retfærdighed og republikansk politik*

Afslutningsvis vil jeg her i punktform kort skitsere Taylors politisk filosofiske grundteser og de retfærdighedsbegreber, som giver sig herudaf, samt endelig den politikform, som dette lægger op til:

1) *Det normative grundlag for det politiske* findes ikke ved at fokusere så stærkt på minimale antropologier og principper for retfærdighed, men derimod ved at artikulere det moderne selvs placering i forhold til de centrale hypergoder og konstitutive goder, som karakteriserer den moderne værdihorisont.<sup>11</sup> Vi har allerede set, at de antropologiske antagelser, der ligger bag en sådan gode-teori, kan understøtte hypergoder som retfærdighed og altruisme. Samtidig kan en sådan teoretisk fundering forklare to ting, som den liberale retfærdighedsteori ikke kan. Dels kan den via forståelsen af konstitutive goder forklare, hvorfra den stærke moralske motivation, der kræves til at bakke den socialliberale omfordelingspolitik op, kommer. Dels tillader gode-teorien en fænomenologisk set bedre beskrivelse af moderne demokratiske retsstaters indre og indimellem uløselige værdikonflikter. Disse konflikter kan nemlig hidrøre enten fra forskellige udlægninger af den samfundsmæssige retfærdighed (Taylor 1985b: 244f) eller fra det forhold, at samfundsmæssig retfærdighed ikke altid pr. definition trumfer andre hypergoder, men snarere må findes i en konkret situationel afvejning (Taylor 1995: 243).

2) *Overskridelse af værdikonflikt og værdipluralisme* er et vilkår, som enhver moderne politisk filosofi må kunne håndtere. Hos både Habermas og Rawls nås retfærdigheden ved, at deltagernes opfattelse af det gode bortreflekteres (i den tvangfri diskurs eller i den oprindelige position), og retfærdigheden dermed essentielt forstås distributivt. Værdipluralismen er som sagt et vilkår, som må håndteres under hensyn til alle implicerede lige værdighed, men konkrete værdikonflikter kan forsones igennem konkrete og situationelle artikulationer og afvejsninger af de implicerede goder. Den retfærdige løsning kan derfor være distributiv, men den kan også være integrativ eller diskriminativ. F.eks. er det langt fra sikkert, at alle interesser eller goder skal tilgodeses i sikringen af essentielle nationale naturgoder og naturområder. Her kan hensynet til en samlet og mangfoldig dansk natur i visse tilfælde resultere i en integration af rekreative interesser og erhvervsinteresser (i form af turisme) og på den anden side i diskrimination af begge typer interesser til fordel for andre goder, som f.eks. det levendes interesser, biodiversitet eller et områdes naturhistoriske identitet, (det første sker f.eks. i beskyttelsen af essentielle Ramsar-områder, mens det sidste bl.a. er udgangspunktet for Skov- og Naturstyrelsens meget ambitiøse Skovplan for Danmark).

Pointen er her, at en retfærdig løsning involverer en vurdering af de implicerede goder *som* goder, der skal afvejes, formidles eller integreres, og ikke som interesser behandles ligeværdigt. Man kunne i den forbindelse i modsætning til den gængse *distributive retfærdighedskonception* betegne Taylors som en *hermeneutisk retfærdighedskonception*, fordi den optimale samfundsmæssige retfærdighed må



tage afsæt i en forståelse af og et hensyn til alle de implicerede goder, hvad enten denne fremviser en uløselig spænding eller lader sig integrere. Hermeneutisk retfærdighed implicerer således, at værdikonflikten imødegås i tre skridt: a) En *prima facie* antagelse om, at det, relevante grupper og individer fremfører som goder, også vil have en værdi og vægt i det fælles sociale (ligeværdighed), b) en artikulation og rationel vurdering af de implicerede goders karakter (praktisk rationalitet), og c) en integrativ bestræbelse, der søger at etablere en ordening, hvori de indgående og gyldige goder arrangeres i en retfærdig totalitet (hermeneutisk retfærdighed).<sup>12</sup> Det er i den forbindelse en afhandling værd at afdække relationen imellem den liberale-distributive retfærdighedskonception og den hermeneutiske. Der synes at være tale om komplementaritet snarere end om gensidig udelukkelse, men denne diskussion fører for vidt.

3) *Hermeneutisk retfærdighed forudsætter republikanisme*. Med ovennævnte eksempel er også antydnet, hvorfor Taylor politisk hælder til en republikansk samfundsforståelse. Dette har fundamentalt to årsager. For det første involverer ethvert politisk fællesskab en række *ikke-individuerede* og *ikke-distribuerbare* goder (natur, sprog, offentlighed, roller, omgangsformer, historie, fremtid osv.), som er konstitutive for en fælles politisk identitet, og som i øvrigt har fundet forskellige variationer i forskellige politiske fællesskabers 'social imaginaries' (Taylor 2004a). Taylor taler i den forbindelse om, at vi "deler politisk identitetsrum", dvs. vores politiske identitet må findes i en kollektiv fortolkning af sådanne irreduktible sociale goder (Taylor 2004b: 20). Taylor peger på, at hvis ikke der skal ske en massiv eksklusion af borgere, der ikke kan identificere sig med de gængse udlægninger heraf, må

[d]en politiske identitet arbejdes ud, forhandles igennem kreative kompromisser imellem folk, som er nødt til at leve og vil leve sammen under samme politiske tag, (og en sådan koeksistens er altid funderet i en blanding af nødvendighed og valg). Desuden er sådanne løsninger aldrig ment som evige løsninger, men må opdaget/opfindes på ny, generation efter generation. (Taylor 2004b: 20)

For det andet og i denne sammenhæng måske vigtigere: Den hermeneutiske retfærdighedskonception fordrer et 'politisk subjekt'. Vi skal nemlig kunne udpege "hvem", der kan og bør yde "en integrativ bestræbelse, der søger at etablere en ordening, hvori de indgående og gyldige goder arrangeres i en retfærdig totalitet". I et moderne demokrati, der anerkender folkesuveræniteten, kan dette subjekt i princippet kun være folket, men givet at den hermeneutiske retfærdighed kræver en genuin integrativ bestræbelse, kan de ikke give sig af opinionsdemokrati og heller ikke ved hjælp af skræddersyede ekspertlønning-

ger. Den hermeneutiske retfærdighed kræver faktiske folkeligt udarbejdede republikanske løsninger, hvor gruppernes goder og værdier mødes og brydes:

At dele identitetsrum [...] betyder at forhandle og finde et kompromis for en fælles acceptabel politisk identitet imellem forskellige personlige og gruppeidentiteter, som ønsker/er nødt til at leve sammen i det politiske fællesskab. Noget vil naturligvis være uden for forhandling: den republikanske konstitutions basale principper – bl.a. demokratiet selv og menneskerettighederne. Men den fasthed må følges op af en anerkendelse af, at disse principper kan realiseres på en række forskellige måder og aldrig kan anvendes neutralt uden i nogen grad at tage højde for substantielle religiøse-etniske-kulturelle forskelle i samfundet. (Taylor 2004b: 24)

Samlet har der i denne artikel især været fokus på især tre aspekter af Taylors politiske filosofi. Denne teori er karakteristisk ved at operere med en pluralitet af konstitutive goder og hypergoder som den organiserende og motiverende baggrund for modernitetens politiske horisont. Denne gode-pluralisme tillader på den ene side Taylors teori at understøtte en række liberale hypergoder, men på den anden side at kunne beskrive den moderne normative horisont som præget af konfliktuelle goder. Dette fører til, at man med baggrund i Taylor må supplere det liberale distributive retfærdighedsbegreb med et hermeneutisk retfærdighedsbegreb. Dette retfærdighedsbegreb er samtidig et blandt flere argumenter for en republikansk demokratiforståelse.

Taylors teori er ikke uproblematisk, og hans terminologi er ikke alle steder præget af lige grader af konsistens og klarhed. Dette gælder ikke mindst begrebet om konstitutive goder. Taylor synes her til tider at anvende begrebet monistisk, dvs. kun tillade ét organiserende konstitutivt gode, mens han andre gange henviser til konkurrerende eller sameksisterende konstitutive goder. Mht. de senmoderne konstitutive goders karakter svinger han imellem at hævde, at de alene kan udtrykkes igennem 'subjektiv resonans', (og altså er individualiserede størrelser, som dog kan kommunikeres, som f.eks. Rilkes beskrivelse af moderne engle), og andre steder at bruge begrebet som udtryk for fundamentale sociokulturelle værdiorienteringer (som med det ekspressive paradigme).

Jeg har – fordi emnet er politisk filosofi – i min læsning valgt at lægge vægten på de to sidste fortolkninger. Og måske giver det endda mening at parre de to første og de to sidste fortolkninger: Taylor synes faktisk at optere for en samfundsmæssig pluralisme mht. konstitutive goder, mens han på det individuelle plan oftest taler om konstitutive goder som et samlende og totaliserende indi-

viduelt perspektiv, som resonans med totaliteten (Taylor 1989: 510-512).

Problematiske er det også, at Taylor inden for rammerne af sin egen teori kun sporadisk har redegjort for *relationen* imellem et liberalt-distributivt og et hermeneutisk retfærdighedsbegreb, idet han tydeligvis tilslutter sig begge (Taylor 1989: 510-512). Af samme grund forbliver det uafklaret, hvorledes forholdet imellem liberale frihedsprincipper og hensynet til sociale goder konkret afbalanceres, skønt Taylors eksempler viser at, det kun er ’sekundære rettigheder’, der til tider må vige for hensynet til sociale goder (se Morten Sandberg 2007).

Disse svagheder er imidlertid skyggesiden af det, der er den store styrke i Taylors politiske filosofi, nemlig at han til stadighed evner at bringe nye og oversete perspektiver ind i den politiske filosofi og finde nye mellemveje imellem fastlåste positioner. Hvis North Western Universitys omtale af Taylor som ”en af vor tids mest indflydelsesrige politiske filosoffer” er korrekt, så er den det først og fremmest i kraft af de nye perspektiver og formidlinger, han har bragt til den politiske filosofi, og i mindre grad i kraft af hans systematiske bidrag.

## Noter

<sup>1</sup> Den herværende fremstilling er i øvrigt på mange punkter inspireret af Rosas fremragende systematiske rekonstruktion af Taylors politiske filosofi på baggrund af hans filosofiske antropologi (Rosa 1998). Også Morten Sandbergs og Arto Laitinens glimrende redegørelser for forskellige dimensioner i Taylors selvrealiseringsteori har været inspiration i arbejdet (Sandberg 2007; Laitinen 2003). Endelig takker jeg Birgitte Eskildsen for mange tiltrængte rettelser og kommentarer – og for hendes tålmodighed!

<sup>2</sup> Man kunne med Gallie og Connolly sige, at de er ”essentielt anfægtede begreber” (Connolly 1993; Gallie 1955).

<sup>3</sup> Det skal siges, at Taylor langt fra er klar på dette punkt. Således tilskrives hypergoderne flere steder karakteristika, som egentlig synes reserveret konstitutive goder, således f.eks. deres motiverende og flyttende kraft (Taylor 1989: 74) og deres ontologisk-epistemologiske karakter (Taylor 1989: 72). Samme gode kan også i Taylors model operere på forskellige niveauer, således autonomi. Min fremstilling skylder i øvrigt Hartmut Rosas redegørelse for de menneskelige goder meget, se Rosa 1998: 117-22, 158-63, 326ff.

<sup>4</sup> Taylor synes at anerkende, at konstitutive goder historisk skifter fra at være primært transcendent til at være immanente. Han synes også at ’ekstra-humane’ goder som andre levende væsener, den vilde natur, sandhed og skønhed har værdi i sig selv (Taylor 1989: 102). Hvis dette er rigtigt, burde vore konstitutive goder

være i stand til at inkorporere sådanne goder også.

<sup>5</sup> Hvilke konstitutive goder vi vælger, præger også på afgørende måde, hvorledes vi fortolker og udmønter hypergoder, og hvilke livsgoder vi primært forbinder dem med: Alt efter om vores antropocentriske konstitutive gode tager afsæt i mennesket som autonomt-kalkulerende eller som et inderligt-ekspressivt væsen, så vil vores udmøntning af hypergoder som 'frihed' eller 'ligeværdighed for alle' være meget forskellige. Tænk f.eks. også på en udlægning af hypergodet 'menneskelig frihed' ud fra en eksistentielistisk hhv. kantiansk menneskeforståelse.

<sup>6</sup> Dette skal naturligvis ikke gøre os blinde for andre farer, f.eks. en tendens til ekspertvælde eller paternalisme, men disse virker unægtelig noget fjernere pt.?

<sup>7</sup> Taylor ser dog også farerne i dannelsen af stærke politiske fællesskabsfølelser på forkert grundlag, se Taylor 2003b; 2004a.

<sup>8</sup> For en god fremstilling af det naturalistiske paradigme, se Rosa 1998: 339. Se også Abbey 2000: 152f.

<sup>9</sup> For en ny version af denne humane position, se Prinz (2003). Se også Habermas (2005) for en god oversigt over forskellige koblinger imellem værdi, interesser og politik.

<sup>10</sup> Hermed langt fra sagt, at der kun findes naturalistiske (endsige dårlige) argumenter for et omfattende skema af friheder og menneskerettigheder, samt social retfærdighed. Tværtom. Her gælder det imidlertid om at vise, hvorfor *andre* værdiaspekter end netop disse forvises fra den offentlige eller politiske sfære.

<sup>11</sup> Dette gør ikke retfærdighedsovervejelser irrelevante, men placerer dem i den rette politiske og motivationelle kontekst. Taylor siger polemisk imod bl.a. Rawls og Habermas' påstande om, at "det rette går forud for det gode", at "det gode er altid forud for det rette [...] derved, at det gode er det, der i sin artikulering giver mening til de regler, som definerer det rette." (Taylor 1989: 89).

<sup>12</sup> Denne retfærdighedskonception er næppe neutral imellem et naturalistisk og et ekspressivistisk paradigme, men derimod kun forståelig ud fra et ekspressivistisk perspektiv. Til gengæld udelukker den ikke distributive retfærdigheds-løsninger, hvor de indgående goder eller interesser findes ligeværdige (eller at andre mere overordnede grunde, som Rawls også angiver, sættes som ligeværdige) (Rawls 1993).

## Litteratur

- Abbey, Ruth (2000): *Charles Taylor*, Teddington: Acumen.
- Connolly, William (1993): *The Terms of Political Discourse*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gallie, W.B. (1955): "Essentially Contested Concepts" i *Proceedings of the Aristotelean Society* vol. 56.
- Grimen, Harald (1995): "Starke værderinger och holistisk liberalism" i Charles Taylor: *Identitet, frihet og gemenskap*, Göteborg: Daidalos.
- Habermas, Jürgen (2005): "Tre normative modeller for demokratiet" i Habermas: *Demokrati og retsstat*, KBH: Hans Reitzels Forlag, s.43-55.
- Holm, Andreas Beck (2005): *At tænke det politiske politisk. Marx og den filosofiske tradition*, upubl. ph.d.afhandling, Århus Universitet.
- Laitinen, Arto (2003): *Strong Evaluation Without Sources*, Jyväskylä: Jyväskylä Studies in Education.
- Joas, Hans (1997): *Die Entstehung der Werte*, FfM: Suhrkamp.
- MacIntyre, Alasdair (1994): "Critical Remarks on *The Sources of the Self* by Charles Taylor" i *Philosophy and Phen. Research* vol. LIV/1.
- Prinz, Jesse (2003): "Emotions Embodied" i R. Solomon (red.): *Thinking about Feeling*, NY: Oxford University Press.
- Raffnsøe-Møller, Morten (2002): "Modernitet, selv og værdi" i Taylor 2002.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*, NY: Columbia University Press.
- Rorty, Richard (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosa, Hartmut (1998): *Identität und kulturelle Praxis*, Campus Verlag: FfM/Berlin.
- Sagoff, Mark (1988): *The Economy of the Earth*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandberg, Morten (2007): *Charles Taylors og Axel Honneths teorier om personlig identitet og anerkendelse*, upubl. speciale, Århus Universitet.
- Semikolon* (2007): *Semikolon 7/14: Menneskeret*, Århus.
- Taylor, Charles (1979): *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1985a): *Philosophical Papers 1*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1985b): *Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University.
- Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1992): *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, NJ: Princeton University Press.
- Taylor, Charles (1994): "Reply to Commentators" i *Philosophy and Phen. Research* vol. LIV/1, s. 203-213.
- Taylor, Charles (1995): *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Taylor, Charles (1997): *Hegelpris 1997*, Stuttgart.

Taylor, Charles (2002): *Modernitetens Ubehag. Autenticitetens Etik*, Århus: Forlaget Philosophia.

Taylor, Charles (2003a): "Ethics and Ontology" i *Journal of Philosophy* vol. C/6, s. 305-320.

Taylor, Charles (2003b): "No Community, No Democracy part I" i *The Responsive Community* 13, F2003.

Taylor, Charles (2004a): *Modern Social Imaginaries*, Durham and London: Duke University Press.

Taylor, Charles (2004b): "No Democracy, No Community part II" i *The Responsive Community* 14, W2003/04.

Tully, James (red., 1994): *Philosophy in an Age of Pluralism*, Cambridge: Cambridge University Press.

#### Net-Referencer

<http://en.wikipedia.org/wiki/Politics>