

Kristian Rasmussen

## "Why be moral?"

- Debatten mellom Charles Taylor og Jürgen Habermas

Masteroppgave

Trondheim, mai 2009

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet  
Det historisk- filosofiske fakultet  
Filosofisk institutt

Hovedveileder: Ståle Rainer Strøm Finke





Kristian Rasmussen

«*Why be moral?*»

- Debatten mellom Jürgen Habermas og Charles Taylor

Mastergradsavhandling i filosofi

Filosofisk institutt

NTNU våren 2009



## **Forord**

Jeg vil med dette for det første rekke en stor takk til veilederen min, Ståle Rainer Strøm Finke, som gang på gang har stilt opp og gitt meg gode, inspirerende og utviklende råd og vink. Dernest vil jeg takke kjæresten og nordisten min, Ingri, for å i en hektisk hverdag ha tatt seg tid til å lese korrektur.

Sist, men ikke minst, vil jeg også takke min gode venn Fredrik for å gjennom mange lange studieår ha vært en interessant, morsom og utviklende samtalepartner.

Oslo, mai 2009

Kristian Rasmussen



# Innholdsfortegnelse

	Side
<u>Innledning</u>	<u>7</u>
<u>Kapittel 1: Jürgen Habermas og <i>the moral point of view</i></u>	<u>13</u>
<u>1.1 Rasjonell rekonstruksjon som grunnlag for en filosofisk etikk</u>	<u>13</u>
<u>1.2 Teorien om kommunikativ handling</u>	<u>15</u>
<u>1.3 Diskursetikken</u>	<u>25</u>
<u>1.4 Diskursetikkens forhold til «det gode»</u>	<u>29</u>
<u>Kapittel 2: Charles Taylor og «det gode»</u>	<u>33</u>
<u>2.1 Charles Taylors moralske fenomenologi</u>	<u>33</u>
<u>2.2 Ekspressivistiske språkfilosofier og verdensavdekking</u>	<u>43</u>
<u>Kapittel 3: <i>Why be moral?</i></u>	<u>50</u>
<u>3.1 Innledning til debatten mellom Taylor og Habermas</u>	<u>50</u>
<u>3.2 Mening og gyldighet</u>	<u>58</u>
<u>3.3 To typer konsensus</u>	<u>67</u>
<u>3.4 Konklusjon</u>	<u>77</u>
<u>Litteraturliste</u>	<u>79</u>





«*We hold these truths to be self-evident.* In those words, I hear the spirit of Douglass and Delany, as well as Jefferson and Lincoln; the struggles of Martin and Malcolm and unheralded marchers to bring these words to life. I hear the voices of Japanese families interned behind barbed wire; young Russian Jews cutting patterns in Lower East Side sweat-shops; dust-bowl farmers loading up their trucks with the remains of shattered lives. I hear the voices of the people in Altgeld Gardens, and the voices of those who stand outside this country's borders, the weary, hungry bands crossing the Rio Grande. I hear all of these voices clamoring for recognition, all of them asking the very same questions that have come to shape my life, the same questions that I sometimes, late at night, find myself asking the Old Man. What is our community, and how might that community be reconciled with our freedom? How far do our obligations reach?»

- Barack Hussein Obama II, *Dreams from my father*

## **Innledning**

Den kanadiske filosofen Charles Taylor har i løpet av de siste tiårene etablert seg som en av samtidens mest betydningsfulle filosofer. I hans magnum opus fra 1989, *Sources of the Self*, framsettes et filosofisk system som blant annet forsøker å rehabilitere «det partikulæres» plass i moralfilosofien, eller med andre ord; å vise hvordan det er både mulig og nødvendig å bygge en moralteori på våre *partikulære* erfaringer med verden og hverandre. Dette vil for mange høres ut som et fullstendig umulig og paradoksalt forsøk, for vi er vant til å tenke oss at en eventuell moralteori må gjelde *universelt* og adressere mennesker med vidt forskjellig bakgrunn, religion, livssyn og verdier. Er det ikke da nesten meningsløst å innrømme slike konkrete elementer en plass i en moralteori? Vil vi ikke dette gjøre moralteorien til en arena hvor den sterkeste får gjennomslag for sine partikulære ønsker, slik at det ikke kan finnes noen uavhengig instans å appellere til for å avgjøre handlinger og normers *legitimitet*, *rimelighet* eller *rettferdighet*? Må vi ikke heller lete etter universelle strukturer, altså i trekk som deles av *alle* de menneskene som vil berøres av de påbudene moralteorien retter seg mot? Nei, mener Taylor – vi behøver ikke å havne i en slik situasjon, men vi kan heller ikke utelukke disse konkrete elementene fra vår eventuelle moralteori. Moralsk innsikt, hevder han, lar seg aldri oppnå *a priori* – dvs. i abstraksjon fra det erfarende menneskes subjektivitet – og det er derfor dette som er en moralteoris adekvate utgangspunkt.

Taylors filosofi har brodd mot flere moralfilosofiske skoleretninger, men særlig mot den deontologiske tradisjonen som i kjølvannet av Immanuel Kant har utarbeidet et såkalt proseduralt begrep om normativ riktighet. Fokuset vårt vil imidlertid ligge på Taylors kritikk av en av denne tradisjonens fremste forkjempere, Jürgen Habermas, som på mange måter forsøker å forene Kants

moralteori med en fortolkning av Hegels *Sittlichkeit*-begrep – for så å kunne svare på de samme innvendingene mot den kantianske moraltradisjonen som Taylor er opptatt av, men *uten* å oppgi forsøket på å utforme et proseduralt og universelt kriterium for normativ riktighet. For å berede grunnen for en bedømmelse av hvor denne debatten står i dag vil vi derfor i kapittel 1 og 2 gjennomgå de delene av henholdsvis Habermas og Taylors filosofiske systemer som i så måte er relevante. Vi vil deretter, i kapittel 3, gå nærmere inn i debatten mellom disse to filosofene og se om det er mulig å finne en vei ut av den – eller i det minste få en bedre forståelse av den. Hva svaret er – hvorvidt vi kan forstå fenomenet moral proseduralt eller ikke – er ikke bare relevant i de snevrere filosofiske kretser, men berører vårt eget kulturelle selvilde til minste detalj. Er de moralintuisjonene vi retter oss mot når vi er imot tortur, drap, krenkelse, urettferdig fordeling osv., et tegn på at det foregår en krenkelse av universelle og atemporale strukturer, som *per se* regulerer menneskenes samkvem, eller er de et tegn på at vi forbryter oss mot et gode som først og fremst henviser til våre moralske responser, her og nå? Før dette spørsmålet besvares nærmere, er det imidlertid nødvendig med en grunnleggende oversikt over hvilket filosofisk problem vi her har med å gjøre.

Mennesket, hevder Taylor, skiller seg fra dyrene ved at vi lever våre liv i og ut fra en vev av kvalitative kontraster, dvs. at vi vurderer våre liv ut fra standarder som eksempelvis mer eller mindre fullverdige, moralske, mandige, osv. Det essensielle her er at disse uttrykker *kvalitative* forskjeller og at mennesket derfor ikke kan karakteriseres som fullt ut et nytelsessøkende vesen, men befinner seg i en verden hvor ting *betyr* noe. Ting er viktige for oss, og et menneskes liv og handling er derfor konstituert og muliggjort av de kvalitative kontrastene, artikulert gjennom «sterke vurderinger», som dermed utgjør en fast grunn vi kan handle og orientere oss ut fra, og som også dermed kan gi oss en identitet. Dette gir imidlertid rammer for en som ønsker å finne det Taylor kaller den beste tilgjengelige redegjørelse for våre menneskelige fenomener. For hvis vi tar dette på alvor, hevder Taylor, kan vi ikke forsøke å forstå et menneske uten å inkludere i vårt vokabular de begrepene det selv lever og fortolker sitt liv ut fra, og som det ikke kan gi mening til sitt eget liv foruten. Skal vi forstå hvordan og hvorfor vi handler og tenker som vi gjør, må vi med andre ord *inn* i den verdihorisonen vi forstår verden og oss selv i lys av. Og det er dette som gjør at vi ikke kan ekskludere de kvalitative kontrastene fra en moralteori – for det finnes ingen betraktninger om verdi og betydning som ikke er formulert innenfor slike horisoner. Likevel er det, hevder Taylor, nettopp dette mange moderne moralfilosofer antar når de abstraherer fra vår meningsverden, og de ender derfor opp med en forvrent forståelse av hva moral er. De kaster barnet – den menneskelige subjektiviteten – ut med badevannet. Taylors filosofi er dels et filosofisk

svar på denne ifølge han uheldige tendensen og dels en artikulasjon av det han mener er de epistemologiske og ontologiske faktorene som han mener kan *forklare* hvorfor vi har endt opp med en slik forståelse av moral. Disse delene komplementerer hverandre og utgjør samlet et viktig kritisk perspektiv på den vestlige verdens moralforståelse. Taylor vier derfor store deler av *Sources of the Self* til et forsøk på å artikulere deler av den narrative bakgrunnen som ligger til grunn for vår moralske selvforståelse i et mer omfattende forsøk på å bedre forstå hvem vi, moralske og handlende vesener i modernismens tidsalder, egentlig er. Vi skal imidlertid ikke berøre den narrative delen av Taylors hovedverk i nevneverdig grad og heller fokusere på hans filosofiske kritikk av den prosedurale moral- og normativitetsforståelse.

Begrepet *prosedural moralteori* brukes av Taylor for å klassifisere teorier som lokaliserer et moralsk «kriterium» i en prosedyre som nødvendigvis gjelder (derav navnet) og betegner i hans filosofi, selv om vi altså vil fokusere kritikken av Jürgen Habermas' diskursetikk, egentlig alle rent utilitaristiske og deontologiske moralteorier (SS 85). Disse setter Taylor opp mot såkalt *substansielle* moralteorier, som åpent bygger etikk på noe *partikulært* som verdsettes, og er den kategorien han også plasserer sitt eget system i. De prosedurale teoriene skiller seg også fra de substansielle idet de fokuserer på obligatorisk handling, mens de sistnevnte fokuserer på hva det er godt å *være*. Habermas sier seg på sin side enig i klassifiseringen av diskursetikken som prosedural moralteori; det er faktisk et viktig poeng for han at diskursetikken nettopp *ikke* lokaliserer det moralske i kontingente betraktninger av hva det er godt å være. Bare slik kan en eventuell etikks iboende krav om å gjelde universelt potensielt sett rettferdiggjøres. Som vi skal se nærmere i kapittel 1, hevder Habermas at de som begir seg ut på kommunikativ bruk av språket, noe vi alle i praksis må gjøre, implisitt *også* må hevde å kunne begrunne sine ytringers sannhet, normative riktighet og oppriktighet hvis det skulle bli aktuelt. Med sine to prinsipper (U) og (D) bygger diskursetikken særlig på den såkalte talehandlingsteorien, som er en sentral del av Habermas' hovedverk *Theorie des Kommunikativen Handelns* fra 1981. I pluralistiske og postkonvensjonelle samfunn kan, hevder han, filosofien verken tillate seg å forfekte partikulære etiske oppfatninger om det gode liv eller utlede kategoriske imperativer fra obskure metafysiske strukturer, men må ta utgangspunkt i det vi alle *selv* må bringe med oss inn i veven av kommunikative prosesser hvis vi ønsker å ta del i det sosiale fellesskapet. Ved å fokusere på de normative forutsetningene som talende aktører *selv* innfører i de moraldiskursene de er nødt til å delta i såfremt de vil regulere sitt samkvem utelukkende med argumentets makt, håper Habermas å danne et grunnlag for en prosedural moralteori som kan gi praktiske anvisninger uten *selv* å være fundert på partikulære oppfatninger av det gode liv eller være sårbar overfor de kjente innvendingene mot den

deontologiske moraltradisjonen. Diskursetikken avviser altså muligheten for å bygge selve moralteorien på de kontingente elementene – de verdiene, aspirasjonene og religionene – som menneskene faktisk verdsetter og lever livene sine innenfor. Som moralteori er kan den derfor også hevde å være nøytral; den er angivelig bare en rekonstruksjon av de implisitte, men nødvendige, forutsetningene for kommunikativ språkbruk, og bare slik kan normers gyldighet og spørsmål om det gode livs anerkjennelsesverdighet forstås.

Taylor sier seg for så vidt enig i at det kan virke plausibelt å utforme en moralteori ut fra en slik uavhengig prosedyre, og han avviser ikke enhver tilnærming til prosedural rasjonalitet. Men en moralteori som i *siste instans* bygger på en prosedyre vil måtte være inkohærent, hevder han. For hvis vi av prinsipp, slik Habermas gjør, utelukker betraktninger om *hvorfor* vi bør gjøre det moralteorien foreskriver, eller, sagt på en annen måte, hva som er så verdifullt med det som foreskrives, er vi ifølge Taylor på tynn is. De prosedurale teoriene ender gjerne opp med å vise til at en umoralsk handling eller norm medfører inkonsistens, irrasjonalitet eller, i Habermas' tilfelle, at vi vikler oss inn i såkalte «performative selvmodsigelser». Men hvorfor er dette så ille? «Why should I not attempt to reach my desired goal at the cost of being slightly inconsistent?» (CA 31) Selv det å unngå slike selvmodsigelser må, hevder Taylor, begrunnes eller på ett eller annet vis knyttes opp til den aktuelle aktørens meningsfulle verden: ville det ikke være meningsløst å forsøke å unngå selvmodsigelser hvis dette ikke ble forstått opp mot en bakgrunn der det eksplisitt eller implisitt ligger et *ideal* om konsistens til grunn? Den eneste løsningen for de prosedurale teoriene er derfor ifølge Taylor å innføre et moment av verdi. Men de prosedurale teoriene er fullt og helt avhengige av dypest sett å ha vannrette skott mellom det som er godt for meg (eller oss) og det som er normativt riktig eller galt å gjøre, siden det er nettopp dette som, ifølge disse teoriens selvforståelse, gjør dem berettiget til å produsere universelt bindende imperativer. En erkjennelse av at en prosedural teori må knyttes til konkrete verdier for i det hele tatt å kunne være meningsfull vil derfor måtte medføre radikale endringer i deres teoretiske byggverk. Taylor hevder at de prosedurale teoriene på denne måten er fanget av sine egne rasjonalitetskrav, som tvinger dem til å fornekte sine egne verdihorisonter – men som de samtidig må ha i bakgrunnen for at teoriene skal kunne være meningsfulle. Grunnen til at de prosedurale teoriene *likevel* virker svært overbevisende på oss ligger, hevder han, i det faktum at de uttrykker verdier som er så overbevisende for oss i den vestlige verden at vi ikke lenger legger merke til deres kontingens. Det å prioritere konsistens og systematikk i moralsk resonnering; det å forstå rettferdighet som upartiskhet; det logiske i å heve fornuftens krav over ære, tilbøyeligheter og tradisjoner; og det å forstå moral som først og fremst et spørsmål om hva som er tillatt å gjøre mot andre er kanskje sterke verdier vi tar for gitt, men er ikke

med dette nødvendigvis filosofisk akseptabelt.

I den deontologiske tradisjonen blir, og det er kanskje ikke så overraskende, argumentet om at en moralteori må svare på *hvorfor* vi bør handle moralsk betraktet som svakt. Med sin diskursetikk står Habermas<sup>1</sup> her i skarp kontrast til Taylor og avviser at vår motivasjon til å handle moralsk kan være relevant for en moralteori. I det moderne skilles den objektive, subjektive og sosiale verden fra hverandre og gjør at moral nå forstås spesifikt som et spørsmål om legitim handlingskoordinering. Under moderne betingelser tvinger dessuten mangfoldet av religiøse og metafysiske verdensbilder fram en erkjennelse av at muligheten for å forene menneskene under et felles ethos for alltid er tapt. Moralteorien må derfor besinne seg på den mer marginale rollen det er å klargjøre betingelsene for legitim handlingskoordinering. Habermas hevder ikke at moralsk motivasjon er uviktig – men det er *per se* ikke et moralfilosofisk problem. Enhver moderne moralteori ville automatisk bli *overbelastet* om den skulle begi seg nærmere inn i de konkrete spørsmål om hvilke verdier og normer som bør anerkjennes av et gitt samfunn. Hvorvidt vi er motivert for å gjøre det vi vet er normativt riktig er derfor riktig forstått et spørsmål om sosialiserings- og integreringsprosesser; det dreier seg om i hvor stor grad de aktuelle individene er i stand til å tilsidesette egne interesser for å gjøre det vi allerede vet, eller burde visst, er det normativt riktige. Diskursetikken fokuserer derfor ensidig på å klargjøre *betingelsene* for utarbeidelse av legitime normer. Hvilke normer som faktisk skal gjelde må imidlertid utarbeides av de aktuelle aktørene selv, med utgangspunkt i de verdihorisontene de selv lever i og ut fra.

Det er derfor inntil videre uklart i hvilken grad Taylors innvendinger rammer Habermas' system. Men like sikkert som at begge ikke kan ha rett, like sikkert er det at vi må finne nye argumenter eller fortolke de vi nå har presentert på en bedre måte om dette skal være mulig. Og vi må finne en måte å se hvordan deres argumenter kan knyttes opp til hverandres filosofier. Det er dette vi skal forsøke i kapittel 3, hvor vi vil foreslå at Taylors påstand om at en moralteori må redegjøre for hvorfor den uttrykker noe verdi- eller meningsfullt må fortolkes som en påstand om at Habermas' gyldighetsfordringer kun kan *forstås* som fordringer innenfor en på forhånd avdekket verden. En viktig del av denne fortolkningen vil da være å vise at Habermas *glemmer* en helt nødvendig dimensjon ved språket, den verdensavdekkende, som ifølge Taylor både er irreduksibel til og i noen henseender mer opprinnelig enn den pragmatiske og problemløsende – som Habermas fokuserer på. Hvorvidt dette stemmer er imidlertid et annet og mer teknisk spørsmål, det er et spørsmål om

---

1 Merk at vi utelukkende fokuserer på Habermas' moralteoretiske bidrag, og dermed ikke tar stilling til hans rettsfilosofiske hovedverk, *Faktizität und Geltung*.

hvordan vi skal forstå språket og de forståelseshorisontene vi der påtreffer og lever ut fra. Det er derfor i seg selv interessant om vi greier å vise at det problemet som vi har brukt det meste av denne innledningen på å forklare, og som vi har funnet ut at vi ikke kan komme videre i fordi de argumentene som er presentert ser ut til å være like sterke eller svake – avhengig av perspektiv, kan forstås som et *avledet* problem i forhold til et logisk mer opprinnelig problem om hvordan vi skal forstå språket.

## Kapittel 1: Jürgen Habermas og *the moral point of view*

### 1.1 Rasjonell rekonstruksjon som grunnlag for en filosofisk etikk

«Universalpragmatikken har til oppgave at identificere og etterkonstruere universelle betingelser for mulig forståelse.» Slik begynner Jürgen Habermas' essay «Was heisst formalpragmatik?» (TSS 127<sup>2</sup>) fra 1976, en av hans tidlige formuleringer av det vi kan kalle hans rekonstruktive prosjekt. Denne perioden i hans forfatterskap ble innledet tidlig på 1970-tallet med *The Christian Gauss Lectures*<sup>3</sup>, men så først sin fullendte formulering med hovedverket *Theorie des Kommunikativen Handelns* (TCA<sup>4</sup>) i 1981. Senere har det rekonstruktive prosjektet blitt utfyllt av blant annet en filosofisk etikk, *Moralbewusstsein und Kommunikativen Handelns* (MCCA<sup>5</sup>) fra 1983, og en rettsfilosofi, *Faktizität und Geltung* fra 1992. Vi fokuserer i denne oppgaven på grunntrekkene i Habermas' moralteori, siden det er disse Taylor retter sin kritikk mot, og kommer derfor ikke inn på hans rettsfilosofi. Vi må imidlertid trekke på noen av Habermas' arbeider som er kommet til i etterkant av TCA og MCCA for å utfylle disse og svare på de innvendingene som er ført mot dette filosofiske systemet. Vi refererer derfor også til *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (PDM<sup>6</sup>) fra 1985, *Erläuterungen zur Diskursethik* (JA<sup>7</sup>) fra 1991 og *Nachmetaphysisches Denken* fra 1988 (PT<sup>8</sup>).

Menneskene, tenker Habermas seg, er som aktører dypt nedsenket i og forbundet med hverandre gjennom en vev av kommunikasjonsprosesser, som på sin side hviler på et stille samtykke om en orientering mot forståelse, eller konsensus. Universalpragmatikken, som også kalles formalpragmatikken<sup>9</sup>, benevner den spesifikke språkfilosofien som store deler av hans rekonstruktive prosjekt bygges på og tar som utgangspunkt at vi med språket ikke bare utsier noe men også *gjør* noe. Mer spesifikt hevder Habermas at vi nødvendigvis må «gjøre» visse forutsetninger, blant annet om å være orientert mot innbyrdes forståelse, idet vi begir oss ut på språklig kommunikasjon med andre. Det er disse forutsetningene han tar mål av seg å rekonstruere; derav også betegnelsen på prosjektet. Våre kommunikasjonsprosesser viser seg derfor å forutsette

---

2 Vi refererer til den danske oversettelsen, *Hvad er universalpragmatik?* i *Teorier om samfund og sprog* (TSS)

3 «[M]y research program has remained the *same* since about 1970, since the reflections on formal pragmatics and the discourse theory of truth first presented in the Christian Gauss Lectures. (JA 149)

4 Vi refererer til den engelske oversettelsen, *The Theory of Communicative Action* (TCA), eller til (TCA1) og (TCA2) når vi refererer til henholdsvis dens volum 1 og 2

5 Vi refererer til den engelske oversettelsen, *Moral Consciousness and Communicative Action* (MCCA)

6 Vi refererer til den engelske oversettelsen, *The Philosophical Discourse of Modernity* (PDM)

7 Vi refererer til den engelske oversettelsen, *Justification and Application* (JA)

8 Vi refererer til den engelske oversettelsen *Postmetaphysical Thinking* (PT)

9 Universalpragmatikk og formalpragmatikk anvendes tilsynelatende synonymt hos Habermas, men vi følger Maeve Cooke og anvender det mindre ladde uttrykket formalpragmatikk (LR 168 pkt. 14)

en normativ kompetanse som vi, dvs. alle mennesker som har gjennomgått en normal kognitiv utvikling, kan sies å beherske på et praktisk *know how*-nivå. Habermas tar sikte på å gjøre denne kunnskapen eksplisitt.

Den implicitte regelbevidsthed er *know how*. Fortolkeren, som ikke kun deler den kompetente talers implicitte viden, men derimod også vil forstå den, må overføre *know how* til en eksplisitt viden, altså til *know that på andet trin*. Det er nemlig betydningseksplikasjonen, som er oppgaven for *den rekonstruktive forståelse*. Og det vil nærmere bestemt sige den rationale etterkonstruksjon af de frembringelsesstrukturer, som ligger til grund for dannelsen af symbolske uttryk.» (TSS 136)

Med dette som basis forsøker han så å utarbeide et fruktbart filosofisk og sosiologisk grunnlag for både en kritisk samfunnsteori og en filosofisk etikk. Vi fokuserer i denne oppgaven på det sistnevnte aspektet ved Habermas' teorikompleks og tekstutvalget vil også være deretter.

Rasjonell rekonstruksjon kan sies å være den underliggende metodiske logikken til de såkalte «rekonstruktive vitenskapene», som er Habermas' foreslåtte forskningsprogram og som systematisk skal utarbeide falsifiserbare rekonstruksjoner om de nødvendige forutsetningene for menneskelig tale. Dette, som Habermas kaller talens universelle gyldighetsbasis, framkommer angivelig som en nødvendig kognitiv kompetanse, siterer han fra K. O. Apel, om vi fokuserer på det vi «nødvendigvis alltid har måttet forudsætte hos os selv og andre som normative mulighedsbetingelser for forståelse og i den betydning nødvendigvis alltid har måttet acceptere.» (TSS 127) Inspirasjonen kommer delvis fra Chomsky, Piaget og Kohlbergs empirisk-analytiske rekonstruksjoner av forutsetningene for språk og kognitiv utvikling, men Habermas' teori skiller seg fra disse i sitt forsk på å rekonstruere talens *universelle* gyldighetsbasis. Tanken er at språklig kommunikasjon kun er mulig under visse antagelser og at disse har et normativt innhold.

Taleren må velge et *forståeligt* uttrykk, for at taler og hører kan *forstå hinanden*. Taleren må have til hensikt at meddele et *sandt* propositionelt innhold, således at høreren kan *dele* talerens *viten*. Taleren må ytre sine intentioner *vederhæftigt*, således at høreren kan *tro* på talerens ytringer (have tillid til ham). Taleren må endelig velge en ytring, som er *rigtig* ut fra bestående normer og verdier, så høreren kan acceptere ytringen, og således at både hører og taler i ytringen kan komme til forståelse med hinanden i forhold til en felles anerkendt normativ baggrund. (TSS 128)

Vi skal i neste delkapittel se nærmere på detaljene i denne normative kompetansen som Habermas forsøker å rekonstruere, og skal nå til slutt nøye oss med noen avsluttende bemerkninger angående de rekonstruktive vitenskapenes forhold til filosofien og de øvrige empiriske vitenskapene. I motsetning til tidligere filosofer, eksempelvis Kant, sine forsøk på å rekonstruere transcendentale betingelser for mulig erkjennelse, forsøker nemlig de rekonstruktive vitenskapene, som vi har sett, bare å rekonstruere de *forutsetningene* som vi selv må gjøre om vi ønsker å forstå oss selv som



argumenterende subjekter. Den kunnskapen som rekonstrueres kan derfor i høyden betraktes som «kvasi-transcendentale» betingelser for kommunikasjon og må også forstås som fallibilistisk, dvs. som hypoteser som i lys av ny innsikt kan måtte forkastes eller endres. På denne måten kan imidlertid filosofiens gamle selvbilde som fornuftens vokter (MCCA 3) likevel reddes fra sin identitetskrise. «[I]t makes sense to suggest that philosophy, instead of just dropping the usher role and being left with nothing, ought to exchange it for the part of stand-in (*Platzhalter*). Whose seat would philosophy be keeping; what would it be standing in for? Empirical theories with strong universalistic claims.» (MCCA 15). Dette åpner også for et langt større samarbeid mellom filosofien og de andre fagfeltene, for det må være en forutsetning for en rekonstruktiv vitenskap at den ikke blir motsagt av de øvrige empiriske vitenskapene – dermed kan også de fallibilistiske rekonstruksjonene av talens universelle gyldighetsbasis testes *indirekte*. «The empirical theory presupposes the validity of the normative theory it uses. Yet the validity of the normative theory is cast into doubt if the philosophical reconstructions prove to be unusable in the context of application within the empirical theory.» (MCCA 39)

Vi kan imidlertid ikke gå nærmere inn i detaljene i Habermas' rekonstruktive prosjekt som sådan, og skal nå bevege oss over til hans kanskje viktigste hovedverk, teorien om den kommunikative handling. Her ser vi i praksis hvordan han rekonstruerer pragmatiske betingelser for mulig forståelse og avleder normative konsekvenser av disse. Senere skal vi se at han mener å også kunne utvikle en filosofisk etikk med utgangspunkt i disse betingelsene, en etikk med potensial til å oppheve de essensielle problemene i Kants moralfilosofi.

## **1.2 Teorien om kommunikativ handling**

På tross av at vi kan finne spirene til Habermas' rekonstruktive prosjekt allerede på 1970-tallet, så er det altså først med hans *Theorie des Kommunikativen Handelns* (TCA) fra 1981 at Habermas utarbeider dette til et helhetlig filosofisk rammeverk og som, på tross av enkelte senere revisjoner, regnes for å være den mest fullendte formulering av dette prosjektet. TCA er svært omfangsrik og kan sies å bestå av tre gjensidig understøttende del-teorier: en modernitetsteori i tradisjonen etter Weber, en formalpragmatisk talehandlingsteori i tradisjonen etter Austin og Searle, og en empirisk-analytisk identitets- og samfunnsteori. Siden vårt fokus er hvordan Habermas senere utvikler en prosedural moralteori ut fra det talehandlingsteoretiske bidraget i TCA, vil vi i det følgende holde fokus på denne delen og bare sporadisk nevne de to andre hoveddelene.

Habermas' talehandlingsteori stiller seg i den formalpragmatiske tradisjonen etter J. L. Austin og

John Searle ved å hevde at språket ikke først og fremst er beskrivelse, men handling, og at språkets minste meningsbærende enhet ikke er setningen, men ytringen. Med en ytring kan vi utføre det Habermas kaller en talehandling<sup>1011</sup>, for eksempel å inngå et løfte eller gjøre en erklæring. Når vi anvender talehandlinger for å kommunisere et meningsinnhold garanterer vi imidlertid implisitt, hevder han, for at det som sies kan belegges med gode grunner. Rent teknisk utsteder en taler gyldighetsfordringer som en lytter kan innta en prinsipiell Ja/Nei-posisjon til og eventuelt kreve innløsning av gyldighetsfordringene, dvs. at kreve at taler grunngir sine påstander. Lytteren må imidlertid selv kunne belegge hvorfor talehandlingstilbudet ble avvist eller være beredt til å akseptere det taleren hevdet. Denne nødvendigheten er av konseptuell natur.

For A does not make an assertion unless he makes a truth claim for the asserted proposition *p* and therewith indicates his conviction that his statement can, if necessary, be defended. And B does not perform a goal-directed action, that is, he does not want to accomplish an end by it unless he regards the action planned as promising and therewith indicates his conviction that, in the given circumstances, his choice of means can if necessary be explained. (TCA1 9)

Vi kan i prinsippet kreve begrunnelse for tre forskjellige aspekter ved enhver talehandling: dens sannhetsinnhold, dens normative riktighet eller talerens oppriktighet i forbindelse med det sagte. Disse svarer til tre distinkte men like opprinnelige gyldighetsfærer, eller «verdener»: den objektive, den sosiale og den subjektive verden. Likevel peker hver talehandling først og fremst mot ett av disse aspektene – eksempelvis vil naturvitenskapelige påstander først og fremst fokusere på talehandlingenes sannhetsfordringer – og dette er grunnen til at vi kan skille mellom tre hovedkategorier talehandlinger: konstative, regulative og ekspressive talehandlinger. (TCA1 325) Denne strukturen ligger nedfelt i selve talehandlingenes syntaks, og det er evnen til å analytisk skille disse tre aspektene fra hverandre og tematisere dem i henhold til sine respektive gyldighetsfærer som ifølge Habermas blir perfektionert i det moderne, og som gjør spesialiserte diskurser mulige – det vil si, systematiske og kollektive utforskninger av omstridte talehandlinger innenfor bestemte sfærer.

Det kanskje mest sentrale elementet i Habermas' teori om kommunikativ handling er, som vi såvidt var inne på i forrige delkapittel, påstanden om at språklig kommunikasjon grunnleggende sett er

10 Habermas analyserer eksplisitte og velformulerte talehandlinger i «standardform», men argumenterer ut fra Searles såkalte *principle of expressibility* for at dette ikke er problematisk. «I vores sammenheng kunne vi dog afsvække dette postulat til, at der i et givet sprog for enhver interpersonel relation, som en taler eksplicit vil optage med et andet medlem i dette sprogfællesskab, enten står et adækvat performativt udtryk til rådighed, eller at dette til nød kan etableres ved en specificering af de til rådighed stående udtryk eller ved at der indføres et nyt udtryk. ... hvis ekspressivitetspostulatet gælder, kan analysen begrænse sig til standardformens institutionelt ubundne eksplicite talehandlinger.» (TSS 158)

11 Habermas' teori retter seg først og fremst mot tale-handling, ikke handling. Handling er av natur ikke-symbolske og kan derfor ikke sies å utstede gyldighetsfordringer, men er *indirekte* koblet til språklige utsagn ved at handlinger ofte avkreves begrunnelser.

orientert mot og hviler på et forutsatt mål om forståelse, og at all annen språkbruk er parasittisk på dette. Hans argument for at det nødvendigvis må være slik tar utgangspunkt i Austins skille mellom lokusjonære og illokusjonære akter, som analytisk betegner en talehandlings to grunnleggende elementer; dens meningsinnhold (saksforholdet) og dens modus (påstand, løfte, befaling osv.). Illokusjonær suksess betegner i dette skjemaet lytterens aksept av en talehandlings gyldighetsfordringer og er en nødvendig betingelse for at taleren skal kunne oppnå det som er selve hensikten med den ytre talehandlingen – hvis han da ikke understøtter sine oppfordringer med maktmidler. Siden det er betydningen av det som sies og ikke talerens intensjon som er konstitutiv for illokusjonær suksess, kan vi operere med skjulte intensjoner for å oppnå mål, som vi ikke ville kunne oppnå hvis vi presenterte dem åpent. Språkets illokusjonære virkemidler vil da anvendes i strategiske handlingssammenhenger, og de konsekvensene som følger av slike handlinger kaller Austin og Habermas «perlokusjonære effekter».

What Austin calls *perlocutionary effects* arise from the fact that illocutionary acts are embedded in contexts of interaction. Speech acts, like actions in general, can produce side effects that the actor did not foresee; these are perlocutionary effects in a trivial sense, which I shall not consider any further. Less trivial are the perlocutionary effects which result from the fact that illocutionary acts sometimes take on roles in contexts of strategic interaction. These effects ensue whenever a speaker acts with an orientation to success and thereby instrumentalizes speech acts for purposes that are only contingently related to the meaning of what is said. (TCA 1 289)

Habermas anvender begrepet om perlokusjonære handlinger<sup>12</sup> for å danne et skille mellom to distinkte handlingsorienteringer i menneskelig samkvem: kommunikativ og strategisk handling. Med dette forsøker han først og fremst å vise, i opposisjon til teorier som forsøker å redusere språklig interaksjon til makt- eller rasjonalitetsspill, at all handling som benytter symbolske verktøy må være parasittisk på kommunikativ, dvs. forståelsesorientert, handling. Strategisk handling er for å kunne lykkes, hevder Habermas, avhengig av at minst én kommunikasjonsdeltaker både handler kommunikativt og samtidig antar at alle andre gjør det. Selve den språklige samhandlingens eksistens må derfor sies å hvile på diskursdeltakernes antagelse av at alle er orientert mot innbyrdes forståelse, eller konsensus. Hvis denne antagelsen faller, hvis en eksempelvis begynner å tvile på en samtalepartners oppriktighet, kan illokusjonær suksess bli umulig: det den andre sier kan måtte betraktes som symptomer på en bakenforliggende agenda. Det er derfor kun ved å la de andre aktørene forbli i troen på at en handler kommunikativt, at den strategisk handlende kan oppnå sine illokusjonære mål: han signaliserer med selve sin anvendelse av språkets illokusjonære virkemidler

---

12 Perlokusjonære *handlinger* er talehandlinger som på den ovenfornevnte måten er ment å framkalle perlokusjonære effekter hos en lytter, og er således en underkategori av teleologiske – og ikke kommunikative – handlinger. «Perlocutionary acts constitute a subclass of teleological actions which must be carried out by means of speech acts, under the condition that the actor does not declare or admit to his aims as such.» (TCA1 292)

at han har til hensikt å utelukkende handle kommunikativt, dvs. forståelsesorientert, men må *bryte* med disse forutsetningene om han ønsker å oppnå sine egentlige hensikter. Vi skal ikke gå nærmere inn i detaljene vedrørende strategisk handling, men nøye oss med å konstatere at Habermas med dette forsøker å etablere kommunikativ handling som den fundamentale handlingsorienteringen for alle aktører som ønsker å benytte seg av språkets symbolske strukturer. Aktører som inngår i kommunikativ handling er primært orientert mot intersubjektiv forståelse og søker aktivt konsensus i henhold til talehandlingens utstedte gyldighetskrav. De retter sin tale og handling deretter og er beredt til å forsvare disse med argumenter i tilfelle konfrontasjon.

I count as communicative action those linguistically mediated interactions in which all participants pursue illocutionary aims, and *only* illocutionary aims, with their mediating acts of communication. On the other hand, I regard as linguistically mediated strategic action those interactions in which at least one of the participants wants with his speech acts to produce perlocutionary effects on his opposite number. (TCA1 295)

Bak Habermas' påstand om at kommunikativ handling betegner den opprinnelige formen for språklig kommunikasjon, som alle andre kommunikasjonsformer er parasittiske på, ligger en generell idé om at subjektets relasjon til andre subjekter er mer grunnleggende enn dets relasjon til andre objekter. Mer spesifikt ligger det ifølge Habermas nedfelt en grunnleggende intersubjektivitet i det faktum at enhver talehandling, på grunn av de utstedte gyldighetsfordringene, behøver et annet subjekts Ja/Nei-posisjon for å kunne sies å være meningsfull. Dette gjør at vi må forstå menneskets verden som grunnleggende sett formidlet gjennom språket. Kommunikasjonsdeltakere må nemlig, hevder han, for å i det hele tatt kunne forstå sine egne gyldighetsfordringer *som* fordringer, anerkjenne at andre deltakere kan ha grunner for å bestride våre ytringers gyldighet. Dermed må vi både forstå vår talehandling som relativisert i forhold til lytterens aksept eller tilbakevisning av gyldighetsfordringene, og vi anerkjenner derfor i prinsippet også lytterens tilregnelighet i det øyeblikket vi mener å ytre en meningsfull talehandling.

Reaching understanding functions as a mechanism for coordinating actions only through the participants in interaction coming to an agreement concerning the claimed *validity* of their utterances, that is, through intersubjectively recognizing the *validity claims* they reciprocally raise. A speaker puts forward a criticizable claim in relating with his utterance to at least one «world»; he thereby uses the fact that this relation between actor and world is in principle open to objective appraisal in order to call upon his opposite number to take a rationally motivated position. The concept of communicative action presupposes language as the medium for a kind of reaching understanding, in the course of which participants, through relating to a world, reciprocally raise validity claims that can be accepted or contested. (TCA1 99)

Denne strukturen gjør at enhver språklig formidlet prosess må forstås som et kooperativt foretakende. Men for at vi skal kunne forstå oss som deltakende i en kooperativ prosess må visse betingelser være oppfylt, og det er i disse Habermas finner det normative anknytningspunktet han

behøver for å kunne utvikle en kritisk teori og senere en filosofisk etikk. Mer spesifikt tenker Habermas seg at alle talere som begir seg ut på kommunikativ bruk av språket må reise visse forutsetninger for at den språklige kommunikasjonen skal kunne være meningsfull. Disse forutsetningene, som da kan forstås som minimumsstandarder for meningsfull språklig argumentasjon, kaller Habermas *sterke idealiseringer*<sup>13</sup> og er ment å angi nødvendige betingelser for argumentasjon i den forstand at det ville være meningsløst å fortsette diskusjonen hvis vi ikke kunne anta at disse var tilstrekkelig oppfylt i praksis. Hvis vi ikke i tilfredsstillende grad kan forutsette at alle i prinsippet har lik rett til å innføre nye argumenter i en debatt, at alle mener det samme med de anvendte begrepene, at ingen makt unntatt det beste argumentet gjøres gjeldende, eller at ingen kommunikasjonsdeltakere opererer med skjulte og underliggende hensikter for å oppnå strategiske mål, kan videre diskusjon framstå som meningløs og diskursdeltakerne kan se seg nødt til å skifte til strategiske handlingsformer eller rett og slett avbryte samhandlingen. En annen mulighet er imidlertid at vi beveger oss over til det Habermas kaller *diskurs*. En diskurs kan sies å være en mekanisme for et kollektiv av fortolkende subjekter som ønsker å gjøre systematiske, men avgrensede, undersøkelser av talehandlingers sannhet, normative riktighet eller oppriktighet/autentisitet. I diskurser kan de sterke idealiseringene *tilnærmingsvis* oppfylles ved at argumentasjonssituasjonen utvides i tid og rom. Habermas forsøker i TCA å vise hvordan det i moderne samfunn vokser fram flere spesialiserte og institusjonaliserte diskurser hvor et ideelt innstilt kooperativ systematisk undersøker omstridte men avgrensede problemsfærer: naturvitenskap, rett og moral er eksempler på slike sfærer. Alle disse, hevder han i TCA, kan imidlertid betraktes som avarter av enten teoretiske eller praktiske diskurser avhengig av om det er konstative eller regulative talehandlinger som primært blir tematisert. Kollektiv tematisering av de ekspressive talehandlingene får imidlertid bare status som estetisk og terapeutisk «kritikk», da ekspressive talehandlinger ikke kan bestrides direkte med argumenter men kun ut fra hvorvidt de samsvarer med opphavspersonens konsistente handlinger. (TCA1 41) Habermas endrer senere sitt begrepsapparat og omtaler i de senere skrifter henholdsvis den pragmatiske, moralske og etisk-ekspressive *anvendelsen* av den praktiske fornuft, som hver korresponderer med konstative, regulative og ekspressive talehandlinger og konstituerer henholdsvis pragmatiske, moralske og etisk-ekspressive diskurser (JA 1). Uansett hvilket begrepsapparat vi velger å forholde oss til, er det sentrale for våre formål hvordan Habermas i TCA mener vi må forutsette følgende sterke idealisering i de diskursene som tematiserer konstative og regulative talehandlinger.

I shall speak of «discourse» only when the meaning of the problematic validity claim conceptually forces participants to suppose that a rationally motivated agreement could in principle be achieved, whereby the

13 Tidligere benyttet Habermas også begrepet om «den ideelle talesituasjonen». I sine senere skrifter distanserer han seg imidlertid fra denne termen, og vi velger derfor å ikke benytte den her. (LR 31). Se også (JA 163).

phrase «in principle» expresses the idealizing proviso: if only the argumentation could be conducted openly enough and continued long enough. (TCA1 42)

Selv om han da senere ikke følger denne ordbruken konsekvent, fastholder han at de diskursene som er relatert til konstative og regulative talehandlinger skiller seg på radikalt vis fra de som er relatert til ekspressive talehandlinger, med å måtte forutsette at enighet kan oppnås hvis argumentasjonen føres åpent og lenge nok. Cooke påpeker hvordan denne idealiseringen medfører en *dobbel* universaliseringsfordring: «claims to propositional truth and normative rightness ... are conceptually linked to the idea of *universal* agreement on the *universal* validity of what is agreed. Universal validity claims are thus universal in a double sense: they are conceptually linked to the idea that *everyone* would agree that what is agreed to be valid is valid *for everyone*.» (LR 31)

Nøkkelen til å forstå hvordan Habermas kan hevde at enhver talehandling utsteder gyldighetsfordringer i tre like opprinnelige gyldighetssfærer ligger i hans kritikk av Austin og Searles påstand om at det bare er den lokusjonære, eller proposisjonelle, komponenten i en talehandling som må forstås før talehandlingen som helhet kan forstås, mens moduskomponenten som avgjør talehandlingens kraft ble forstått som «irrasjonell». I virkeligheten, hevder Habermas, krever forståelse av talehandlingen at vi kjenner begge disse komponentene: «The hearer fully understands the illocutionary meaning of the imperative when he knows why the speaker expects that he might impose his will on him.» (TCA1 300) Den tradisjonelle sannhetssemantikken viser seg derfor å være utilstrekkelig; den undersøker bare talehandlingenes assertoriske aspekter. Habermas foreslår derfor at vi istedenfor å forstå en setnings mening som det å kjenne dens sannhetsbetingelser (som er sannhetssemantikkens prosjekt) eller ut fra det språkspillet den er en del av (som bruksteoriene hevder), betrakter det å forstå en ytring som å *vite under hvilke betingelser den kan være akseptabel*. «A hearer understands the meaning of an utterance when ... he knows those *essential conditions* under which he could be motivated by a speaker to take an affirmative position. These *acceptability conditions in the narrower sense* relate to the illocutionary meaning that S expresses by means of a performative clause.» (TCA1 298) Akseptabilitetsbetingelsene kan så brytes opp i to deler, som Habermas kaller henholdsvis «oppfylingsbetingelsene» og «gyldighetsbetingelsene» og som refererer til henholdsvis den proposisjonelle og den illokusjonære bestanddelen av en talehandling. Det å vite under hvilke betingelser en talehandling er akseptabel er derfor både å (a) kjenne de (oppfylings-) betingelser som skal til for at vi kan framkalle den ønskede tilstand og (b) kjenne de (gyldighets-) betingelser ut fra hvilke taleren kan ha «convincing reasons to regard an imperative with the content (a) as valid, that is, normatively justified.» (TCA1 302). For å kunne forstå ytringen «Vennligst slukk røyken»

som en oppfordring, må vi med andre ord vite at godtakelse av oppfordringen forplikter oss til å slukke røyken *og* vi må vite hvilke typer grunner taleren kunne produsere for å understøtte hans rett til å komme med denne oppfordringen (ellers ville vi ikke kunne forstå oppfordringen *som* oppfordring).

Det er denne modifiseringen som gjør det mulig for Habermas å argumentere for at den objektive, sosiale og subjektive gyldighetsfæren er av like opprinnelig natur. I formuleringene over ligger det imidlertid også en kritikk av den tradisjonelle sannhetssemantikkens fokus på det eksplisitte kjennskapet til sannhetsbetingelsene. Habermas følger Dummett i sin såkalte «epistemiske vending» og forstår sannhetsbetingelsene som formidlet av kjennskapet til hvordan vi *fastslår* om sannhetsbetingelsene er oppfylt eller ikke.

It is part of understanding a sentence that we are capable of recognizing *grounds* through which the *claim* that its truth conditions are satisfied *could be redeemed*. This theory explains the meaning of a sentence only mediately through knowing the conditions of its validity, but immediately through knowing grounds that are objectively available to a speaker for redeeming a validity claim. (TCA1 317)

Denne tesen generaliserer så Habermas i tråd med den ovenfornevnte utvidelsen av begrepet om forståelse til akseptabilitetsbetingelser og er grunnlaget for hans såkalte «innløsningskonsept» som danner en forbindelse mellom argumenter og handlingskoordinering.

[A] speaker can *rationaly motivate* a hearer to accept his speech act offer because ... he can assume the *warranty* [Gewähr] for providing, if necessary, convincing reasons that would stand up to a hearer's criticism of the validity claim. Thus a speaker owes the binding (or bonding) force of his illocutionary act to the validity of what is said, but to *the coordinating effect of the warranty* that he offers: namely, to redeem, if necessary, the validity claim raised with his speech. (TCA1 302)

Habermas kritiserer imidlertid Dummett for å ikke ha forstått at en *monologisk* fortolkning av sannhetsbetingelsene er en umulighet så lenge dette formidles av kjennskapet til hvordan vi fastslår disse. Det «å fastslå noe» er ifølge Habermas ikke mulig for et individ alene men grunnleggende sett et intersubjektivt anliggende, siden det impliserer utstedelsen av gyldighetsfordringer som må anerkjennes eller bestrides av en *annen* for å oppnå sin fullbyrdelse. Forståelsen av selv den enkleste talehandling, som krever at vi kjenner de grunnene som kan forsvare dens oppfyllingsbetingelser og gyldighetsbetingelser, peker derfor allerede *ut over* individet. Den minste forestillbare språklige forståelsesprosessen er derfor en taler S som med en ytring utsteder gyldighetsfordringer i tre dimensjoner og en tilhører H som med sin Ja/Nei-posisjon, som «determines whether H understands and accepts the speech-act offer from S. Mutual understanding aims at consensus formation. The attempt by S to reach an understanding with H about something in the world terminates in the agreement brought about between them, and this agreement is sealed

by the acceptance of a comprehensible speech act.» (PT 74)

Det er dette som gjør at Habermas kan argumentere for at alle regulative talehandlinger reiser et sannhets*analogt* krav om normativ riktighet som på den ene siden er distinkt i forhold til de konstative talehandlingenes krav om sannhet, men som også er *enhver* talehandling inneholder. Det er også inneholdt en rasjonalitet i dette kravet til normativ riktighet på samme måte som i de konstative talehandlingenes krav til sannhet: det rasjonelle springer ut av disse talehandlingenes iboende krav om å kunne begrunnes med argumenter. Dette er også grunnen til at Habermas kan forfekte en iboende forbindelse mellom «mening» og «gyldighet»: enhver forståelse av en talehandling krever kjennskap til de grunnene som kan føres for talehandlingens sannhet, normative riktighet og oppriktighet – dens akseptabilitetsbetingelser – og medfører derfor samtidig en vurdering av dens gyldighet. Denne vurderingen er imidlertid essensielt sett et intersubjektivt anliggende og enhver som begir seg ut på illokusjonær språkbruk aksepterer derfor også en orientering mot konsensus.

One would hardly know what it is to understand the meaning of an utterance if one did not know that the utterance can and should serve to bring about an agreement; and it lies within the concept of agreement that it “is valid” for the participants. The dimension of validity thus inheres in language. The orientation toward validity claims belongs to the pragmatic conditions of possible mutual understanding – and of understanding language itself. (PT 78)

Foreløpig har vi i grove trekk fokusert på hvordan Habermas argumenterer for at menneskelig kommunikasjon forutsetter en orientering mot innbyrdes forståelse, med det resultat at vi må forstå begrepet om kommunikativ handling som den opprinnelige måten å anvende språket på. Begrepet om kommunikativ handling blir imidlertid først meningsfullt hvis det komplementeres av et begrep om *livsverdenen*<sup>14</sup>, som kan sies å konseptualisere den symbolsk strukturerte konteksten, eller forståelseshorisonten, som går forut for all handling og gjør denne meningsfull. Livsverdenen er summen av alle våre eksplisitte og implisitte, men intersubjektivt delte, antagelser om hvordan det forholder seg «i verden», og er således det stedet hvor menneskene sosialiseres inn i kulturtradisjoner og utvikler en identitet. Dens komplementære forhold til kommunikativ handling framkommer ved at den på den ene siden reproduseres i kommunikativ handling og på den andre siden forutsettes som verdensåpnende fortolkningsreservoar og avlaster av de enkeltstående kommunikative forståelsesprosessene. Kommunikativ handling og livsverden forutsetter hverandre gjensidig. «Subjects acting communicatively always come to an understanding in the horizon of a lifeworld. Their lifeworld is formed from more or less diffuse, always unproblematic, background

---

14 Dette begrepet fanger opp mange av de samme momentene som Taylors begrep om «bakgrunnen».



convictions. This lifeworld background serves as a source of situation definitions that are presupposed by participants as unproblematic.» (TCA1 70) Livsverdenen er derfor også både et konservativt moment i forhold til den eksplosive kraften som ligger i kommunikativt handlendes orientering mot gyldighetsfordringer, og blir (i prinsippet) satt i bevegelse og endret av denne orienteringen. «A circular process comes into play between the lifeworld as the resource from which communicative action draws, and the lifeworld as the product of this action.» (PT 43) Det er verd å merke seg at Habermas argumenterer for at siden livsverdenen, som en koherent helhet, må forstås som en forutsetning for de eksplisitte talehandlingene vi kommuniserer med, så hevder vi også med våre gyldighetsfordringer at vi kan føre grunner for livsverdenens sannhet, normative riktighet og oppriktighet. På tross av at livsverdenen bare er delvis artikulert vil den derfor i prinsippet, i hver enkelt talehandling, *likevel* kunne bli avkrevd begrunnelser i de tre nevnte gyldighetssfærene. Taleren tegner så og si implisitt i kommunikasjonsprosessen opp en verden som enten kan aksepteres eller konfronteres av lytteren.

Vi skal senere i oppgaven komme tilbake til Habermas' livsverdensbegrep, og skal nå nøye oss med noen avsluttende betraktninger for å sette talehandlingsteorien i adekvat perspektiv. Det begrepet om kommunikativ handling som vi har skissert ovenfor blir i TCA vevd sammen med både en modernitetsteori og en totrinns samfunnsmodell som kombinerer en livsverdens- og systemteoretisk forståelse av samfunnet og muliggjør analyser av deres gjensidige påvirkning. Det er naturligvis først i denne sammenhengen TCA framstår som en kritisk teori og talehandlingsteorien får sin tiltenkte rolle, men vi er spesifikt interessert i Habermas' normativitetsforståelse og nøyer oss derfor med å kort nevne hvilken rolle disse andre delene spiller i TCA. Livsverdensbegrepet gjør Habermas i stand til å knytte talehandlingsteorien opp til en empirisk-sosiologisk samfunnssteori, og han kan dermed analysere hvordan livsverdenen har utviklet seg historisk. Og når vi ser denne utviklingen (i de vestlige samfunnene) fra TCAs talehandlingsteoretiske ståsted, hevder han, så vil vi se at menneskene i moderne samfunn forholder seg radikalt annerledes til livsverdenen i forhold til mer tradisjonelle samfunn: en objektiv, en sosial og en subjektiv verden har blitt utdifferensiert og muliggjort det Habermas karakteriserer som et *frislipp* av det kritiske potensialet som ligger nedfelt i kommunikativ handling. Vi har derfor utviklet det han kaller *desentrerte* verdensbilder; vi kan innta et refleksivt forhold til livsverdenens overleverte kulturprodukter og kan å tematisere ytringer, historiske hendelser, kulturelle og religiøse oppfatninger – generelt: livsverdenens reservoar av bakgrunnsantagelser – i henhold til sine adekvate gyldighetssfærer. Utdifferensieringen av de tre verdenene, som Habermas mener drives særlig av framveksten av spesialiserte diskurser, deriblant naturvitenskap, moral, rett og de estetiske diskursene, er en betingelse for at det *faktisk*

skal være mulig å tematisere talehandlingene etter sine respektive gyldighetssfærers iboende logikk.

Cognitive development signifies in general *the decentration of an egocentric understanding of the world*. Only to the extent that the formal reference system of the three worlds is differentiated can we form a reflective concept of «world» and open access to the world through the medium of common interpretive efforts, in the sense of a cooperative negotiation of situation definitions. (TCA1 69)

Så når denne strukturen i det moderne både oppdages og perfektioneres, som vi så blant annet gjennom framveksten av spesialiserte moraldiskurser, så vil livsverdenen gjennomgående *rasjonaliseres*: den vil gradvis bli endret til å være i overensstemmelse med kravene om å kunne rettferdiggjøres som sant, normativt riktig eller autentisk. Modernitetsteorien har imidlertid ingen kognitiv relevans for Habermas' talehandlings- og normativitetsteori, men behøver denne som kritisk standard for å kunne konseptualisere de forskjellige historiske hendelsene som et uttrykk for framveksten av en universell, heller partikulær, logikk. Riktignok *sannsynliggjør* disse teoridelenes hverandre i den kooperative ånden til de rekonstruktive vitenskapene, hvor det jfr. kapittel 1.1 kreves koherens mellom de forskjellige vitenskapene som her møtes, men modernitetsteorien kan aldri tilby mer enn en indirekte bekreftelse av talehandlings- og meningsteorien.

Vi kan derfor trygt la denne delen ligge i bakgrunnen i vårt henseende og avslutter delkapitlet med å bemerke at Habermas i TCA utvikler en såkalt to-spors samfunnsmodell. Livsverdenen kan i tråd med det vi nå har gjennomgått karakteriseres som den sfæren hvor handling koordineres ved hjelp av språkets konsensusdannende mekanismer, hvor altså kommunikativ handling er relevant. Men et samfunn er ikke bare avhengig av kulturell, men også materiell reproduksjon, og det er derfor utviklet en rekke institusjoner og samfunnsmessige mekanismer som har dette som sin primære oppgave. En adekvat samfunnsteori må derfor, hevder Habermas, også omfatte denne sfæren, som han kaller *system*. Handlingskoordinering skjer på systemnivået først og fremst ikke ved hjelp av språkets konsensusdannende mekanismer, men ved hjelp av innflytelse – hvor penger og makt er mediet dette skjer gjennom. Habermas forsøker i TCA å utarbeide et teoretisk grunnlag for å kunne analysere den rasjonaliseringsprosessen de må gjennomgå i det moderne, og hvordan de innvirker på hverandre. I alle disse analysene, som ligger utenfor denne oppgavens mål, ligger talehandlingsteorien som en kritisk standard i bunn. Derfor vil Taylors kritikk av Habermas, som vi skal komme nærmere inn på i kapittel 3, kunne få konsekvenser for hele det rekonstruktive prosjektet som helhet. Men før vi kan gå videre til debatten mellom disse to filosofene, skal vi stifte et nærmere bekjentskap med hvordan Habermas utvikler en filosofisk etikk ut fra dette talehandlingsteoretiske grunnlaget.

### 1.3 Diskursetikken

Habermas følger P. F. Strawson og argumenterer for at vår erfaring av moralske fenomener fra et deltakerperspektiv er avhengig av at vi forstår oss som bundet av allmenne moralske standarder – hvis ikke ville eksempelvis ikke opplevelsen av krenkelse kunne forstås.

Indignation and resentment are directed at a *specific* other person who has violated our integrity. Yet what makes this indignation moral is not the fact that the interaction between two concrete individuals has been disturbed but rather the violation of an underlying *normative expectation* that is valid not only for ego and alter but also for all members of a social group or even, in the case of moral norms in the strict sense, for all competent actors. ... It is only their claim to *general* validity that gives an interest, a volition, or a norm the dignity of moral authority. (MCCA 48ff.)

Med andre ord er det bare ved å forstå moral som relatert til sannhet, dvs. kognitivistisk, at vi kan beskrive moralske fenomener slik vi faktisk opplever dem: «If 'x ought to do y' implies 'x has good reasons to do y', questions concerning the decision between alternative norm-guided acts, or the choice between different norms themselves, must admit of truth and falsity.» (MCCA 51)

Vi så i forrige delkapittel at Habermas argumenterer for at regulative talehandlinger, dvs. ytringer som først og fremst dreier seg om reguleringen av interpersonelle relasjoner og derfor er de vi assosierer med normativ riktighet og moral, ikke henviser til en objektiv – men til en sosial og *like opprinnelig* gyldighetsfære. Det er viktige forskjeller mellom disse gyldighetsfærene, eller verdenene, men Habermas kan på tross av disse hevde å redegjøre for den *rasjonaliteten* som er implisert i all moralsk argumentasjon.

We can account for this asymmetry by saying that claims to truth reside *only* in speech acts, whereas the locus of normative claims to validity is primarily in norms and only derivatively in speech acts. To use an ontological mode of expression, we might say that this asymmetry is due to the fact that the orders of society ... are not constituted *independently of validity*, as are the orders of nature. The social reality that we address in our regulative speech acts has by its very nature an *intrinsic* link to normative validity claims. (MCCA 60 ff.)

Vi merker oss i passasjen over at en taler med regulative talehandlinger (som utsteder normative gyldighetsfordringer) først og fremst referer til normer, altså til generaliserte adferdsforventninger. Hvis lytteren svarer Ja på talehandlingsoppfordringen overtar han de forpliktelsene som var inneholdt i den og taler kan forvente adekvat handlingskoordinering. Det er imidlertid i dette skjemaet ikke gyldigheten av det sagte som gjør at handling kan koordineres, men at taleren garanterer å kunne *innløse* gyldighetsfordringene med gode grunner hvis det skulle bli nødvendig. Skal en norm i lengden kunne fungere som handlingskoordinerende er det derfor nødvendig at den anerkjennes som gyldig i den gruppen hvor normen er gjeldende. Når da denne anerkjennelsen i sin tur er basert på forventningen om at de korresponderende gyldighetsfordringene kan innløses med

grunner, «it follows that there is a connection between the existence of norms and the anticipated justifiability of the corresponding ought-statements.» (MCCA 62) De normene vi omgir oss med og de korresponderende bør-ytringene som peker på disse, altså de regulative talehandlingene, kan med andre ord bare fungere illokusjonært handlingskoordinerende i den grad vi mener det finnes overbevisende grunner for at disse er normativt riktige (i tillegg til å være sanne og oppriktige). Dermed er det slik at «when we ask what makes valid moral judgments possible, we are compelled to proceed *directly* to a logic of practical discourse» (MCCA 62)

Vi har tidligere sett at deltakere i moralske diskurser må forutsette en orientering mot konsensus. Dette, hevder Habermas, må bety at en norm som ikke rasjonelt sett *kan* imøtekommes av alle berørte diskursdeltakere på forhånd vil utelukke muligheten for en argumentativ konsensus. Moralsk argumentasjon fører derfor til nødvendigheten av et såkalt «brobyggingsprinsipp» som kan uttrykke de nødvendige betingelsene for konsensus, og dette får derfor også status som moralprinsipp: ingen norm som ikke oppfyller disse betingelsene kan betraktes som gyldig. «The moral principle is so conceived as to exclude as invalid any norm that could not meet with the qualified assent of all who are or might be affected by it. This bridging principle, which makes consensus possible, ensures that only those norms are accepted as valid that express a *general will*. (MCCA 63) I god kantiansk ånd foreslår Habermas derfor følgende formulering av det han kaller *universaliseringsprinsippet* (U):

(U): *All affected can accept the consequences and the side effects its general observance can be anticipated to have for the satisfaction of everyone's interests (and these consequences are preferred to those of known alternative possibilities for regulation).* (MCCA 65)

Selv om (U) er til forveksling lik Kants kategoriske imperativ, kommer vesentlige forskjeller i både innhold og begrunnelse fram om vi tar disse to prinsippene nærmere i betraktning. (U) tar som utgangspunkt at gyldige normer bare kan etableres i et intersubjektivt fellesskap og krever derfor ikke bare at hver enkelt diskursdeltaker tester en norms universaliserbarhet fra sitt eget, men også fra *alle andres* perspektiver i en praktisk diskurs: «True impartiality pertains only to that standpoint from which one can generalize precisely those norms that can count on universal assent because they perceptibly embody an interest common to all affected.» (MCCA 65) Dette kommer av at begrepet «upartiskhet», som Habermas mener alle kognitivistiske moralteorier til syvende og sist retter seg mot (MCCA 63), ikke kan fortolkes som et tredjepersonsperspektiv: i dette perspektivet har vi ikke tilgang til de relevante livsverdenshorisontene hvor moral først kan bli et tema. Upartiskhet må isteden fortolkes i tråd med Meads begrep om det såkalte «ideelle rollebytte», hvor vi undersøker hvorvidt er universaliserbar fra alle berørte aktørers førstepersonsperspektiv. Dette

generaliserte førstepersonsperspektivet, som Habermas kaller *the moral point of view*, vil da også fungere som kriterium for hvilke spørsmål som har moralsk karakter.

We can't expect to find a generally binding answer when we ask what is good for me or for us or for them; instead, we must ask what is *equally good for all*. This «moral point of view» throws a sharp, but narrow, spotlight that picks out from the mass of evaluative questions practical conflicts that can be *resolved* by appeal to a generalizable interest; in other words, questions of justice. ... Moral judgements must meet with agreement from the perspective of all those possibly affected and not, as with ethical questions, merely from the perspective of some individual's or group's self-understanding or worldview. (JA 151)

I sitt forsøk på å godtgjøre universaliseringsprinsippets nødvendighet, tar Habermas utgangspunkt i en katalog over noen av de normene som ofte gjelder i praktiske diskurser, foreslått av R. Alexy, og forsøker å vise at disse ikke bare er konvensjoner men også uunngåelige diskursforutsetninger. (MCCA 87-89)

- (1.1) No speaker may contradict himself.
- (1.2) Every speaker who applies predicate F to object A must be prepared to apply F to all other objects resembling A in all relevant aspects.
- (1.3) Different speakers may not use the same expression with different meanings.
- (2.1) Every speaker may assert only what he believes.
- (2.2) A person who disputes a proposition or norm not under discussion must provide a reason for wanting to do so.
- (3.1) Every subject with the competence to speak and act is allowed to take part in a discourse.
- (3.2) a. Everyone is allowed to question any assertion whatever.  
b. Everyone is allowed to introduce any assertion whatever into the discourse.  
c. Everyone is allowed to express his attitudes, desires and needs.
- (3.3) No speaker may be prevented, by internal or external coercion, from exercising his rights as laid down in (3.1) and (3.2).

Diskursdeltakere, hevder Habermas, kan ikke kan bryte reglene nevnt ovenfor uten samtidig å involvere seg i såkalte «performative selvmotsigelser» - dvs., at de havner i en situasjon hvor de motsier forutsetninger de selv har reist. På samme måte som Descartes' med formuleringen av sin radikale tvil ('jeg tviler på min egen eksistens') samtidig må gjøre en antagelse ('jeg eksisterer her og nå') som motsier det proposisjonelle innholdet i den førstnevnte påstanden, hevder Habermas, så kan heller ikke en «konsekvent fallibilist» motsi de ovenfor nevnte diskursreglene uten å *samtidig involvere seg i argumentasjon* og dermed forutsette de samme diskursreglene. Vi ser dette klarere med følgende eksempel. (MCCA 90)

- (1) Using good reasons, I finally convinced *H* that *p*.
- (2) Using lies, I finally convinced *H* that *p*.
- (3) Using lies, I finally talked *H* into believing that *p*.

Mens (1) er en meningsfull ytring, ligger det ifølge Habermas et semantisk paradoks i ytring (2) som klarere kommer fram om vi omskriver den til ytring (3). Paradokset ligger i det faktum at selve konseptet om «overbevisning» er internt forbundet med «det å komme til en argumentativ enighet om noe». Under de betingelsene som nevnes av ytring (2) er det imidlertid ikke mulig å danne seg egne overbevisninger: «Such conditions contradict the pragmatic presuppositions of argumentation as such (in this case rule (2.1)).» (MCCA 90) En som forsvarer setning (2) med argumenter involverer seg derfor i en pragmatisk selvmotsigelse:

For as soon as he cites a reason for the truth of (2), he enters a process of argumentation and has thereby accepted the presupposition, among others, that he can never *convince* an opponent of something by resorting to lies; at most, he can talk him into believing something to be true. But then the content of the assertion to be justified contradicts one of the presuppositions the proponent must operate with if his statement is to be regarded as a justification. (MCCA 90ff.)

Diskursdeltakere må altså selv forutsette de ovenfor nevnte diskursreglene hvis de ønsker å betrakte seg som deltakende i en moralsk diskurs. Det å akseptere disse reglene, som vi nå ifølge Habermas har etablert, medfører imidlertid for diskursdeltakere også å akseptere «procedural conditions that amount to implicitly acknowledging (U). It follows from the aforementioned rules of discourse that a contested norm cannot meet with the consent of the participants in a practical discourse unless (U) holds.» (MCCA 93)

Moralprinsippet (U) kan derfor ifølge Habermas ikke sies å representere en etnosentrisk feilslutning, dvs., at den er en institusjonalisering av moralintuisjoner spesifikke for de vestlige kulturenes sinnelag. Det henviser utelukkende til de forutsetningene som deltakere i praktiske diskurser selv må reise – og det er først i slike diskurser kulturer kan legitimere sine normer. Vi skal imidlertid ikke, påpeker han, betrakte dette som en *begrunnelse* for (U). De forutsetningene som (U) gjør eksplisitt går forut for enhver meningsfull argumentasjonsprosess – også den prosessen hvor vi argumenterer for nødvendigheten av (U) – og kan derfor ikke *selv* være resultat av argumenter. Dette blir klarere hvis vi ser på situasjonen hvor en opponent argumenterer mot (U); han vil da selv måtte akseptere de forutsetningene som (U) bygger på og vikler seg derfor inn i performative selvmotsigelser. (U) begrunnes derfor strengt tatt ikke, men uttrykker forutsetninger det ikke kan finnes noen alternativer til, hvis vi ønsker å delta i argumentasjon overhodet. «Demonstrating the existence of performative contradictions helps to identify the rules necessary for any argumentation game to work; if one is to argue at all, there are no substitutes. The fact that there are *no alternatives* to these rules of argumentation is what is being proved; the rules themselves are not being *justified*.» (MCCA 95) På denne måten håper Habermas å unnslipe det

såkalte «Münchenhausentriemmet», foreslått av H. Albert, som angivelig tvinger en kognitivist til å velge mellom tre like uakseptable dilemmaer idet han forsøker å begrunne et moralprinsipp: «putting up with an infinite regress, arbitrarily breaking off the chain of deduction, and making a circular argument.» (MCCA 79) Dette viser oss forøvrig også et sentralt trekk ved diskursetikkens moralforståelse: det er diskursdeltakerne *selv* som forutsetter at de normene som praktiske diskurser er rettet mot skal samsvare med de minimumsbetingelsene som er formulert i (U) – eller, sagt på en annen måte – at våre moraldiskurser konseptuelt sett dreier seg om å betrakte normer fra *the moral point of view*.

Når (U) dermed er etablert kan Habermas så gå over til å argumentere for den nødvendige eksistensen av det såkalte *diskursprinsippet* (D).

(D) Only those norms can claim to be valid that meet (or could meet) with the approval of all affected in their capacity as participants in a practical discourse. (MCCA 66)

Mens (U) kan sies å vise oss hvilke nødvendige betingelser som må være oppfylt om en norm skal *kunne* betraktes som en gyldig norm, er (D) på sin side ment å vise oss *hva det vil si* å vedta en gyldig norm. Med andre ord viser (D) oss ikke bare de nødvendige, men også de *tilstrekkelige* betingelsene, for at en norm skal kunne kreve faktisk gyldighet. Men mens (D) forutsetter moralprinsippet (U), skal det ifølge Habermas ikke selv betraktes som et moralprinsipp: det kan ikke selv sies å være implisert i de pragmatiske forutsetningene vi må reise når vi entrer en praktisk diskurs, men kan likevel formuleres når (U) er etablert.

Diskursetikken kan derfor betraktes som en begrunnelse for den rasjonaliteten som er implisert i de dagligdagse praktiske diskursene vi deltar i når vi appellerer til og diskuterer normers gyldighet. Men denne rasjonaliteten refererer først og fremst til hvordan vi *behandler* det konkrete kulturelle innholdet som utgjør vår livsverdenshorisont og som vi lever livene våre i, og det er dette som gjør Habermas' diskursetikk prosedural. Moral er essensielt sett et intersubjektivt anliggende og knyttet til de grunnene vi mener å kunne forsvare handlinger og normer med. Når vi begir oss inn på moraldiskurser med kritiserbare grunner, må vi derfor sies å reise forutsetninger som etablerer det normative referansepunktet som moraldiskursen er rettet mot: innbyrdes forståelse. Og når vi deltar i moralske diskurser forplikter vi oss selv, gjennom vår aksept av at dette skal løses med argumentets makt alene, til å være orientert ut fra *the moral point of view* – det upartiske ståstedet. Dette perspektivet, som tvinger oss til å se saken fra alle berørte personers ståsteder og til å være orientert ut fra kravet om sannhet, normativ riktighet og oppriktighet, kan da sies å ha et innebygget moment av kontekst-transcendens med potensial til å sprengte alle livsverdenshorisonter innenfra.

The moral point of view ... requires that maxims and contested interests be generalized, which compels the participants to *transcend* the social and historical context of their particular form of life and particular community and adopt the perspective of *all* those possibly affected. This exercise of abstraction explodes the culture-specific lifeworld horizon within which processes of ethical self-understanding take place. (JA 24)<sup>15</sup>

#### 1.4 Diskursetikkens forhold til «det gode»

Etter denne grove innføringen i Habermas' teori om kommunikativ handling og diskursetikken, som han utarbeider i *kjølvannet* av denne, skal vi nå kort se hvordan diskursetikken stiller seg i forhold til det såkalte begrepet om «det gode». Dette spørsmålet er ikke bare relevant i forhold til Habermas' debatt med Taylor, men har også vært et tema for den kantianske etikktradisjonen helt siden Hegels kritikk av *moralität*. I forhold til Aristoteles' identifisering av praktisk fornuft med *phronesis* er Kants morallov en filosofisk nyvinning: den trekker et skarpt skille mellom den partikulære kultursfæren vi lever livene våre i, på den ene siden, og den prosessen hvor vi vurderer en handlingsmaksimes normative gyldighet på den andre. Vi skal nå se hvordan Habermas mener diskursetikken overskrider tre av Hegels klassiske innvendinger mot Kant.

1) Kants kategoriske imperativ, og siden Habermas' universaliseringsprinsipp (U), har blitt anklaget for å implisere en *formalisme*: siden det kreves at aktøren abstraherer fra ethvert konkret kulturelt innhold må «its application necessarily [lead] to tautological judgments» (MCCA 195) Habermas sier seg forsåvidt enig i at diskursetikken, i kraft av å stipulere en prosedyre for håndteringen av moralske spørsmål, med rette kan karakteriseres som formell. Men den prosedyren diskursetikken foreslår, praktisk (moralsk) diskurs, er i sin essens avhengig av å få tilført partikulært konkret innhold utenfra og kan derfor, hevder han, ikke klandres for å *abstrahere* fra dette innholdet.

Practical discourse is not a procedure for generating justified norms that are being proposed and hypothetically considered for adoption. That means that practical discourses depend on content brought to them from outside. It would be utterly pointless to engage in a practical discourse without a horizon provided by the lifeworld of a specific social group and without real conflicts in a concrete situation in which the actors consider it incumbent upon them to reach a consensual means of regulating some controversial social matter. (MCCA 103)

Vi ser dette også hvis vi bemerker det faktum at Habermas' universaliseringsprinsipp (U) har et innebygget moment av intersubjektivitet som tvinger enhver anvendelse av (U) til engasjement i en praktisk diskurs: En må sette seg inn i de berørte andres *konkrete* situasjon og vurdere en eventuell norms universaliserbarhet fra disse perspektivene – en vurderingssituasjon som krever engasjement med *konkrete* virkeligheter og horisonter. Disse livsverdenshorisontene kan ikke komme fra (U) selv, men må tilføres utenfra. Spørsmål om hvilke handlinger det normativt sett er riktig å gjøre,

<sup>15</sup> «The viewpoint from which moral questions can be judged *impartially* is called the moral point of view. Formalist ethical theories furnish a rule explaining how something is looked at from the moral point of view.» (MCCA 198)



eller hvilke normer som kan fortjene allmenn aksept, kan derfor ikke sies å springe ut av moralfilosofens eksepsjonelle innsikter, men er fullt og helt overlatt til diskursdeltakerne selv og deres respektive horisonter. Moralfilosofiens rolle er å hjelpe diskursdeltakerne til å forstå hvilke normative forpliktelser de selv forutsetter om de ønsker å vedta gyldige normer – og det er konsekvensen av disse som uttrykkes i (U). Diskursetikken forsøker derfor å anerkjenne den praktiske fornuftens kontekst-immanens, men bryter med Hegels *Sittlichkeit* og framhever like sterkt det kontekst-transcenderende momentet som ligger i den prosedurale orienteringen mot gyldighetsfordringer.

2) Kant ble også anklaget av Hegel for å, med sitt kategoriske imperativ, skille det universelle fra det partikulære: en gyldig handlingsmaksime er dannet i abstraksjon fra de kontekst-spesifikke elementene maksimen eventuelt må anvendes i, og er derfor ikke til hjelp i en konkret situasjon hvor flere handlingsmuligheter er åpne. «[A] judgment considered valid in terms of that principle necessarily remains external to individual cases and insensitive to the particular context of a problem in need of solution.» (MCCA 195) Habermas sier seg her enig i at praktiske diskurser må fange opp de relevante omstendighetene til de handlingssituasjonene som gyldige normer skal anvendes i, og at dette borger for en klokskapsvurdering når vi kommer til spørsmålet om hvordan normene skal anvendes. «The principle of discourse ethics, like other principles, cannot regulate problems concerning its own application.» (MCCA 104) Habermas mener imidlertid å kunne løse dette problemet ved å innføre et skille mellom rettferdiggjørelsesdiskurser (discourses of justification) og anvendelsesdiskurser (discourses of application). Mens vi i de førstnevnte diskursene abstraherer fra konkrete situasjoner for å kunne undersøke hvorvidt normen generelt kandiderer for alles samtykke, foretar vi i anvendelsesdiskursene en tilsvarende de-abstraksjon og undersøker hvilke av de normene som vi allerede vet at uttrykker en generaliserbar interesse, som «passer» til den enkelte handlingssituasjonen. *Her* kommer klokskapsvurderingen inn i bildet.

The principle of universalization that regulates discourses of justification does not exhaust the normative sense of the impartiality of a just judgement. A further principle must be adduced to guarantee the correctness of singular judgments. An impartial judge must assess which of the competing norms of action – whose validity has been established in advance – is most appropriate to a given concrete case once all of the relevant features of the given constellation of circumstances have been accorded due weight in the situational description. Thus, principles of appropriateness and the exhaustion of all relevant contextual features come into play here. And practical reason thereby also comes into play in discourses of application. (JA 129 ff.)

3) Den siste hegelianske innvendingen mot Kant som vi skal komme inn på er anklagen om at «Since the categorical imperative enjoins a strict separation of «is» from «ought», it necessarily

fails to answer the question of how moral insight can be realized in practice.» (MCCA 196)<sup>16</sup> Habermas sier seg forsåvidt enig i at diskursetikken skiller moral fra empirisk motiverende faktorer, og at dette stiller spørsmålstegn ved dens mulighet til å ha en reell innflytelse på verden. «Practical discourse does disengage problematic actions and norms from the substantive ethics (*Sittlichkeit*) of their lived contexts, subjecting them to hypothetical reasoning without regard to existing motives and institutions. ... [U]nless discourse ethics is undergirded by the thrust of motives and by socially accepted institutions, the moral insights it offers remain ineffective in practice.» (MCCA 207) Dette, hevder Habermas, er imidlertid ikke et *teoretisk* tilbakeslag for diskursetikken, for riktig forstått er det ikke et moralfilosofisk spørsmål hvorvidt den *faktisk* lar seg innføre i den konkrete historiske situasjonen. En rekke empiriske betingelser må være oppfylt før det er realistisk å forvente at en universalistisk moralforståelse skal kunne blomstre.

[A]ny universalistic morality is dependent upon a form of life that *meets it halfway*. There has to be a modicum of congruence between morality and the practices of socialization and education. The latter must promote the requisite internalization of superego controls and the abstractness of ego identities. In addition, there must be a modicum of fit between morality and sociopolitical institutions. Not just any institutions will do. Morality thrives only in an environment in which postconventional ideas about law and morality have already been institutionalized to a certain extent. Moral universalism is a *historical result*. (MCCA 207 ff.)

I de foregående tre punktene har vi sett hvordan Habermas mener å vise at i den grad de hegelianske innvendingene rammer Kants kategoriske imperativ, rammer de ikke diskursetikken. Hegel anklaget i sin tid Kant for å abstrahere moralität fra *Sittlichkeit* – eller, sagt på en annen måte – for å forsøke å forstå moral løsrevet fra de partikulære horisontene som vi lever livene våre i. Men diskursetikken rammes ikke automatisk av disse innvendingene; her forstås fornuften som *situert*, og universaliseringsprosessen – hvor vi undersøker om en norm eller handling kan være legitim – er ment å foregå i reelle, praktiske diskurser hvor enkeltmennesker selv drøfter moralske spørsmål.

---

16 Denne innvendingen foregriper på mange måter Taylors kritikk av Habermas, som vi skal komme inn på i kapittel 3. Men siden vi her ønsker å belyse hvordan Habermas mener diskursetikken ikke rammes av *Hegels* kritikk av Kant, behandler vi disse to innvendingene hver for seg.

## Kapittel 2: Charles Taylor og «det gode»

### 2.1 Charles Taylors moralske fenomenologi

Taylors filosofi tar utgangspunkt i en hermeneutisk handlingsteori der mennesket forstås som språklige og selvfortolkende dyr – det Aristoteles betegnet som *zoon echon logon* – og som gjennom utviklingen av språk har evnen til å omgås *mening*. Det sentrale her er, og som vi senere skal komme nærmere inn på, at mennesket essensielt sett er språkvesener som befinner seg i en semantisk dimensjon hvor en verden av verdi og betydningsfullhet er åpnet for oss. Det er først i den semantiske dimensjonen vi kan forholde oss til mål og aspirasjoner, i tillegg til de begjær og ønsker vi har fra naturens side. Den første kategorien fenomener blir imidlertid først forståelig etter at vi, som enkeltmennesker eller gruppe, har spurt oss selv: *hva slags person(er) vil jeg (vi) være?* Det sentrale for Taylor er nemlig at selv om vi i vår daglige omgang med verden påtreffer en rekke de facto ønsker og begjær, er det et like ubestridelig faktum at vi stiller disse opp mot en rekke verdistandarder og vurderer hvorvidt de er *ønskverdige*, dvs. hvorvidt de svarer til våre standarder om for eksempel høyt/lavt, overfladisk/dypt, mandig/umandig, ond/god, edel/simpel eller kul/kjip etc. Siden handling ofte er gjort på bakgrunn av slike verdistandarder må en som ønsker å forstå menneskelig handling også ha dette som utgangspunkt. Den menneskelige situasjonen må derfor forstås som en hermeneutisk situasjon hvor mennesket, som er nødt til å handle, daglig må ta stilling til hvem det er og hva det ønsker å være. Dette betyr igjen at mennesket må fortolke seg selv og verden, for det er bare slik den nødvendige verden av betydning kan avdekkes og erobres. Denne situasjonen legger også føringer på hvordan vi kan forstå menneskelig handling. I motsetning til mer naturalistiske forståelser av mennesket, hvor idealet er naturvitenskapens sikre viten, argumenterer Taylor for prinsippet om at den «beste tilgjengelige redegjørelse», BA-prinsippet, bør være retningsgivende for forståelsen av mennesket, selv om det medfører andre vokabularer enn de vi finner i naturvitenskapene.

What we need to *explain* is people living their lives; the terms in which they cannot avoid living them cannot be removed from the explanandum, unless we can propose other terms in which they could live more clairvoyantly. ... The terms indispensable for the latter are part of the story that makes best sense of us, unless and until we can replace them with more clairvoyant substitutes. The result of this search for clairvoyance yields the best account we can give at any given time, and no epistemological or metaphysical considerations of a more general kind about science or nature can justify setting this aside. The best account in the above sense it trumps. Let me call this the BA principle. (SS 58)

Humanvitenskapene må derfor være hermeneutiske<sup>17</sup>, siden det vi forsøker å forstå er *mening* og

---

<sup>17</sup> Taylor regnes som en hermeneutisk filosof først og fremst på grunn av hans påstand om at mennesket er selvfortolkende dyr. «To get the sense in which Taylor does propound a hermeneutic philosophy, we need to think of hermeneutics differently: We need to ask, in the first instance, what interpretations are interpretations of; and second, with an answer to this question in mind, we need to reflect on what interpretation tells us about human

*selvfortolkninger* som vi kun får tilgang til gjennom fortolkningsprosesser der fortolkeren også inntar en metodisk oppmerksomhet om sitt eget partikulære utgangspunkt. Hva som teller som adekvat forståelse er på denne måten heller ikke avgjort på forhånd, men gjøres i seg selv til nok et refleksjonsobjekt. (SH 35) BA-prinsippet er sentralt i Taylors filosofi, og selv om vi ikke her kan gå nærmere inn på dets betydning skal vi huske at det ligger bak hele hans prosjekt som et dypt ønske om å redegjøre for menneskelivet slik vi faktisk lever det. En konsekvens av dette er å ta kompleksiteten i vårt moralske liv på alvor og å betrakte mennesket som et språklig dyr med aspirasjoner mot det gode.

[I]f our moral ontology springs from the best account of the human domain we can arrive at, and if this account must be in anthropocentric terms, terms which relate to the meanings things have for us, then the demand to start outside of all such meanings, not to rely on our moral intuitions or on what we find morally moving, is in fact a proposal to change the subject. (SS 72)

La oss nå se nærmere på det begrepsapparatet Taylor benytter for å redegjøre for menneskets moralske verden. «Moral thinking<sup>18</sup>» har for Taylor en videre betydning enn moralbegrepet i den kantianske tradisjonen, som reserverer begrepet til spørsmålet om hva det er tillatt å *gjøre* mot hverandre (SS 4). Taylor ønsker nemlig å understreke at egentlig framviser alle de tilfellene der vi vurderer noe som av kvalitativt høyere verdi enn noe annet, uansett hvilke standarder som anvendes, moralsk karakter. Dette må ligge i bakgrunnen når vi nå skal drøfte Taylors berømte skille mellom sterke og svake vurderinger, som han krediterer Harry Frankfurt for å ha beredt grunnen for (PP1 16). Frankfurt påpeker hvordan vi ikke bare har de facto ønsker og begjær, men også har begjær *om* begjær, dvs. andreordens begjær: vi vurderer våre ønsker som mer eller mindre ønskelige. Men mens Frankfurt bare skiller mellom begjær og begjær om begjær, er det sentrale fenomenet for Taylor hvordan vi uunngåelig vurderer mange av våre ønsker og begjær opp mot verdistandarder. På denne måten står vi overfor en sterk vurdering når vi i vurderingsprosessen involverer moralske standarder, mens vi i svake vurderinger ikke anvender slike. «[T]he sense is that there are ends or goods which are worthy or desirable in a way that cannot be measured on the

---

existence.» (Abbey 30)

18 Som vi så i innledningen er Taylor uenig med de som identifiserer moral utelukkende med spørsmålet om hvilke mellommenneskelige handlinger som er tillatt, og han opererer med en utvidet forståelse av det moralske området. Men selv om han mener at vi til syvende og sist får tilgang til vår moralske verden gjennom kvalitative kontraster, vil han ikke fjerne distinksjonen mellom det som er godt for meg og det som er rett å gjøre mot andre. «'Morality', of course, can be and often is defined purely in terms of respect for others. The category of the moral is thought to encompass just our obligations for others. But if we adopt this definition, then we have to allow that there are other questions beyond the moral which are of central concern to us, and which bring strong evaluation into play.» (SS 14) Taylor skiller derfor mellom tre akser der henholdsvis vår opplevelse av respekt og forpliktelser overfor andre, våre forestillinger av hva et godt og rikt liv består i, og våre forestillinger om hvordan og hvorfor vi krever respekt av andre blir tematisert (SS 15). Dette er akser Taylor mener en kan finne i alle kulturer og artikulere fundamentale moralske intuisjoner.

same scale as our ordinary ends, goods, desirabilia. They are not just *more* desirable... . Because of their special status they command our awe, respect, or admiration.» (SS 20) En svak vurderingsprosess vil derfor si at vi vurderer – kjenner etter – hva vi rett og slett har mest lyst til. Dette betyr imidlertid ikke at vi i en svak vurderingsprosess ikke kan ende opp med å utsette glede for så å senere, for eksempel, kunne oppnå *mer* glede (PP1 18). Det relevante for Taylor er hvorvidt det i vurderingsprosessen inngår kvalitative kontraster, eller moralske standarder. Svake vurderinger er, som sagt, når vi overveier hva vi foretrekker. Skal jeg velge kaffe eller te, skal jeg dra til Mallorca eller Gran Canaria på ferie? Slike vurderinger vil nok for de fleste være svake vurderinger, mens det for andre vil være åpenbart, artikulert gjennom en sterk vurdering, at en bør velge pærer fremfor appelsiner fra Israel på grunn av den politiske situasjonen i landet – selv om man kanskje har mer lyst på appelsiner i den aktuelle situasjonen. Bevisstheten om at Israel begår menneskerettighetsbrudd kan derfor gjøre en tilsynelatende tilfeldig valgsituasjon til en mer betydningsfull situasjon. På samme måte vil det for en som kaster seg ut i det kalde vannet for å redde barnet ikke ligge bevissthet om hva hun har mest lyst til eller hva hun vil tjene på det til grunn for vurderingen, men en godtakelse av at noe usammenlignbart verdifullt – et menneskeliv – står på spill og at situasjonen *krever* respekt og handling.

Selv om det er gjennom kvalitative kontraster, eller sterke vurderinger, at vi artikulerer og begriper vår moralske verden, er det imidlertid ikke kun slik at det er *disse* konkrete vurderingene som er det verdifulles opphav. En sterk vurdering kan bare være meningsfull opp mot en allerede eksisterende verdihorisonnt som ikke fullt og helt er (og heller ikke kan være) eksplisitt artikulert, og denne kaller Taylor «bakgrunnen». Bakgrunnen er den horisonten eksplisitte sterke vurderinger først blir meningsfulle i forhold til, og må derfor selv være delvis uartikulert og før-refleksiv. Verdioppfatningen som kommer til syne når vi formulerer sterke vurderinger oppstår derfor helt eller delvis på forhånd i våre konkrete erfaringer med verden. Protesten mot Israels appelsiner, som vi nevnte ovenfor som eksempel på sterk vurdering, blir kanskje først forståelig opp mot en bakgrunn hvor rettferdighet, frihet, menneskerettigheter og folkeretten allerede er gitt betydning. I så måte vil en historisk verdensanskuelse trolig være helt essensielt – etter 9. april *vet* vi hva krig kan føre til, og vi føler sympati med en okkupert befolkning hvis frihetskamp blir stemplet som terrorisme<sup>19</sup>. Vurderingsprosessen må derfor betraktes som en artikulering av en allerede

---

19 Her er ikke poenget å la egne politiske oppfatninger skinne gjennom, men å vise at moral for Taylor i sin essens er knyttet til redegjørelser, artikuleringer, for *hvorfor* noe er normativt riktig eller galt. Det er i disse redegjørelsene at selve *poenget* med de sterke vurderingene viser seg og uten disse kan vi ikke forstå hvorfor det er galt å drepe, okkupere og undertrykke. Begrepet «frihetskamp» er derfor kanskje uunnværlig både for både den som boikotter Israel og samfunnsviteren som vil forstå denne. I denne påstanden er også Taylors ankepunkt overfor Habermas komprimert: moralteorier kan ikke abstrahere fra, men må ta utgangspunkt i slike *konkrete* verdensbilder. Men

eksisterende bakgrunnsoppfatning av verdier, og som allerede gjør krav på respekt. Artikulasjonsprosessen gjør imidlertid *eksplisitt* noe som tidligere var før-refleksivt, og denne prosessen hvor vi aktivt stiller oss i forhold til våre betydningshorisonter vil ofte endre både deres karakter og hvordan vi forholder oss til dem. En politisk appell og en oppdragelsesprosess av et barn («sånn gjør vi ikke – tenk hvis det var du som ...») har samme formål: å artikulere en betydningshorisont for å «vekke» de involverte ved å henvise til konkrete erfaringer.

For å kunne foreta sterke vurderinger må vi altså ha en før-refleksiv verdioppfatning. Dette er et sentralt tema for Taylor, som følger Heidegger i å forstå mening som noe vi er «kastet» inn i. Det vi er kastet inn i er imidlertid ikke enkeltstående sterke vurderinger, men en verden som først i sin helhet gir mening til de enkelte delene – og omvendt. For å ivareta denne sammenhengen innfører Taylor et begrep om «moralske rammeverk<sup>20</sup>». Et moralsk rammeverk kan derfor forstås som en helhetlig verdensforståelse konstituert av en rekke kvalitative kontraster, eller sterke vurderinger, på den ene siden og en bakgrunn av implisitte og uartikulerte erfaringer og verdensoppfatninger på den andre. De moralske rammeverkene fungerer i menneskenes liv ved å tilby de standardene vi behøver for å kunne gjøre oss opp en mening om hva som har eller ikke har betydning, slik at vi kan orientere oss i hverdagen. Vi greier oss derfor ikke uten moralske rammeverk. «[L]iving within such strongly qualified horizons is constitutive of human agency, that stepping outside these limits would be tantamount to stepping outside what we would recognize as integral, that is, undamaged human personhood.» (SS 27) De moralske rammeverkene omtales også som «moralske landskap», en metafor som er ment å vise at rammeverkene kan forstås som en analogi for hvordan vi orienterer oss i rommet. For i det hele tatt å kunne ha en romlig orientering må vi jo forutsette både at vi er i et landskap som eksisterer uavhengig av oss selv og at vi har et utsyn fra et bestemt perspektiv. Slik er det også i de moralske landskapene: vi orienterer oss i forhold til spørsmål og standarder som bare delvis er selvvalgte og derfor kan utgjøre de referansepunktene vi behøver for å orientere oss.

In other words, we take as basic that the human agent exists in a space of questions. And these are the questions to which our framework-definitions are answers, providing the horizon within which we know where we stand, and what meanings things have for us. ... More fundamentally, we can see that it only plays the role of orienting us, of providing the frame within which things have meaning for us, by virtue of the qualitative distinctions it incorporates. (SS 29)

Taylor knytter moralske rammeverk til spørsmålet om identitet ved å påpeke at begge er en

---

hvordan kan vi da skille mellom legitime og illegitime sterke vurderinger?

20 Taylor bruker en rekke begreper for å omtale sin grunnleggende intuisjon om at det er et irreduasibelt trekk ved menneskenes verden at den er konstituert av en vev av kvalitative kontraster. Hver enkelt av disse kontrastene kalles sterke vurderinger, mens han betegner den helhetlige veven av kontraster, som de enkelte sterke vurderingene alltid må opptre i, som etiske rammeverk.

redegjørelse for hvor vi *står* og hva som *betyr* noe for oss. Menneskets identitet kan ikke forstås slik vi forstår objekter, ved å liste opp et sett med fysiske egenskaper, men avhenger av det aktuelle menneskets selvfortolkninger. Et menneskes selvfortolkning er nettopp en redegjørelse for hvor i det moralske landskapet det befinner seg og hvor det er på vei hen. Identiteten er imidlertid knyttet til andre mennesker både ved at det moralske landskapet er et fellesprodukt – det kan ikke konstitueres i ensomhet – og ved at konkrete identiteter kun kan utformes i gjensidige anerkjennelsesrelasjoner.

We are selves only in that certain issues matter for us. What I am as a self, my identity, is essentially defined by the way things have significance for me. And as has been widely discussed, these things have significance for me, and the issue of my identity is worked out, only through a language of interpretation which I have come to accept as a valid articulation of these issues. To ask what a person is, in abstraction from his or her self-interpretations, is to ask a fundamentally misguided question, one to which there couldn't in principle be an answer. (SS 34)

Som vi har sett mener Taylor altså at handling bare er forståelig mot en bakgrunn av kvalitative kontraster: hvis alt betydde like mye ville ingenting bety noe, og vi ville ikke kunne orientere oss i verden. Det mediet som gir mening og identitet konkrete former er for Taylor språket, i vid forstand. Det er først i språkmediet våre sterke vurderinger og etiske rammeverk kan formuleres, og som gjør det mulig å artikulere, forstå og klargjøre våre viktigste menneskelige hensyn. Som eksempel kan vi trekke fram skillet mellom sinne og indignasjon, en distinksjon som er uforståelig hvis vi ikke opererer i et språk der moralske standarder både er formulert, legitimert og kan krenkes. Vår identitet, våre fornuftsstandarder og de etiske rammeverkene er derfor kun tilgjengelig i et språkfellesskap som kontinuerlig avdekker, konstituerer, artikulere, diskuterer – og dermed også kan endre – de etiske rammeverkene. Enhver språklig utbrytningsprosess er derfor bare mulig i avledet forstand, siden vårt utgangspunkt er *fellesskapets* standarder. «I can only learn what anger, love, anxiety, the aspiration to wholeness, etc., are through my and others' experience of these being objects for *us*, in some common space. ... Later, I may innovate. I may develop an original way of understanding myself and human life, at least one which is in sharp disagreement with my family and background. But the innovation can only take place from the base in our common language.» (SS 35)

Dette er en filosofisk sett kontroversiell påstand, og det er betimelig å spørre hvorfor vårt handlingsliv er så sterkt knyttet til disse etiske rammeverkene. Som svar fører Taylor det han kaller et transcendentalt argument, som forsøker å vise hvordan erfaringen vår ville måtte bryte sammen om vi skulle klare oss uten dem. Det å være aktør uten etisk rammeverk ville være som en

orienteringsløper uten verken kart eller holdepunkter i terrenget: mangelen på standarder gjør at det ikke er *noe* som taler for at en handling er mer passende enn en annen. Dette vil medføre den ytterste identitetskrise og gjøre at vi mister fotfestet fullstendig – selv vår erfaring ville ikke kunne anta koherent form: «a person without a framework altogether would be outside our space of interlocution; he wouldn't have a stand in the space where the rest of us are. We would see this as pathological.» (SS 31) Uten at jeg visste hvor jeg sto med hensyn til en del viktige spørsmål ville det være *umulig* for meg å gjøre min egen tilstedeværelse i verden forståelig, langt mindre ville jeg kunne iverksette meningsfull handling. Vi ville kort og godt opphøre å være menneskelige. Det er derfor et faktum at vi i vår praktiske omgang med verden må operere med etiske rammeverk, og disse må derfor forstås som en transcendental betingelse for erfaring, handling og identitet. Vi kan kalle dette selvets *vertikale* dimensjon: etiske rammeverk med en rekke goder som gir oss tilgang på verden og gjør handling mulig. Dette utgjør en etisk totalitet vi alltid allerede er inne i og som all argumentasjon må ta utgangspunkt i. Hvis dette blir stående slik blir imidlertid posisjonen åpenbart kontraintuitiv: kan vi ikke utvikle oss moralsk, og kan ikke noen rammeverk være bedre enn andre? Og er det ikke slik at visse ting enkelte mener har verdi, egentlig *ikke* bør regnes som anerkjennelsesverdige? Aristoteles' posisjon, som ved første øyekast ser ut til å legitimere slavehold og underordning av kvinner, kan tjene som eksempel på dette. Taylor behøver derfor et teoretisk verktøy som kan ta vare på denne åpenbare intuisjonen, og han forsøker å løse problemet ved å hevde at de moralske rammeverkene nødvendigvis også må ha en iboende temporalitet, som vi kan kalle selvets *horisontale* dimensjon. På samme måte som vi ikke kan tenke oss et selv som ikke er konstituert av etiske rammeverk, hevder han at vi heller ikke kan ha et selv som vi ikke forstår *narrativt* – dvs. som en serie av overvinnelser, feilreducerende steg, som en *søken* etter stadig bedre forståelser av oss selv. Taylor hevder at også den narrative dimensjonen ved et selv er en transcendental betingelse for dets eksistensmulighet. «I don't have a sense of where/what I am, as I argued above, without some understanding of how I have got there or become so. My sense of myself is of a being who is growing and becoming. ... It is also that as a being who grows and becomes I can only know myself through the history of my maturations and regressions, overcomings and defeats. My self-understanding necessarily has temporal depth and incorporates narrative.» (SS 50) Én etisk posisjon kan altså overskrides av det vi mener er en ny og bedre posisjon. Hvis vi nå ser Taylors forslag til praktisk resonnering i lys av dette, framstår det ovenstående problemet i et noe annet lys. Taylor avviser riktignok muligheten for å bevege seg utenfor etiske horisonter overhodet ved, for eksempel, å stille forskjellige oppfatninger av det gode opp mot en uavhengig og atemporal standard som kan vurdere godenes anerkjennelsesverdighet. Det som imidlertid *er* mulig, er å ta utgangspunkt i et gitt etisk rammeverk og, for eksempel,



konfrontere det med iboende motsetninger, å artikulere skjulte eller glemte oppfatninger av det gode, eller for den saks skyld artikulere en helt ny verdensanskuelse, for på den måten å oppnå en *mer adekvat* redegjørelse for situasjonen. Dette mener Taylor er essensen i praktisk argumentasjon.

Practical reasoning ... is a reasoning in transitions. It aims to establish, not that some position is correct absolutely, but rather that some position is superior to some other. ... We show one of these comparative claims to be well founded when we can show that the *move* from A to B constitutes a gain epistemically. This is something we do when we show, for instance, that we get from A to B by identifying and resolving a contradiction in A or a confusion which A relied on, or by acknowledging the importance of some factor which A screened out, or something of the sort. ... This form of argument has its source in biographical narrative. We are convinced that a certain view is superior because we have lived a transition which we understand as error-reducing and hence as epistemic gain. (SS 72)

Så langt har vi bare så vidt nevnt at Taylor forsøker å bygge en etikk på det gode, i kontrast til de i dag dominerende deontologiske<sup>21</sup> og utilitaristiske moralteoriene. En slik teori gir oss umiddelbart assosiasjoner til særlig Aristoteles' teleologiske verdensbilde. Vi lever imidlertid i det 21. århundre, hvor forestillingen om naturen som utelukkende en ansamling død materie og som må beskrives deretter, nok for de fleste er uunngåelig. Taylor aksepterer denne situasjonsbeskrivelsen, men med en viktig reservasjon: det at naturen ikke kan beskrives i teleologiske termer betyr ikke at menneskene ikke kan beskrives slik. «The notion that human beings have something like a *telos* qua human can be separated from the thesis that everything in nature belongs to some class or other, whose behavior is explained by some Form or Idea. Because we no longer explain the movements of stars and stones teleologically does not mean that we cannot explain humans in these terms.» (MBPE 339) Med BA-prinsippet som retningsgivende forsøker derfor Taylor å utvikle et begrepsapparat for å beskrive det menneskelige deltakerperspektivet teleologisk, og det er dette vi i grove trekk har gjennomgått over: mennesket lever i en verden konstituert av kvalitative kontraster. Dette betyr imidlertid ikke bare at noe er kvalitativt mer verd enn noe annet, men også at det er dette som gir menneskene *retning* i livene sine. Menneskene kan derfor beskrives som strebende etter «goder», forstått som «whatever is picked out as incomparably higher in a qualitative distinction. It can be some action, or motive, or style of life, which is seen as qualitatively superior. 'Good' is used here in a highly general sense, designating anything considered valuable, worthy, admirable, of whatever kind or category.» (SS 92) Taylor forsøker altså med begrepet om det gode å

---

21 Selv om Habermas står i den deontologiske etikktradisjonen, forsøker han likevel (jfr. kapittel 1.4) å utvikle en moralteori som tar utgangspunkt i de handlende aktørers *konkrete* perspektiver – deres livsverden – og han benevner *praktisk* diskurs som det stedet hvor legitime normer kan etableres. Han kan derfor hevde å ta hensyn til det essensielle momentet i Taylors filosofi, nemlig at handling først blir forståelig i en kontekst. *Innholdet* i de konkrete godene har imidlertid ingen *kognitiv* relevans for begrunnelsen av Habermas' prosedurale moralteori; denne begrunnes autonomt.

uttrykke de mer eller mindre stabile elementene som vi verdsetter kvalitativt høyere enn andre – de «objektene» som sterke vurderinger er vurderinger *av*.

For å kunne konseptualisere våre dypeste moralske intuisjoner så korrekt som mulig ser Taylor seg nødt til å betegne en rekke forskjellige goder, hvorav de viktigste er: livsgoder, konstituerende goder og hypergoder, og vi skal nå i korte trekk se hva han legger i disse. Alle disse godene kan betraktes som mer eller mindre stabile størrelser som, sett fra et deltakerperspektiv, står utenfor oss og krever respekt av oss. Men noen av godene skiller seg ut ved å konstituere og opprettholde en hel *rekke* andre goder (konstituerende goder) ved å gi dem (livsgodene) kraft og mening. Livsgodene er elementer som har verdi, og som derfor må kalles goder, men hvor deres ønskverdighet er avhengig av en relasjon til et konstituerende gode som kan tilby selve grunnen for dets verdi. «[L]ife goods refer us to some feature of the way things are, in virtue of which these life goods are goods. This feature constitutes them as goods, and that is why I call them constitutive.» (SS 93) Tidligere har vi sett at Taylor knytter goder opp til kvalitative kontraster. De forskjellige typene goder vi opererer med vil imidlertid ofte være i konflikt med hverandre, og faktisk er mange av våre største moralske dilemmaer, hevder han, nettopp spørsmål om hvordan goder som hver for seg verdsettes høyt, men som kommer i konflikt med hverandre, skal rangeres. Når vi skal rangere goder som hver for seg verdsettes må vi derfor anvende såkalte andreordens kvalitative kontraster, som artikulere det Taylor kaller hypergoder. Hypergoder fungerer derfor ved å rangere andre goder og er et hovedmoment i Taylors etikk: et hypergode kan signalisere at noe av *usammenlignbar* verdi står på spill og kreve at vi ubetinget tilsidesetter alle andre goder. Det er på denne måten Taylor mener vi bør forstå våre erfaringer av at moral (i snever forstand) står *over* det vi selv til enhver tid tilfeldigvis ønsker. Menneskers ukrenkelighet er et hypergode som vi ikke kan sette til side – ikke bare uten å svikte andre, men også uten å svikte oss selv. «To take perhaps the most salient example of modern culture, many accept as their highest good (or perhaps we should say at this stage, principle of right) a notion of universal justice and/or benevolence, in which all human beings are to be treated equally with respect, regardless of race, class, sex, culture, religion.» (SS 64) Taylor er imidlertid også opptatt av å understreke «the more particular importance of articulacy for our sense of the good. ... The central notion here is that articulation can bring us closer to the good as a moral source, can give it power.» (SS 92) Her er det innført enda et nytt begrep – moralske kilder – som er ment å konseptualisere det faktum at det er på grunn av *noe* at vi verdsetter noe kvalitativt høyere enn noe annet. Sammenhengen mellom konstituerende goder og moralske kilder er derfor slik at «[t]he constitutive good is a moral source ..., it is a something the love of which empowers us to do and be good.» (SS 93) En slik kilde til moral kan være religion, og siden mange menneskers

moralforståelse henger sammen med religiøs tro må vi ta dette på alvor om vi vil forstå dem og kunne nå fram til dem. Taylor gir da også Gud en sentral plass i hans moralske fenomenologi, som *kilde* til verdighet, respekt og fullverdighet. Det å innlemme et begrep om Gud i sin redegjørelse for moral gjør han naturligvis kontroversiell, men vårt fokus er ikke de problemene dette reiser for en moderne moralteori og vi nøyer oss derfor med å nevne noen formildende omstendigheter. Taylor hevder nemlig at de vestlige kulturene, som er hans soleklare fokus, ikke bare strekker seg mot en transcendent guddom, men også etter to distinkte og *immanente* moralske kilder, og det også er dette han mener er kilden til vår sekulære selvforståelse. Den ene av disse er den humanistiske tradisjonens tro på menneskets egenverdi, som springer ut av det qua rasjonelt vesen med en ukrenkelig verdighet: «[T]hose who hold this view have a sense of the dignity of human beings, which consists precisely in their ability to stand unconsolated and uncowed in face of the indifferent immensity of the world and to find the purpose of their lives in understanding it and transcending in this way by far their own insignificant locus and being. ... Something inspires our respect here, and this respect empowers.» (SS 94) Den andre er naturens nye evne til å fungere som moralsk kilde: «We can take nature – conceived independently of any divine Authorship – as the constituting force behind the good. To stick with the case of family life, we might consider the good of sexual relations to consist in the fulfilment of natural desires.» (MMI 114) Troen på at mennesket som rasjonelt og ekspressivt vesen, som Taylor i *Sources of the Self* argumenterer for at oppstår i henholdsvis opplysningstiden og romantikken, utvikles etterhvert til sterke moralske kilder som kan tilby den meningen og sammenhengen som behøves for å gi de øvrige godene den kraften og meningen de behøver for å kunne fungere som etiske rammeverk. Den sekulariseringsprosessen man mener særlig vestlige samfunn har gjennomgått de siste hundreårene, og som viser seg ved at religion får stadig mindre betydning, forklares vanligvis som en avmystifisering av verden som følge av den vitenskapelige revolusjonen. Taylor hevder dette ikke kan være hele forklaringen og argumenterer for at sekulariseringen først og fremst må forklares ut fra utviklingen av de to ovenfor nevnte *immanente* moralske kildene, som nå kan tilby alternative moralske rammeverk. «I don't want for a minute to underplay the tremendous importance of this internalizing move of modern humanism, which recognizes no more constitutive goods external to us. It involves a veritable revolution in moral consciousness.» (SS 94) Det er viktig å huske at selv om Taylor hevder at moral på den ene siden ser ut til å være uutslettelige trekk ved oss som biologiske vesener<sup>22</sup>, ønsker han ikke å følge de sosiobiologene som betrakter menneskets moralintuisjoner som noe som dermed en gang for alle er *avslørt*. «We sense in the very experience of being moved by some higher good that

---

22 «There seems to be a natural, inborn compunction to inflict death or injury on another, an inclination to come to the help of the injured or endangered. Culture and upbringing may help to define the boundaries of the relevant 'others', but they don't seem to create the basic reaction itself.» (SS 5)

we are moved by what is good in it rather than that it is valuable because of our reaction. We are moved by it seeing its point as something infinitely valuable. We experience our love for it as a well-founded love. Nothing that couldn't move me in *this* way would count as a hypergood.» (SS 74) De moralske kildene har derfor en helt sentral plass i redegjørelsen av menneskets moralske liv; det er fordi vi mener å strekke oss mot noe som *faktisk* er verdifullt at vi kan forstå noen begjær som anerkjennelsesverdige mens vi forsøker å undertrykke andre. Kildene ligger derfor bak (eller iboende i) de konstituerende godene og gir dem en kraft og mening som kanaliseres videre ned til de enkelte livsgodene og gjør de konkrete sterke vurderingene meningsfulle. De må derfor ikke strengt tatt betraktes som *grunner*; men heller det som våre grunner handler *om*: «goods reflection on which morally empowers us.» (SS 264)

Dette er grunnen til at Taylor mener en redegjørelse for menneskets moralske fenomenologi ikke kan utelukke et begrep om moralske kilder uten å bryte med BA-prinsippet. For å bedre kunne komme på det rene med hvem vi er og hvor vi vil, er vi derfor nødt til å artikulere hva vi mener *faktisk* er verdifullt med de godene vi anerkjenner. De rådende filosofiske antropologiene er imidlertid, hevder Taylor, besatt av et «naturalist temper» (PA 39) og har angivelig i lang tid fornektet sine egne moralske kilder ved å utelukke disse fra de forskjellige redegjørelsene for moral. Dette gjelder også den kantianske etikktradisjonen, som ifølge Taylor *egentlig* blir motivert av respekten for mennesket qua rasjonelt vesen, en kilde de på grunn av sitt prosedurale ideal samtidig må fornekte. (SS 94) Hvis alt dette stemmer er det behov for et stort «gjenerobningsprosjekt» der vi, istedenfor å fornekte kildene, forsøker å anerkjenne og forstå dem. Det er derfor i dag, i Vesten, et stort behov for:

undistorted articulacy about the visions of the good that actually underlie our moral reactions, affinities, and aspirations. It would first of all help us to see our way clearer in the ongoing debate between different moral visions which murmurs or rages around us and frequently in us. ... If, as I argued above, the way in which we advance in practical reason is by showing how one view supersedes another by emerging out of it through an error-reducing move, then the theories of morality which are inspired by a vision of the good which they deny richly deserve supersession, and moving beyond them would be sheer gain. The different forms of naturalistic or Nietzschean ethics, or theories of universal right, which would emerge from this would be all the stronger and more persuasive for having put behind them the deep incoherence and self-illusion which this denial involves. (SS 100)

Denne artikulasjonsprosessen påbegynner Taylor i del II-V av *Sources of the Self*, og han oppmuntrer også andre til å delta i den; det er vårt *felles* rammeverk som skal artikuleres. Vi kan imidlertid ikke gå nærmere inn i denne parallelle delen av hans filosofiske prosjekt, siden vårt fokus ligger på spørsmålet om hvorvidt moral i det hele tatt kan begrunnes ut fra et begrep om det gode

slik vi har lagt det fram over, eller om moral må sies å være et spørsmål om – slik Habermas hevder – å bare gjøre det vi allerede *vet* vi har gode grunner til å gjøre. Men før vi kan påbegynne undersøkelsen av den debatten som utspenner seg mellom disse to filosofiene, må vi gå litt dypere i den språkfilosofien som Taylor baserer seg på.

## 2.2 Ekspressivistiske språkfilosofier og verdensavdekking.

Som vi tidligere har nevnt, hevder Taylor at menneskene beveger seg i en «semantisk dimensjon» der en verden av mening allerede er åpnet for oss. Hva han legger i dette kan vi forstå bedre ved å undersøke forskjellene mellom mennesker og dyrs bruk av språk. Dyr bruker signaler for å overføre informasjon og koordinere handling (parringsrop), men disse formålene kan alltid defineres ikke-språklig (parring) og kan i prinsippet erstattes av ikke-språklige mekanismer (for eksempel lukt). Vi må ikke være «inne i» språket for å kunne forstå eller definere de formålene signalene tjener til. Mennesker bruker også språket på denne måten, men bruker i tillegg, hevder Taylor, språket på en rekke andre måter som ikke kan reduseres til ikke-språklige funksjoner og erstattes av slike. I disse tilfellene ligger suksesskriteriene for språkbruk *internt i* selve språket og kan ikke defineres uavhengig av den språklige helheten funksjonen forekommer i (PA 84). Vi kan illustrere dette med et eksempel. Når mennesker forstår ordet «trekant», er det inadekvat å si at vi *reagerer* på lyden. For å forstå at det nå refereres til «trekant» kreves det ikke bare at vi reagerer på lyden, men at vi også forstår *hva* som gjør det til en trekant. Dette innebærer blant annet en forståelse av konseptet «form» til forskjell fra blant annet konseptene «farge» og «innhold». Virkelig forståelse av en trekant innebærer derfor at vi vet hva «firkant» og «tusenkant» er, og at «tokant» er et meningsløst begrep. Taylor krediterer Herder for først å ha forstått dette poengets filosofiske betydning. Med termen «reflection<sup>23</sup>» forsøkte Herder, etter Taylors lesning, å redegjøre for menneskets evne til å, ved hjelp av begreper, fokusere på og holde fast ved én bestemt egenskap ved et objekt og dermed gjenkjenne objektet *som* noe.

An issue of rightness arises, which cannot be reduced to success in some life task. This for Herder is inseparable from language. It is defined by the capacity to focus on objects by recognizing them, and this creates, as it were, a new space around us. Instead of being overcome by the ocean of sensations as they rush by us, we are able to distinguish one wave, and hold it in clear calm attention. It is this new space of attention, of distance from the immediate instinctual significance of things, which Herder wants to call reflection. (PA 88)

Denne egenskapen mennesket altså har til å holde fast ved og konseptualisere egenskaper *som* egenskaper, gjør mennesket i stand til å utvikle et enormt spekter av språkinterne funksjoner, og

---

23 Dette er Taylors oversettelse av "Besonnenheit", som er begrepet Herder selv anvendte. Merk at vi her kun ser på Taylors rekonstruksjon og fortolkning av den ekspressive tradisjonen.

dette har som vi om litt skal se en rekke språkfilosofiske konsekvenser.

Historisk sett er den ekspressivistiske filosofitradisjonen, hvor Herder og senere Humboldt er viktige foregangsfigurer, utformet i opposisjon til opplysningstidens såkalt designative språkfilosofier og som Taylor plasserer i samme bås som dagens analytiske språkfilosofier (PP1 274). Disse tar gjerne som utgangspunkt at språkets primære oppgave er beskrivelse av en ytre, objektiv og semantisk sett forhåndsstrukturert verden, der kunnskap og språk forstås som korrespondanse mellom ord og objekt, eller setning og saksforhold. Det som er interessant for Taylor er denne tradisjonens tro på at mening og ideer er noe som går *forut* for begrepers artikulering i et språk. Problemet med å forstå språket slik, hevder Taylor og ekspressivistene, er at dannelsen av selve ideen – konseptet – ikke er uavhengig av den konkrete artikuleringen i et språk. For å vise dette trekker de ekspressive teoriene, etter Taylors rekonstruksjon, oppmerksomheten mot tre sentrale funksjoner ved språket. For det første bruker vi språket til å *formulere* og uttrykke ting vi tidligere bare hadde en implisitt forståelse av. En slik prosess er imidlertid ikke bare en navngivningsprosess (der vi avtaler hva førspråklige ideer skal kalles), men først og fremst en artikuleringssprosess der språkets grenser trekkes og et konsept med fast form dannes. Den meningen som slik blir realisert er derfor bundet til språkmediet og ideen kan umulig gå forut for selve artikuleringen. Dette gjør imidlertid at språket også må ha en *konstitutiv* funksjon: når vi uttrykker og formulerer mening blir denne også konstituert – før artikuleringen fantes ikke ideen i det hele tatt. Selvsagt kan det ha vært en før-refleksiv oppfatning av hva som lå der, men i en (genuin) artikuleringssprosess vil denne delvis endre denne oppfatningens mening (ved at den får fast form). Dermed må vi også kunne si at språket har en iboende evne til å *produsere* mening. (PA 107)

Det er på denne måten den semantiske dimensjonen gjør nye formål og konsepter mulig, og det er også her nye tanker, ideer, adferdsmønstre, skikker og ikke minst sterke vurderinger ser sin konkrete form. Det essensielle poenget er derfor at «our power to function in the linguistic dimension is tied for its everyday uses, as well as its origins, to expressive speech, as the range of actions in which it is not only communicated but realized.» (PA 92) Vi ser nå også hvorfor denne tradisjonen kalles «ekspressiv<sup>24</sup>»: det som sies kan ikke skilles fra mediet det *uttrykkes* i, og mening kan først oppstå ved at en uklar oppfatning gjennom artikulering antar fast form; vi oppdager ikke distinksjoner, men artikulerer dem og dermed de begrepene vi lever livene våre gjennom. «[T]he

---

24 Taylor veksler mellom å kalle teoriene "expressive", "constitutive" og "expressiv-constitutive". Se note 9. i (PA 297)

constitutive theory turns our attention toward the creative dimension of expression, in which, to speak paradoxically, it makes possible its own content.» (PA 107) Det er derfor først og fremst i den semantiske dimensjonen vi påtreffer det vi kaller *mening*, og de språklige funksjonene som styrer denne meningsdannelsen vil derfor legge visse rammer for en akseptabel meningsteori. Vi kan oppsummere noen av de viktigste.

1. For det første må enhver akseptabel meningsteori anerkjenne den semantiske dimensjonens eksistens og dens vide spenn av språkinterne funksjoner.

[W]e do more things with language than describe. There are other ways in which a word can be *le mot juste*. For instance, I come up with a word to articulate my feelings, and thus at the same time shape them in a certain manner. ... Or else I say something which reestablishes the contact between us, puts us once again on a close and intimate footing. (PA 104)

Taylor mener det store spekteret språkinterne funksjoner har blitt ignorert av både de klassiske og moderne variantene av designative teorier, altså de som mener språkets representative funksjon er den mest opprinnelige. Men fordi alle begreper, også de deskriptive, til syvende og sist er konstituerte blir det meningsløst å ta disse begrepsgrensene for gitt: de er et resultat av vår praktiske omgang med verden. (PP1 288-292)

2. Språk kan ikke forstås som først og fremst kombinasjoner av tegn og ideer, men som *aktivitet*. Dette fanger Humboldt opp med de komplementære konseptene *ergon* (språkets struktur) og *energeia* (den språklige aktiviteten): Språkets struktur er avhengig av talens reproduserende aktivitet, som igjen forutsetter en allerede eksisterende språklig struktur. En konsekvens av dette er at språket er av dialogisk opprinnelse og noe grunnleggende intersubjektivt. «The first and inescapable locus of language is in exchange between interlocutors. Language involves certain kinds of links with others. In particular, it involves the link of being a conversational partner with somebody, an ‘interlocutor’.» (PA 109)

3. Språket har en iboende evne til å produsere *sosiale rom* – en offentlighet – som er forskjellig fra at «vi alle vet at alle vet hver for seg». Språkets dialogiske natur gjør det mulig for oss å dele noe i fellesskap, der det er en genuin del av situasjonen at noe er *for oss*: «When I open up about the weather to you over the back fence, what this does is make the weather an object for *us*. ... Conversation transposes the weather into an object we are considering together.» (PA 110)

4. De ekspressive teoriene bryter ned det påståtte skillet mellom de såkalt objektive og beskrivende

aspektene ved språket på den ene siden, og de såkalt poetiske aspektene på den andre. Siden alle begreper artikuleres og formes i ekspressive formuleringer og denne artikuleringen forutsetter en bakgrunn av aktiv deltakelse og praktiske formål, må det være porøst mellom disse to vanligvis skarpt atskilte kategoriene. «Our projections are carried at once in linguistic form (speech style and rhetoric) and in extralinguistic form (gesture, stance). Description is always embedded in acts which also projectively express.» (PA 110)

5. Sist men ikke minst, og som vi tidligere har vært inne på, mener Taylor at begrepet om *bakgrunn* er uunnværlig for enhver menings- og handlingsteori. Påstanden er at handling og artikulering kun kan framstå som meningsfull i en kontekst, dvs. mot en uartikulert bakgrunn. Bare mot en slik bakgrunn kan noe framstå *som* noe. «The context stands as the unexplicit horizon within which ... this experience can be understood. ... it is subsidiary to the focal object of awareness; it is what we are «attending from» as we attend to the experience.» (PA 68-9) Det er mulig å gjøre deler av bakgrunnen eksplisitt, men siden dette igjen bare er mulig på bakgrunn av noe annet (som da ikke kan være i fokus), er det alltid bare mulig å bringe deler av bakgrunnen til artikulering. En kunne forestille seg at vi gjennom en sirkelprosess til slutt hadde gjort *hele* bakgrunnen eksplisitt, men denne tanken er ifølge Taylor umulig. «[The background] can be made explicit, because we aren't completely unaware of it. But the explicating itself supposes a background. The very fashion in which we operate as engaged agents within such a background makes the prospect of total explicating incoherent.» (PA 70)

Vi skal nå bevege oss over til Heideggers filosofi, som ifølge Taylor fanger opp og artikulerer en idé som helt siden Herder har ligget latent i de ekspressive språkfilosofiene, nemlig at språket har en verdensavdekkende<sup>25</sup> dimensjon ved seg som er helt uunnværlig for forståelsen av det vi har kalt mening. Denne blir også videreført av Taylor og ligger implisitt i hans begrep om den semantiske dimensjonen. Et sitat fra Heideggers *Kunstverkets opprinnelse* forteller oss hvordan Heidegger mener et kunstverk på en paradigmatisk måte kan, som Taylor sier det, «[bring] about the crucial constituting disclosure of a way of life, in a way no mere representations could». (PA 112)

Det er først tempelverket som samler de sammenhenger rundt seg til en enhet, innenfor hvilke fødsel og død, ulykke og velsignelse, seier og forsmedelse, utholdenhet og forfall fremtrer for mennesket som dets tilskikkelse. (KO 43)

Heideggers generelle tanke var i *Væren og tid* at at vi befinner oss i – vi er kastet inn i – en alltid allerede avdekket verden. Dette forstås noe annerledes i *Kunstverkets opprinnelse*; heretter forstås

---

25 Den tyske og engelske oversettelsen er henholdsvis «Velterschliessung» og «world disclosure».



han det slik at det først og fremst er gjennom et *språk* at en verden blir avdekket, eller sagt med Taylors begreper, at vi kan eksistere i en verden av kvalitative kontraster. «[O]urs is a world in which things have worth, in which there are goods in the strong sense: things *worth* pursuing. Goods show up through finding expression ... as the goods of the Greeks showed up in the temple.» (PA 113) Men hvordan skal vi forstå denne språklige evnen til å avdekke en meningsfull verden?

Heideggers filosofi kretser rundt spørsmålet om hvorfor noe viser seg for oss i det hele tatt, et spørsmål den vestlige sivilisasjonen etter Platon og Aristoteles' tid angivelig har «glemt» å forholde seg til. Det at noe viser seg for oss (på den måten at det framstår som noe vi kan forstå, noe som har mening for oss), ser for oss i dag – er Heideggers diagnose – ved første øyekast ut til å være noe trivielt, noe vi utfører (vi tenker ofte at vi *tillegger* en objektiv natur mening og på denne måten skaper oss en «menneskenes verden» som fullt ut er subjektiv), og vi har utviklet empiriske teorier og epistemologier om hvordan mennesket representerer en objektiv ytre verden og deretter, på bakgrunn av disse representasjonene, bestemmer seg for å handle (kanskje ut fra sine preferanser). På denne måten fanger vi i dag, hevder han, et essensielt trekk ved spørsmålet om hvorfor noe i det hele tatt viser seg for oss, som ikke ble forstått av antikkens filosofer: vi ser det som noe som først og fremst er relatert til oss selv. Det ville ikke eksistert mening uten mennesket. Men den vanlige måten å forstå mening på lider av en stor misforståelse: vi forstår det at noe viser seg for oss som noe vi *utfører* – vi tenker oss selv som *opprinnelsen* til den meningsverdenen vi befinner oss i. I sitt hovedverk *Væren og tid* redegjør Heidegger for hvordan Platon starter en prosess der det «rommet» den meningen vi lever ut fra først viser seg for oss – som han kaller *Lichtung*<sup>26</sup> (på engelsk: clearing) – i stadig større grad blir forstått subjektivistisk, og tilslutt altså som noe vi selv utfører og er årsak til. Men dette er så langt fra sannheten som overhodet mulig. «The idea that the clearing is our doing collapses into incoherence ...; it is only through the clearing that we have any idea of doing at all, that action is in our repertory. So the clearing is Dasein-related, yet not Dasein-controlled.» (PA 115) *Lichtung* må ikke identifiseres med noe av det *som* viser seg. Denne ideen, som Heidegger kaller den ontologiske differansen, anvender han for å gjenerobre en posisjon han mener sist, og da bare svært vagt, ble forstått av noen av førsokratikerne: tanken om at mening ikke bare er noe som springer ut av oss selv, men også noe som *kommer til* oss. Mennesket er ikke bare en menings-giver, men også en menings-taker. Dette er en idé Taylor mener ekspressivistene

---

26 «Midt i det værende i sin helhet fremtrer et åpent sted. En lysning er. Den er, forstått ut fra det værende, mer værende enn dette værende. Denne åpenhet er ikke omsluttet av det værende, i stedet omkretser den, sammen med det intet vi knapt kjenner, alt værende. Det værende kan bare være som værende hvis det står inn i og ut fra denne lysningens lys. Det er kun denne lysningen som gir og garanterer oss en tilgang til det værende som vi ikke selv er, og til det værende som vi selv er. Takket være denne lysningen finnes det værende i forskjellige og skiftende grader. Selv som *skjult* kan et værende bare være innenfor denne lysningens spillerom.» (KO 60)

begynte å meisle ut med sitt begrep om symbolet<sup>27</sup>, forstått som noe som kan uttrykke en *uoversettelig* sannhet, og som de satte opp mot allegorien, forstått som noe som uttrykker en sannhet som kunne vært formulert i et annet språk. «The symbol is both manifestation and creation, partakes of both finding and making.» (PA 116) En rest av denne forståelsen kan vi også finne hos Platon, og på tross av at han plasserte *Lichtung* blant det ontiske er hans forståelse av det godes Idé fortsatt grunnleggende ikke-subjektivistisk. Lyset kommer *til* oss.

Plato's notion of the Idea places the clearing among beings. An Idea is not just another entity waiting to be discovered. It is not like the things that participate in it. It can be understood as self-manifesting. It gives itself to be understood. That is what underlies the image of light in which Plato frequently expounds the Idea, particularly that of the Good. The Good is likened to the sun; turning from the changing things of this world to the Ideas is likened to leaving the dark cave. (PA 114)

Ekspressivistene greide imidlertid aldri helt å bryte ut av det subjektivistiske sporet Platon hadde plassert filosofien på, hevder Taylor (PA 117). Det er derfor først når Heidegger plasserer *Lichtung* fullt og helt utenfor det ontiske at vi kan forstå det at noe viser seg for oss på adekvat vis. Vi må derfor betrakte den meningen som avdekkes i språket på den ene siden som et selv-uttrykk, og på den andre siden som et svar på et kall fra noe *hinsides* selvet. (PA 118-9) Denne tilsynelatende paradoksale situasjonen kommer av at Heidegger etter Taylors fortolkning forstår meningsdannelsen som noe som foregår *mellom* menneskene i det språklige rommet de konstituerer i fellesskap. «All speakers, as they enter the conversation from infancy, find their identity shaped by their relations within a preexisting space. But as they become full members of the conversation, they can in turn contribute to shape it, and so no simple, onesided relation of dependence can capture the reality of speakers and language ...» (PA 118) Og siden det er her vi først møter våre dypeste mål og hensikter, som vi anvender for å orientere oss i livet, oppstår den tilsynelatende paradoksale situasjonen at *Lichtung* må forstås som «Dasein-related, but not Dasein-centered.» (PA 116) Heideggers radikale ståsted ligger ifølge Taylor i hans de-ontisering av *Lichtung* - ellers ligger hans posisjon tett opp til de konstitutiv-ekspressive filosofiene vi gjennomgikk tidligere i delkapitlet. (PA 119)

Vi kan nå se bedre hvorfor Taylor legger så stor vekt på at menneskene må forstås ut fra den veven av kvalitative kontraster, konstituert av sterke vurderinger, som vi lever i og ut fra. Siden det ikke finnes noen førspråklig tilgang til våre viktigste hensyn, mål og standarder må vi *inn i* det semantiske for å i det hele tatt kunne ha befatning med slike fenomener og kunne handle ut fra dem.

---

27 "Symbol is being used here as it was used in the tradition started by Goethe. When, in "The Origin of the Work of Art," Heidegger says the art-work is *not* a symbol, he is accepting a use of the terms that treats is synonymous with "allegory," which means pointing beyond itself. Goethe, on the contrary, was contrasting allegory and symbol." (Referanse 13. i PA 297)

Og det er, mener Taylor, et ubestridelig faktum at mennesket handler ut fra slike språklig konstituerte kvalitative kontraster. Våre liv og vår tenkning er på denne måten essensielt sett betinget av språket; vi er selvfortolkende vesener og beveger oss alltid i en hermeneutisk sirkel – og det er disse fortolkningene som er vårt forankringspunkt til verden. Og det er nettopp fordi vi grunnleggende sett er konstituert av språket og den meningsverdenen som her er åpnet for oss, at det blir viktig for oss å forstå hvordan vi lever i, handler ut fra og det. Det viser seg da at vi ikke kan forstå den meningsverdenen vi lever i som noe vi *selv* har valgt, men at vi må betrakte den som en artikulasjon av en allerede eksisterende verdihorisont; vi forstår oss selv *alltid* ut fra en horisont og må derfor også alltid betrakte noen standarder som faste. Språkets evne til å på denne måten konstituere og avdekke mening kaller vi dets verdensavdekkende dimensjon. «Through language, a world is disclosed; a world in which features are located, which is also a locus of strong goods, of objects of the specifically human emotions, and of human relations.» (PA 120)

## Kapittel 3: *Why be moral?*

### 3.1 Innledning til debatten mellom Taylor og Habermas

Etter denne grove gjennomgangen av Taylors moralske fenomenologi og den språkfilosofien denne er fundert, på ser vi hvordan han, i motsetning til Habermas, utvikler en moralteori som tar utgangspunkt i menneskets streben mot og artikulasjoner av det gode. Moral, i både vid og snever forstand, blir forstått som et uttrykk for at menneskene lever i en verden av mening, og en moralsk ontologi kan derfor ikke ekskludere vår relasjon til denne uten å bryte med prinsippet om å la den beste tilgjengelige redegjørelse for våre moralske intuisjoner være retningsgivende. Moralfilosofien må derfor, hevder Taylor, gi rom for et sterkt verdibegrep. De prosedurale moralteoriene, som Habermas' diskursetikk er et eksempel på, ser imidlertid ut til å ekskludere disse på prinsipiell basis. Habermas kaster derfor i Taylors øyne barnet – den menneskelige subjektiviteten – ut med badevannet: det menneskelige blikket på verden må *inkluderes*, ikke overvinnes. Habermas er på sin side naturligvis svært uenig i denne framstillingen av diskursetikken, som han hevder at, i motsetning til eksempelvis Kant, tar vare på *nettopp* denne subjektiviteten i de relevante henseender. I det følgende skal vi se nærmere på den debatten som har utspilt seg mellom disse to filosofene og se om det er mulig å finne argumenter som taler for at en av dem kan ha rett. I vår undersøkelse påtreffer vi først argumenter som artikulerer følgende to intuisjoner: 1) at moral er et spørsmål om verdier og at en moralteori derfor, på ett eller annet vis, må redegjøre for hvordan dette kan være tilfelle. Dette er den intuisjonen som ligger bak Taylors kritikk av Habermas<sup>28</sup>, som på sin side hevder 2) at vi må kunne skille mellom våre verdier og det som er normativt riktig å gjøre – hvis ikke ville vi blande sammen det at en handling eller norm *er* gyldig med at den *betraktes* som gyldig.

Taylor framhever, som vi så, betydningen av sterke vurderinger i menneskelivet: det er fordi vi kan forholde oss til slike at vi kan beskrives som eksisterende i en verden av mening. Vårt handlingsliv forholder seg til disse kvalitative betydningshorisontene ved at disse uttrykker selve *poenget* med våre (essensielle) handlinger og dermed gir oss den identiteten og de holdepunktene vi behøver for å kunne orientere oss i verden overhodet. Men betydningshorisontene eksisterer ikke av seg selv; de er uttrykk for et subjekts selvfortolkninger. Og enkelte av disse selvfortolkningene er så essensielle for vårt handlingsliv at verken vi eller en utenforstående observatør som forsøker å forstå oss, kan ekskludere dem fra den beste tilgjengelige redegjørelsen for våre liv uten å gå glipp av selve *poenget* med vår handling. Selvfortolkninger er imidlertid beskrivelser, og det er ifølge Taylor ikke

---

28 Habermas' kritikk av Taylor kommer vi tilbake til mot slutten av kapittel 3.2.

noe som taler for at disse ikke kan være beskrivelser av noe radikalt annet enn oss selv – eksempelvis en Gud. På denne måten vil Gud kunne fungere som et konstitutivt gode i et menneskeliv i kraft av å være et element i dets selvfortolkning, og denne fortolkningen kan rettferdiggjøres hvis det er den *beste mulige* redegjørelse for dette menneskets liv.

It is widely thought that no constitutive good could have such a fragile ontological foundation as this, a niche simply in our best self-interpretation. Unless it is grounded in the nature of the universe itself, beyond the human sphere, or in the commands of God, how can it bind us? But there is no a priori truth here. Our belief in it is fed by the notion that there is nothing between an extra-human ontic foundation for the good on one hand, and the pure subjectivism of arbitrarily conferred significance on the other. But there is a third possibility, the one I have just outlined, of a good which is inseparable from our best self-interpretation. (SS 342)

Godene er på en måte oss selv, fordi vi står i en anerkjennende relasjon til dem og vårt handlingsliv springer ut av dem, men på en annen måte *ikke* oss selv; de står jo utenfor oss, krever respekt av oss og vi må betrakte dem som artikulasjoner av en verdihorison som er uavhengig av oss selv – og er på denne måten ikke selvvalgte. Og siden det er denne relasjonen til et gode som er essensen i enhver sammenheng der normativitet er involvert, kan Taylor hevde at det ikke kan finnes noen moralske betraktninger som kan nå fram til meg hvis de ikke kan la meg se at de tilbyr en *bedre* redegjørelse for den situasjonen jeg allerede befinner meg i. Sagt på en annen måte kan vi kun overbevise noen ved å argumentere ut fra et gode vi allerede står i en relasjon til, eller etablere en *ny* relasjon til et gode. Når vi handler med utgangspunkt i en kvalitativ kontrast, er det jo selve *poenget* med det godet som kontrasten retter seg mot handlingen tar sikte på å oppfylle, og hvis dette poenget skulle ut av syne ville også handlingen miste sin relevans fullstendig. Når vi dermed forstår moral som det å stå i et anerkjennende forhold til et gode, må vi imidlertid operere med en utvidet forståelse av *moralsk motivasjon* i forhold til den i dag kanskje vanlige forståelsen av dette som noe som *kan* gå parallelt med forståelsen av at noe er normativt riktig, men som ikke behøver det. Det blir nemlig for Taylor nødvendig å betrakte det å stå i et anerkjennende forhold til et gode som *alltid også* å være motivert av det. Moralsk motivasjon følger alltid av å stå i forbindelse med et gode: vi *ser* at det uttrykker noe av verdi.

[O]ur acceptance of any hypergood is connected in a complex way with our being *moved* by it. ... We may accept something as a good although we are relatively unmoved by it, because at the lowest, we think very little about it and glide along in conformity ... or perhaps best, because we choose certain figures as authoritative for us, sensing them that they are moved by something authentic and great, even though we don't fully understand it ourselves. But through all these complex chains of intermediation, *the connection between seeing the good and being moved by it cannot be broken* ... We are moved by it seeing its point as something infinitely valuable. We experience our love for it as a well-founded love. Nothing that couldn't move me in *this* way would count as a hypergood. (SS 73 ff.)

Vi er nå ved kjernen i måten Taylor forstår moral på og begynner å se hvordan han kan utarbeide en kritikk av Habermas' diskursetikk. Denne tar nemlig, som vi så i kapittel 1, utgangspunkt i at vi forplikter oss til å være orientert mot gyldighetsfordringer og må se oss som bundet av (U) idet vi begir oss inn på moralsk argumentasjon. Det er også derfor diskursetikken kan klassifiseres som en prosedural moralteori: den skiller ut en prosedyre som vi er forpliktet til å følge om vi ønsker å se oss som adekvat deltakende i en praktisk diskurs. Siden denne prosedyren fungerer som normativt kriterium – (U) har et klart normativt innhold – uten selv å være begrunnet ut fra et *konkret* kulturelt innhold, kan den derfor ifølge Taylor karakteriseres som en «asymmetrisk» moralteori. (SS 76) I disse teoriene er den adekvate måten å avgjøre hvorvidt en handling eller norm A er normativt riktig eller ikke, å undersøke hvorvidt den har de relevante egenskapene for kunne å tilfredsstillende et moralprinsipp eller en moralsk regel B – altså i vårt tilfelle moralprinsippet (U). Moral flyter således bare fra B til A; ergo asymmetrien. Det er her viktig å se at Taylors begrep om moralske kilder skiller seg fra de prosedurale moralteoriens søken etter moralske kriterier for hvilke handlinger som er normativt riktige: «The belief in God, say, offers a reason not in this sense but as an articulation of what is crucial to the shape of the moral world in one's basic account. It offers a reason rather as I do when I lay out my most basic concerns in order to make sense of my life to you.» (SS 76) I Taylors modell derimot, som han selv kaller symmetrisk, skal vi imidlertid forstå moral som noe som flyter begge veier mellom A og B. Et eventuelt prinsipp eller moralsk regel B vil i prinsippet være rotfestet i A gjennom konkrete sterke vurderinger, verdier og erfaringer – vi forstår for eksempel at drap bør være forbudt fordi vi vet at livet er noe usammenlignbart godt, og ikke fordi det strider mot et abstrakt universaliseringsprinsipp. Dette fører oss ifølge Taylor likevel ikke automatisk inn i en relativisme, for våre handlinger og normer, altså A, vurderes også i lys av standarder og hypergoder, altså B, som vi ikke selv har valgt, men som grunnleggende sett har karakter av å stå utenfor oss og *kreve* respekt av oss. Den symmetriske modellen tilbyr derfor ingen *siste grunn* for hvorfor en handling er riktig eller gal, men ”a vision of the good”.

Our qualitative distinctions, as definitions of the good, rather offer reasons in this sense, that articulating them is articulating what underlies our ethical choices, leanings, intuitions. It is setting out just what I have a dim grasp of when I see that A is right, or X is wrong, or Y is valuable and worth preserving, and the like. It is to articulate the moral point of our actions. That is why it is so different from offering an external reason. ... This isn't a step to a more basic level, because there is no asymmetry. (SS 77)

Taylors moralteori kan derfor fortsatt, hevder han, redegjøre for moralens bør-karakter, dens karakter av å stå utenfor oss og *kreve* respekt av oss. Men her forstås *det* som krever noe av oss, godene, som noe som både står utenfor oss og som samtidig *er* oss selv – vi står i en relasjon til *det fordi* vi mener det uttrykker noe godt, men vi ser ikke dette som noe vi selv har valgt, men som en

artikulasjon av en verdihorisont som eksisterer uavhengig av vår egen anerkjennelse av den. Vi kan se hva Taylor mener med dette hvis vi legger merke til at artikulasjoner alltid er artikulasjoner *av* noe; hvis ikke kunne de ikke fremstå som mer eller mindre riktige. «The formulations we offer of our concerns are put forward in an attempt to get it right, and it is implicit in our practice that we recognize a category of 'more or less accurate' here. That is, we recognize that self-descriptions can be more or less clairvoyant, or deluded, or blind, or deep, or shallow, and so on.» (PP1 271) Det ville være umulig å ta feil om vi betraktet verdihorisonten som selvvalgt.

En prosedural moralforståelse (i tråd med den asymmetriske modellen) er imidlertid, hevder Taylor, grunnleggende sett en feilaktig måte å forstå fenomenet moral på: den bryter koblingen mellom handling og det gode, eller, mellom moral og moralsk motivasjon. Dette kommer fram om vi spør oss selv *hvorfor* vi bør handle moralsk: «As an actor, I can always ask the question why I should actually proceed according to a particular norm, namely rationally. Why should this be a norm that I cannot deny? This is a question which one can only answer, to use my own terminology, with 'strong evaluations'.» (CA 30) Men siden de prosedurale moralteoriene på prinsipiell basis ikke gir rom for et begrep om sterke vurderinger (de er jo autonomt begrunnet), kan Taylor på like prinsipielt grunnlag avvise enhver prosedural moralbegrunnelse – også i Habermas' tilfelle, hvor det argumenteres med at en orientering mot gyldighetsfordringer er implisert i selve samtalesituasjonen og at talere som argumenterer mot (U) må vikle seg inn i performative selvmotsigelser.

Attempts at justification, such as are derived from the structure of the situation of speech by a discursive ethics, do not suffice in the case of such radical questions. The fact that I should argue with the aim of achieving domination-free understanding may admittedly be structurally implied by the logic of discourse. If, in other words, I attempt to assert my own interests irrespective of all the objections other participants to the conversation raise, then I certainly violate the logic of the discourse. But why should I not do this? Why should I not attempt to reach my desired goal at the cost of being slightly inconsistent? (CA 31)

Det er altså arten av grunner Taylor avviser: moral er et spørsmål om sterke vurderinger – et spørsmål om verdier – og diskursetikken abstraherer fra disse: «we can see how moral theory so conceived doesn't have much place for qualitative distinctions. It is in the business of offering basic reasons. Our qualitative distinctions are useless for this; they give us reasons in a quite different sense.» (SS 79) De prosedurale moralteoriene må likevel, hevder han, trekke på disse for å gi mening til sitt eget normative rammeverk – og havner derfor på mange måter i en selvmotsigelse. «I mean pragmatic contradiction. It does not necessarily bring together incompatible positions; but it speaks from a moral position which it can't acknowledge.» (SS 339 ff.) Slik Taylor ser det, er den eneste løsningen for de prosedurale teoriene å innføre et moment av verdi. Dette vil gjøre dem

substansielle<sup>29</sup>. Men de prosedurale teoriene er fullt og helt avhengige av å ha vanntette skott mellom det som er godt for meg (eller oss) og det som er normativt riktig eller galt å gjøre, siden det er nettopp dette som, ifølge disse teoriens selvforståelse, gjør dem berettiget til å produsere universelt bindende imperativer. Moralteorien må begrunnes autonomt, dvs. uten referanse til et partikulært etisk rammeverk. En overgang til en substansiell moralforståelse vil derfor måtte medføre radikale endringer i de prosedurale moralteoriens teoretiske byggverk, og Taylor hevder de derfor er fanget av sine egne rasjonalitetskrav: de tvinges til å fornekte sine egne verdihorisonter – som de samtidig må ha i bakgrunnen for at teoriene skal gi mening.

The more one examines the motives – what Nietzsche would call the 'genealogy' – of these theories of obligatory action, the stranger they appear. It seems that they are motivated by the strongest moral ideals, such as freedom, altruism, and universalism. These are among the central moral aspirations of modern culture, the hypergoods which are distinctive to it. And yet what these ideals drive the theorists towards is a denial of all such goods. They are caught in a strange pragmatic contradiction, whereby the very goods which move them push them to deny or denature all such goods. They are constitutionally incapable of coming clean about the deeper sources of their own thinking. Their thought is inescapably cramped. (SS 88)

Grunnen til at de prosedurale teoriene likevel virker svært overbevisende på oss ligger, ifølge Taylor, i det faktum at de uttrykker verdier som er så overbevisende for oss i den vestlige verden at vi ikke legger merke til deres kontekst- og erfaringsbundethet. Det å prioritere konsistens og systematikk i moralsk resonnering, det å forstå rettferdighet som upartiskhet, det logiske i å heve fornuftens krav over ære, tilbøyeligheter og tradisjoner, og det å forstå moral som først og fremst et spørsmål om hvilke handlinger som er tillatt å gjøre mot andre, er alle sterke verdier som Taylor mener Habermas behøver for å gi teorien sin mening. Vi ser derfor at Taylor er på sporet av en fundamental kritikk av en lang rekke innflytelsesrike moralteorier, og han kritiserer selve grunnstrukturen i hvordan vi i det moderne har kommet til å forstå «moral». Kritikken blir mer presis om vi går mer i detalj på hvordan Taylor mener å ramme forskjellige elementer i de prosedurale moralteoriene.

I den deontologiske tradisjonen er den autonome begrunnelsen for moral opphav til et grunnleggende skille mellom normativ riktighet og det gode, og hvor den første kategorien har logisk prioritet. Dette betraktes som selve bulverket mot at partikulære oppfatninger av det gode invaderer sfæren for rettferdig samhandling mellom mennesker. «This distinction is the only bulwark, in Habermas's eyes, against chauvinistic and ethnocentric aggression in the name of one's life, or tradition, or culture. It is thus crucial to maintain it.» (SS 88) Men hvis det er slik at de

---

29 «I call a notion of reason substantive where we judge the rationality of agents or their thoughts and feelings in substantive terms. ... To make practical reason substantive implies that practical wisdom is a matter of seeing an order which in some sense is in nature.» (SS 85 ff.)



samme teoriene må hvile på en sterk verdioppfatning for å kunne gi mening til dette skillet, som Taylor hevder, er det grunner til å si at det gode har logisk prioritet over begreper om normativ riktighet. «[T]he good is always primary to the right. Not in that it offers a more basic reason in the sense of our earlier discussion, but in that the good is what, in its articulation, gives the point of the rules which define the right.» (SS 89)

Også Habermas' fornuftsforståelse blir forvrengt til det ugjenkjennelige: når alle praktiske spørsmål deles inn i logisk adskilte sfærer – den objektive, sosiale og den subjektive verden – går vi, hevder Taylor, glipp av alle de måtene disse i praksis er vevd inn i hverandre på. Eksempelvis finnes det en rekke spørsmål av moralsk karakter, for eksempel økologiske spørsmål, som ikke kan fanges opp og tillegges vekt av Habermas' moralteori. Våre moraldiskurser er også uløselig knyttet til spørsmål om hvem vi *er*:

As a consequence, questions of morals are closely tied to theories of human motivations; the same concepts appear in both types of investigations. The strict demarcation of truth from rightness can thus not be retained in such a form. And an overselective singling out of third dimension, namely authenticity, would be just as distorting in the picture it would give. If questions of personal realization are severed from considerations of truth and universal rightness, then this opens up a realm of pure subjectivism. (CA 33)

Taylor mener derfor at vi ikke kan forlate grunnstrukturene i den aristoteliske modellen for praktisk resonnering: «[W]e initially recognize differing purposes of life or virtues ... and we strive to merge them all at the correct point and in an appropriate relation to one another.» (CA 33) Bare slik kan vi anerkjenne de mange måtene de forskjellige praktiske spørsmålene er koblet sammen med hverandre på og konseptualisere det faktum at ett av den praktiske fornuftens hovedområder er å forene dyder som er av streng moralsk karakter med de som ikke er det.

In the typical case a person is willing to unite these virtues with other virtues which are not connected with some form of charity: virtues such as, for example, that of self-development, authenticity, sincerity or thankfulness. ... Questions of precisely such a kind belong at the centre of moral life; it would therefore be completely arbitrary and unfounded simply to exclude this whole area by adhering to the false thesis that only virtues oriented toward. (CA 32)

Taylor foreslår derfor at vi istedenfor forstår praktisk fornuft etter en substansiell modell, hvor vi ikke forstår dens oppgave som å teste en norm eller handlings universaliserbarhet, forsøker å vise at overgangen fra ett fortolkningsrammeverk til et *bedre* vil utgjøre et feilreducerende steg. «What may be decisive is that we be able to show that the *passage* from one to the other represents a gain in understanding». (PA 42) Ved å ta utgangspunkt i de godene en annen person allerede anerkjenner kan vi på denne måten, hevder Taylor, forsøke å finne en argumentasjonsvei fram til et fortolkningsrammeverk som vi mener er bedre, i den forstand at den nye posisjonen har løst

problemer eller forvirringer i forhold til det gamle rammeverket – og som fra det nye rammeverket kan bedømmes som en gevinst. Denne formen for praktisk resonnering har derfor en grunnleggende *ad hominem*-struktur; vi starter med noe vår samtalepartner allerede anerkjenner og forsøker å finne en vei ut herifra. Taylors krav om at vi i praktiske sammenhenger må operere med en relasjon til det gode for at denne i det hele tatt skal kunne være *praktisk* blir derfor ikke kompromittert; vi fokuserer på å la en annen person *se* det gode heller enn å vise at noe kan/ikke kan universaliseres.

Goods ... cant be demonstrated to someone who really is impervious to them. One can only argue convincingly about goods which already in some way impinge on people, which they already at some level respond to but may be refusing to acknowledge. The order of argument is in a sense *ad hominem*, and involves showing that there is what ernst Tugendhat calls a «way of experience» which leads from ones interlocutors position to ones own via some error-reducing moves, such as the clearing up of a confusion, the resolving of a contradiction, or the frank acknowledgement of what really does impinge. (SS 505)

Dette er en mer nøktern forståelse av den praktiske fornuften, medgir Taylor. Han bevarer likevel det han mener er det essensielle i praktisk diskurs: muligheten for å komme fram til bedre og mer adekvate fortolkningsrammeverk. Denne modellen vil, hevder han, løse de ovenfornevnte problemene med Habermas' modell og samtidig ivareta det essensielle med praktisk argumentasjon – nemlig at det har en hensikt å argumentere.

Selv om Habermas i *On the Pragmatic, the Ethical, and the Moral Employments of Practical Reason* stiller seg bak Taylors konseptualisering av sterke vurderinger og hans sammenknytning av disse med spørsmålet om identitet (JA 4), hevder han at spørsmålet om moralsk motivasjon *logisk sett* bare kan besvares i lys av det underliggende spørsmålet 'Hvem er jeg (vi) og hva vil jeg (vi) være?'. «[T]his motivational problem can be posed only within the framework of a philosophy that is still confident of providing general answers to questions of the good life. A moral theory that no longer claims to know the telos of «the» good life must leave the question «Why be moral?» unanswered.» (JA 127) Habermas medgir at moralsk motivasjon er relevant i såkalte etisk-eksistensielle diskurser, men fordi vi her diskuterer spørsmål som retter seg mot spesifikke identiteter kan de ikke kunne hevde noe annet enn en betinget gyldighet. Under pluralistiske og postmetafysiske betingelser tvinger det seg imidlertid fram en differensiering mellom slike spørsmål og spørsmål om hvilke handlinger som i mellommenneskelige forhold skal kunne tillates – og det er her (U), i følge Habermas, kommer inn i bildet. Moralfilosofien kan imidlertid ikke, hevder han, klandres for å ikke vekke eller motivere de rette følelsene – men må innfinne seg med å være en særegen diskurs rettet mot en klargjøring av *the moral point of view*.

Since the concept of morality is limited, the self-perception of moral theory should be correspondingly modest. It is incumbent on moral theory to explain and ground the moral point of view. What moral *theory* can do and

should be trusted to do is to clarify the universal core of our moral intuitions and thereby to refute value skepticism. What it cannot do is make any kind of substantive contribution. (MCCA 210)

En slik rolle ville ifølge Habermas for det første, i det minste under moderne betingelser, overbelaste filosofien. Men det ville også innebære et fundamentalt kategorimistak: spørsmål om motivasjon tilhører konseptuelt sett ikke moralfilosofien, men er et spørsmål om sosialisering: «The extent to which rational motives actually influence action depends on the individuals, the circumstances, the interest positions, and the institutions involved.» (JA 128) Filosofiens oppgave kan derfor ikke være å produsere bindende etiske direktiver for konkrete mennesker i konkrete situasjoner, men skal kun undersøke de *prosedyrene* som må følges for å kunne besvare etiske og moralske spørsmål generelt. Habermas fastholder altså i sitt svar til Taylor i hovedsak den posisjonen han framsatte i TCA og diskursetikken. Som vi husker fra kapittel 1.4, mener Habermas diskursetikken bare er formell i den forstand at den angir *hvordan* vi skal behandle konkret innhold; praktiske diskurser er bare meningsfulle som konkrete menneskers mekanisme for å løse problemer som oppstår *innenfor* deres egen livsverdenshorisont. Moral og normativitet har derimot sitt opphav i at vi må reise visse normative forutsetninger idet vi begir oss ut på deltakelse i praktisk diskurser, som på sin side ikke kan opprettholdes i praksis om diskursdeltakerne ikke kunne anta at disse forutsetningene ble delt av alle. Og det er *her* Habermas mener å finne et fast punkt å knytte moral opp mot. Eller mer korrekt: det er her det opprettes et normativt siktepunkt: gyldighet i tre dimensjoner – sannhet, riktighet og oppriktighet – og det beste argumentets tvangfrie tvang. Habermas' filosofi tar derfor også hensyn til at moral først blir meningsfull i en konkret, og derfor substansiell, virkelighet. Men han argumenterer samtidig for at et konteksttranscenderende moment, som stammer fra hvordan vi *behandler* dette innholdet, gjør seg gjeldende. Habermas kan derfor hevde å ikke rammes av Taylors innvending.

The demonstration that the moral point of view, as expressed by (U), is generally valid and does not merely express a culture-specific or class-specific evaluative orientations prevents us from succumbing to a relativism that robs moral commands of their meaning and moral obligations of their peculiar force. Hence moral theory is competent to clarify the moral point of view and justify its universality, but it can contribute nothing to answering the question “Why be moral?” whether this be understood in a trivial, an existential, or a pedagogical sense. (JA 76)

Vi har nå brakt spørsmålet om moralens eventuelle forbindelse med «det gode» på banen, og sett at Taylor stiller spørsmålstegn ved hvorvidt det overhodet er mulig å begrunne moral autonomt eller ikke. Taylor har gode argumenter for denne koblingen og kan støtte seg på en tanke om at moral i det minste må *ha med verdier å gjøre* – på ett eller annet nivå. Habermas godtar dette i prinsippet, men mener det likevel er mulig å skille et konteksttranscenderende moment ut fra nødvendigheten

av en orientering mot gyldighetsfordringer i praktisk diskurs – og som det siden kan bygges en prosedural moralteori på. Det er imidlertid foreløpig ikke klart hvorvidt det er brakt på banen argumenter som er sterke nok til å avgjøre dette spørsmålet, som er ytterst betydningsfullt for ikke bare moralfilosofien – men også for vår forståelse av hva slags fenomen moral i det hele tatt er.

### 3.2 Mening og gyldighet

Vi erkjenner derfor at det foreløpig ikke er åpenbart hvorfor moral må ha en referanse til konkrete sterke vurderinger på den *måten* Taylor hevder. Og det er her debatten mellom Taylor og Habermas ser ut til å stå i dag; Habermas og Taylor snakker forbi hverandre og begrunner sine argumenter først og fremst ut fra sine egne filosofiske forutsetninger. For å kunne *avgjøre* dette spørsmålet må vi imidlertid lete etter en grunn hvor deres respektive argumenter kan møtes under felles anerkjente forutsetninger, og vi skal nå se om vi kan fortolke Taylors argumenter på en slik måte at de retter seg mer direkte mot Habermas' talehandlingsteori, som diskursetikken jo tar utgangspunkt i. Vi starter med å skille mellom to fortolkninger av Taylors argument mot Habermas. Ifølge den *svake* fortolkningen, som Habermas i forrige kapittel la seg på, forutsettes det at det ikke er noen logisk motsetning mellom å på den ene siden rasjonelt *forstå* og anerkjenne en kognitiv gyldighetsfordring (og de forpliktelsene som vi med en eventuell Ja-respons overtar), og på den andre siden ikke *på noen som helst måte* være motivert for å oppfylle de forpliktelsene vi overtar ved denne anerkjennelsen. Vi finner også denne implisitt i følgende passasje fra Taylorfortolkeren N. H. Smiths *Meaning, Morals and Identity*: «To acknowledge the cognitive force of some claim is one thing, to be *moved* by it another. ... Effective practical reason ... empowers us to live the way we see fit or to act as the situation demands.»<sup>30</sup> (MMI 111) Ifølge den svake fortolkningen er altså, kort fortalt, Taylors innvending mot Habermas og de prosedurale moralteoriene at de ikke greier å motivere aktørene til noe de på ett eller annet nivå likevel *forstår* seg selv som bundet av.

For den andre og *sterke* fortolkningen, som vi nå skal framheve, stiller det seg imidlertid noe annerledes. Her forsøker vi å forstå begrepet om «the cognitive force of some claim» (jfr. sitatet over) som tettere sammenknyttet med spørsmålet om moralsk motivasjon. Vi tenker oss nå at det er et krav for selve *forståelsen* av noe som normativt riktig eller galt, eller av at noe i det hele tatt er et normativt spørsmål – altså, for forståelsen av selve talehandlingenes kognitive kraft *som* kraft – at vi i en viss forstand allerede er beveget av et bakenforliggende etisk rammeverk. Dette kan få radikale konsekvenser for Habermas' teori om kommunikativ handling og diskursetikken, som er

---

30 Med dette ønsker jeg imidlertid ikke å tillegge Smith denne fortolkningen, jeg påpeker rett og slett at denne passasjen ser ut til å legge seg på denne fortolkningen.

fundamentalt avhengig av at det prinsipielle skillet mellom moralsk motivasjon og moralsk *innsikt* lar seg opprettholde: «Ultimately we must rely on moral *insights* if all of humankind is to have a claim to moral protection. ... Certainly moral feelings initially sensitize us to moral phenomena ... But they cannot be the *final* reference point for judging the phenomena they bring to light.» (JA 175). På denne måten kan vi orientere Taylors kritikk ut fra talehandlingsteoriens *eget* utgangspunkt, nemlig at det er en nødvendig betingelse for illokusjonær suksess at taleren gjør talehandlingen illokusjonært forståelig. Habermas sier selv at «[v]i interesserer os ... for det tilfælde, hvor taleren selv er skyld i, at talehandlingen mislykkes, fordi ytringen er illokutionært uforståelig, dvs. uacceptabel. ... Når en taler frembringer en ytring, som tydelig ikke indeholder noget seriøst tilbud, kan han ikke regne med, at den relation som han har i tankerne kommer i stand.» (TSS 175) Hvis det altså viser seg å være en forutsetning for *forståelsen* av «the cognitive force of some claim» (MMI 111, jfr. sitat over) at vi allerede *har* en orientering mot det gode, og dermed også allerede er motivert<sup>31</sup> av det, vil Taylor med andre ord ha en god sak.

For at denne fortolkningen skal kunne rettferdiggjøres må vi derfor vise hvordan vi i Taylors filosofi kan finne et direkte anknytningspunkt til Habermas' begrep om gyldighetsfordringer. Richard Bernstein setter oss på rett spor når han påpeker at det å forstå en gyldighetsfordring alltid er å forstå den som en *bestemt* fordring som retter seg mot et *bestemt* og *avdekket* domene. Vi kan se at dette må være tilfelle i det naturvitenskapelige domenet: assertoriske gyldighetsfordringer er kun forståelige slik Habermas forutsetter om vi allerede har avdekket den sfæren disse henviser til (den objektive verden) *som* et rent mekanisk objektområde, *som* er underlagt uforanderlige naturlover og *som* er uavhengig av vår egen subjektivitet. Bare under disse forutsetningene kan vi forstå de gyldighetsfordringene og sterke idealiseringene som er knyttet til konstative talehandlinger.

It is in virtue of the disclosed meaning of the natural domain, including the disclosing of it as natural (subject to natural laws) and not social (subject to reason and meaning), that a certain type of validity claim comes into being as appropriate. *The idea of a yes or no stance to validity claims only makes sense if the object itself is conceived to be utterly determinate.* If an object is so conceived, then it makes sense to claim that a truth claim is unconditional. (REL 212)

Bernstein foreslår så, på bakgrunn av dette, at vi forstår følgende passasje i Taylors essay *Language and Society* (CA 23) som en generalisering av det ovenfornevnte poenget til å gjelde alle Habermas' gyldighetssfærer. Poenget er at forståelsen av også de øvrige gyldighetsfordringene *som* fordringer, betinger at de forstås som rettet mot et *allerede* avdekket domene. I dette tilfellet hevder Taylor at det først er på bakgrunn av en selvfortolkning av oss selv som «zoon echon logon» - som er et etisk

---

31 Vi så i forrige delkapittel at Taylor mener det å stå i en relasjon til et gode automatisk medfører å være motivert av det. «We are moved by it seeing its point as something infinitely valuable.» (SS 74)

innholdsrikt begrep og som innebærer en orientering mot det gode – at det er mulig å forstå de normative gyldighetsfordringene *som* det de er.

I must be able to show why it is I attach value to rational understanding so great that it *should* be preferred to all other purposes. In which case, reaching an understanding comprises one *purpose* among others, one which can lay claim to primacy only owing to a substantialist concept of human life. ... We still presupposes, even if only in an implicit and opaque manner, that humankind is defined in the old way as *zoon echon logon*, as a talking animal. (CA 31)

Hvis denne passasjen fortolkes i tråd med den svake fortolkningen vi gjennomgikk over, ser den banal ut: vi forstår de gyldighetsfordringene vi selv utsteder og må derfor i samme øyeblikk som vi begir oss ut på kommunikativ språkbruk sies å være forpliktet av disse – på tross av at vi eventuelt ikke er motivert for dette. Men vi ser nå, særlig om vi støtter oss på følgende passasje fra Heideggers *Væren og tid*, at en annen fortolkning er mulig. «Naturen er i ontologisk-kategorial forstand et grensetilfelle av et mulig innenverdenslig værendes væren. Det er *bare i en bestemt modus av væren-i-verden* at derværen kan avdekke det værende som er natur i denne betydningen. (VT 90, min utheving)<sup>32</sup> Den «modus av væren-i-verden» som ser ut til å måtte forutsettes for at normative gyldighetsfordringer og dermed også (U) skal kunne forstås, er at «humankind is defined ... as *zoon echon logon*, as a talking animal» (CA 31). Taylor kan altså, hvis han fortolkes i tråd med Heideggers påstand om at en avdekket verden går forut for vår mulighet til å forholde oss til den, stille ny ammunition til rådighet i sin strid mot de prosedurale moralteoriene. Hvis dette resonnementet er en adekvat fortolkning av Taylors innvendinger, innebærer det altså at selve orienteringen mot gyldighetsfordringene forutsetter en substansiell og på forhånd avdekket verdens- og aktørforståelse. Det blir altså umulig å operere med et normativt begrep om verden uten å *samtidig* operere med en tilsvarende og like opprinnelig aktørforståelse; disse momentene kan ikke forstås isolert fra hverandre. Som Smith sier det i essayet *Taylor and the Hermeneutic Tradition*:

[N]eutral talk about objects, or true descriptions of states of affairs, draws on a prior, more fundamental capacity for expression, which is «always already» in place whenever we describe literally, neutrally, and accurately. Taylor thus draws attention to an insight which is crucial to the hermeneutic tradition but which, perhaps more than anything else, baffles and bewilders antihermeneutic philosophers, especially those working in the analytic tradition: the equiprimordiality of normativity and productive world-disclosure. (CT 40)

Og det er dette som gjør at Habermas angivelig *implisitt* må legge en bestemt aktørforståelse til grunn for TCA, diskursetikken og dette teorikompleksets prosedurale normativitetsbegrep, og dermed også må sies å basere sin prosedurale etikk på en konkret oppfatning av det gode. Videre vil

---

32 Følgende passasje burde understreke hvor sterkt Taylor er påvirket av Heidegger. «Even in our theoretical stance to the world, we are agents. Even to find out about the world and formulate disinterested pictures, we have to come to grips with it, experiment, set ourselves to observe, control conditions. But in all this, which forms the indispensable basis of theory, we are engaged as agents coping with things. It is clear that we couldn't form disinterested representations any other way.» (PA 11)

teorien hans bare kunne forstås av aktører med en tilsvarende orientering mot det gode. Til grunn for forståelsen av en gyldighetsfordring må det altså ifølge Taylor *også* ligge en forståelse av betydningsfullhet og verdi, altså en orientering mot det gode. Som vi husker fra kapittel 2 mener Taylor at det er ved at språket har en ekspressiv dimensjon som muliggjør konstitusjonen av mening; sterke vurderinger som vi lever i og ut fra. Det er først innenfor slike språklig konstituerte horisonter det er meningsfullt å snakke om «handlende aktører», og hvis det da er en forutsetning for forståelsen av gyldighetsfordringer *som* gyldighetsfordringer at vi *forstår oss selv* som «zoon echon logon, as a talking animal» (CA 31, jfr. Sitatet over) betyr det også at Habermas må kunne redegjøre for hvordan språket kan ha slike verdensavdekkende egenskaper.

Taylor kan derfor argumentere for at et utvidet rasjonalitetsbegrep må legges til grunn – i forhold til Habermas' rent prosedurale rasjonalitetsforståelse. «It involves ... conceiving reason differently, as including ... a new department, whose excellence consists in our being able to articulate the background of our lives perspicuously. We can use the word «disclousure» for this, following Heidegger.» (PA 15) Med dette forsøker han å vise hvordan fornuften og språket ikke er en problemløsende mekanisme, men også det mediet vi avdekker en verden i og ved hjelp av, og at disse to aspektene bare kan forstås i sammenheng med hverandre. Det er vår nødvendige orientering i forhold til denne verdensavdekkende dimensjonen ved språket som gjør Taylor i stand til å argumentere for nødvendigheten av en substansiell normativitetsforståelse, og det er derfor han følger opp sin kritikk av Habermas med en kritikk av den prosedurale fornuftsforståelsen han legger til grunn.

If this critique holds true then either rationality as the fundamental ethical principle must be supplemented, or an expanded concept of rationality must be introduced. Such an expanded would also include substantialist criteria – one aspect would be that one could broach one's moral situation without any distortion thereof. Language would thus also possess the function of disclosing the morality involved and would not just serve to enable understanding to be reached. Or rather it would make it possible to reach understanding only to the extent that it would disclose what our situation was without any distortion. (CA 34)

Taylors filosofi bygger, som vi så i kapittel 2, på en ekspressiv språketeori som fortolkes i retning av Heideggers begrep om verdensavdekking. Språket blir da et medium vi ikke bare kommuniserer med, men også realiserer våre mest essensielle formål *i*, og det må derfor ikke bare forstås som en ting blant andre ting, men har en særegen status som *verdensavdekker*. Språket er det mediet vi artikulere sterke vurderinger i og det er derfor den verdensavdekkende dimensjonen ved språket som gir oss mulighet til å operere med begreper om normativitet overhodet. Habermas' filosofi åpner imidlertid ikke, hevder Taylor, for at språket kan ha en slik dimensjon

[L]anguage plays a constitutive role with regard to these ends, norms and customs: it is only through their

articulation in language that our norms and purposes can also be changed. Yet language effects this only by disclosure, i.e. By lending expression to a part of our pre-understanding of these ends and norms either affirmatively or critically. This whole dimension of disclosure through language is left untouched by a theory of society geared towards a proceduralist ethics. (CA 34 ff.)

På denne måten ser vi hvordan Taylor enkelt kan rette sine argumenter mer direkte mot Habermas' prosedurale moralteori og argumentere mot muligheten for å forstå gyldighetsfordringene *som* fordringer på bakgrunn av en ekspressiv-konstitutiv språkfilosofi. Og hvis vi kun kan forstå oss som bundet av Habermas' gyldighetsfordringer og hans tilhørende moralprinsipp (U) innenfor en slik avdekket verdihorisont, ser vi bedre at Taylors innledende appell til spørsmålet om moralsk motivasjon ikke må forstås som et så meningsløst spørsmål som det kunne se ut som ved første øyekast. Så hvis vi i tillegg legger til grunn Habermas' eget krav om at «vi interesserer oss for det tilfelle hvor taleren selv er skyld i at talehandlingen ikke lykkes» (TSS 175), glimrende reformulert av Bernstein: «You cannot be obligated to do what you have no reason to do» (REL 93), så ser en orientering mot innbyrdes forståelse altså ut til å forutsette at betydningsfullheten av dette allerede er avdekket.

I sitt tilsvarende svar, *A Reply* (CA 214), hevder Habermas at Taylor i sin Humboldtlesning ikke er tilstrekkelig oppmerksom på den indre spenningen mellom Humboldts radikalt intersubjektive språkfilosofi og den subjektfilosofiske språkdrakten denne er formulert i. (CA 215) Dette er ifølge Habermas grunnen til at de forstår «the mediating unity of linguistic structure and linguistic practice» etter henholdsvis en subjektfilosofisk og intersubjektiv modell. «Is the whole of language a self-referential subject which holds the living process of language together by means of its synthesizing achievements – or is this synthesis accomplished solely within those forms taken by the diffracted intersubjectivity of dialogue?» (CA 216) Denne enten/eller-fortolkningen av Humboldt spiller en sentral rolle i Habermas' forståelse av debatten med Taylor: «My theory is drawn towards the one pole, Taylor's more towards the other. This is the source of the controversy between us.» (CA 215) Dermed må Taylor angivelig forstå den språklige strukturen (*ergon*<sup>33</sup>) som et syntetiserende *supersubjekt*, hvor forståelseshorisontene er gitte, fikserte og har en upåvirkelig og ukontrollerbar egendynamikk; talens (*energeia*) kritiske potensial devalueres. Jeg-perspektivet blir derfor både faktisk og normativt underlagt et altomfattende Vi-perspektivet. «[T]he synthesizing achievements and the unifying productive capacities of a Spirit of Language functioning self-referentially are held up as a first principle. The organic life of the linguistic totality branches out

---

33 Se kapittel 2.2, pkt 2.



via the structural differences of national languages right into the multiplicity of speech acts, yet asserts itself within all these differentiations as the *superordinated* universal.» (CA 217)

Dermed plasserer Habermas Taylors filosofi i en kategori han kaller «subjekt-sentrert fornuft», som er det paradigmet han mener sitt rekonstruktive prosjekts språklige vending overskrider: det paradigmet som betrakter subjekt-objekt-relasjonen som mer opprinnelig enn relasjonen mellom kommunikativt handlende subjekter. Dette setter Habermas i kontrast til sitt eget intersubjektivistiske paradigme, som Humboldt da skal sees som en forløper for, og som tar utgangspunkt i «the power of negation and the autonomy of unique, non-substitutable subjects – from whom intersubjective consent to criticizable validity claims has to be obtained anew in each case.» (CA 217) Ifølge denne modellen blir den språklige strukturen reproduisert i *hver enkelt* kommunikasjonsakt, ved at taler og lytter koordinerer sine handlinger etter sine respektive Ja/Nei-responser og på bakgrunn av en intersubjektivt delt livsverden. Dette gjør Habermas angivelig i stand til å godta Taylors påstand om at vår handling forutsetter en allerede åpen verden og et aktørståsted; i livsverdenen lever kommunikasjonsdeltakere i og ut fra nettopp slike aktørståsteder. Men her forstås – angivelig i motsetning til hos Taylor – ego og alter ego som *like opprinnelige* og ikke først og fremst relatert til et språklig supersubjekt. Og mellom disse to, «the space opens up for an intersubjectively shared life world; communicating parties are situated within the horizons of this lifeworld when they refer to objects or states of affairs in the world ... A communication-theoretical concept of society hinges on this social space for a lifeworld inhabited in common that emerges in the course of dialogue.» (CA 218) Så forståelsen av kraften i gyldighetsfordringene, som Taylor stiller spørsmålsteget ved, og det *formålet* orienteringen mot gyldighetsfordringene så ut til å måtte forutsette, ser derfor ut til å være en nødvendighet som stammer fra språkets grunnleggende intersubjektive struktur og står derfor i et særegent forhold til de øvrige formålene det er mulig å forfølge. «This goal of reaching universal understanding has to make itself felt as a tendency permeating society as a whole, because and in so far as the latter makes use of the mechanism of reaching understanding for its own coordinating purposes.» (CA 219)

Habermas medgir imidlertid at TCA behandlet språkets verdensavdekkende funksjoner «somewhat unfairly» (CA 221), han stiller seg bak Taylors kritikk av de designative språkteoriene og konstaterer at

every language opens up a grammatically prestructured space, ... it permits what is in-the-world to appear there in a certain manner and, at the same time, enables interpersonal relations to be regulated legitimately as well as making possible the spontaneous self-presentation of creative-expressive subjects. 'World disclosure' means

for Taylor, as for Humboldt, that language is the constitutive organ not only of thought, but also of both social practice and experience, of the formation of ego and group identities. (CA 221)

Dette er et eksempel på hvordan Habermas i kjølvannet av blant annet Taylors innvendinger har forsøkt å inkorporere en bestemt fortolkning av det vi har kalt «verdensavdekking» i sitt begrep om kommunikativ handling. I artikkelen *Peirce and Communication* (PT 88) argumenterer han for hvordan språkets verdensavdekkende funksjoner faktisk er et sentralt element i de læringsprosessene som den intersubjektive orienteringen mot forståelse konstituerer: disse vil nemlig «in limit cases ... only get moving again when, in light of a *new* vocabulary, the familiar facts show themselves in a different light, so that well-worn problems can be posed in a completely new and more promising way.» (PT 106) Språkets verdensavdekkende funksjoner blir imidlertid her forstått på en noe annen måte enn hos Taylor, og som på mange måter underordnet språkets pragmatiske mekanismer; de må *bevise sin styrke* i intersubjektive fortolkningsprosesser som er orientert mot gyldighetsfordringer. «All languages are porous, and every newly disclosed aspect to the world remains an empty projection as long as its fruitfulness does not also *prove its worth* in learning processes that are made possible by the changed perspective on the world.» (PT 106) Dermed kan vi si at de intersubjektive relasjonene hos Habermas forstås som mer opprinnelige enn de enkelte verdensavdekningene – altså motsatt av Taylor og Heidegger, hvor intersubjektive relasjoner forstås som muliggjort av en forutgående avdekket verden. (CD 45) Så hvis vi forstår verdensavdekking *slik*, ser vi altså at dette begrepet passer perfekt med Habermas' system, og han kan derfor fastholde sin pragmatiske fortolkning av den analytiske tradisjonens gyldighetsbegrep: språket er av natur orientert mot tre like opprinnelige rasjonalitetsaspekter som igjen gjør at det har en iboende mulighet for overskridelse av den til enhver tid gjeldende gyldighet, tross fortolkningsprosessenes kontekstbundethet. Dette synet mener han da også at kommer fram om vi fortolker Humboldts språkfilosofi i tråd med den intersubjektive modellen. «Humboldt conceives of the different linguistic views of the world as *converging* rays that illuminate that same world as 'the sum of the knowable'. This convergence arises by virtue of inner-worldly processes of learning in which the world-disclosing force of an interpreting language has first to *prove itself* within the world.» (CA 221) Så selv om kommunikativ handling er konseptuelt avhengig av et aktørståsted som blir muliggjort av en livsverden, settes denne bakgrunnskunnskapen, og dermed også dette aktørståstedet, grunnleggende sett også på prøve i hver enkelt talehandling. «In communicative action ... the background knowledge of the lifeworld is submitted to an ongoing test across its entire breath. To this extent, the concrete a priori of world-disclosing language systems is exposed – right down to their widely ramifying ontological presuppositions – to an indirect revision in light of our dealings with the intramundane.» (PDM 321) Ved første øyekast står dette i kontrast til hans påstand

om at livsverdenen bare kan endres gradvis, men hans påstand om at livsverdenen blir «testet i hele sin bredde» er først og fremst ment i logisk forstand. I praksis skjer denne endringen likevel bare gradvis og er feilbarlig – det er *i praksis* umulig for oss å stille spørsmålstegn ved hele livsverdenen på en og samme gang.

Denne paradoksale kombinasjonen av transcendens og kontekstbundethet er, som vi husker fra kapittel 1, muliggjort av Habermas' meningsteori som tar utgangspunkt i at det er en intern forbindelse mellom «mening» og «gyldighet». Hvis forståelse av en talehandling, norm eller en kulturell praksis er å kjenne de grunnene som kan føres for deres akseptabilitet, kan vi ikke unngå å samtidig vurdere disse i henhold til standarder for sannhet, normativ riktighet og oppriktighet. «In the act of understanding, which entails an evaluation of reasons as well, the interpreter cannot avoid appealing to standards of rationality and hence to standards that he himself considers binding on all parties.» (MCCA 31) Habermas forstår samtalsituasjonen som det stedet hvor livsverdenen åpnes og reproduseres, identiteter forhandles, mennesker sosialiseres, handlinger koordineres og en språklig forståelse av verden formes. I alle disse situasjonene mobiliseres livsverdenen som fortolkningsutgangspunkt og forståelseshorisont, men talerens og lytterens respektive performative innstillinger er, ifølge Habermas, aldri kognitivt avhengig av en *bestemt* orientering for å kunne forstås; de er riktignok meningsløse uten en livsverden, men det er et likevel et *logisk* gap mellom livsverdenens innhold og den fortolkningsprosessen som foregår her og nå. Disse er avhengig av en gjensidig anerkjennelse av gyldighetsfordringer for å kunne lykkes. «Natural languages do more than open the horizon of the specific worlds in which socialized subjects find themselves. They also force these subjects to their *own* independent accomplishments – namely, to an innerworldly practice oriented toward validity claims, a practice in which projected world-disclosing meanings are subjected to an *ongoing test* in which they can prove their worth.» (PT 43) Dermed ser det også ut til at Taylors kritikk kan avvæpnes: en *prosedural* innstilling mot gyldighetsfordringene ser ut til å være rotfestet i selve samtalsituasjonens grunnstrukturer, og Taylors påstand om at vi behøver å se oss selv som «zoon echon logon» (CA 31) for å kunne forstå gyldighetsfordringene *som* gyldighetsfordringer ser da likevel ikke ut til å være rammende for Habermas' teori.

If moral philosophy appeals to this universalistic potential of speech ... then it can in fact develop a formal or procedural ethics only from it. In so doing, moral philosophy has to accept that with the concept of morality only one of various general aspects of the rationality of linguistically structured forms of life can be reconstructed – and this only from the reflexive viewpoint of a participant in the argument who is hypothetically considering whether to advance normative validity claims. It must also be conceded with regard to such an ethics that it can explain only the formal conditions of valid moral judgements, but not the empirical conditions under which moral views can be put into practice. (CA 220)

Denne intersubjektivistiske kommunikasjonsstrukturen, hvor livsverdenen og forståelsesorienterte subjekter forstås som like opprinnelige, gjør at Habermas unngår å opprette referanse til et såkalt selv-refererende subjekt på den måten Taylor med sin fortolkning av begrepet verdensavdekking angivelig må gjøre: «Speaking subjects are either masters or shepherds of their linguistic systems. Either they make use of language in a way that is creative of meaning, to disclose their world innovatively, or they are always already moving around within a horizon of world-disclosure taken care of for them by language itself and constantly shifting behind their backs.» (PDM 317) Taylor velger ifølge Habermas den siste modellen, og må derfor forstå språket som en totalitær struktur som står over individet og på forhånd bestemmer dets forståelseshorisonter, og som individene bare har begrensede ressurser til å bryte ut av. Men gjennom uforbeholden orientering mot gyldighetsfordringer har vi mulighet til å igangsette «learning processes that may have a retroactive effect on the previous understanding of the world. Taylor is wrong to allow this problem-solving capacity of language to disappear behind its capacity for world disclosure.» (CA 222) Dette får også angivelig konsekvenser for Taylors normativitetsforståelse, som ifølge Habermas ikke bare må forstås substansiell – men som relativistisk. (CA 221) Dette følger, hevder han, automatisk av at en orientering mot det gode betraktes som primær i forhold til et universalistisk begrep om normativ riktighet.

from a contextualist perspective, it is doubtful whether *any* concept of justice can claim universal validity. Lifeworlds are totalities that exist only in plural form. But if ethical life is tied to the specific characteristics of a certain form of life, then every concept of good and evil, however abstract, is affected and shaped by the intuitive preunderstanding embodied in the concrete totality of moral conceptions dominant in a particular place. Concepts of justice cannot be separated from the complex totality of a concrete ethical life and a *particular* idea of the good life. (JA 121)

Ved første øyekast ser derfor Taylors appell til språkets verdensavdekkende funksjoner ut til å falle på steingrunn. Med sitt begrep om livsverdenen imøtekommer Habermas Taylors begrep om bakgrunnen i et gjennomgående forsøk på å situere fornuften, men ikke til det håpløse, og han ser ut til å kunne fastholde sin begrunnelse for *the moral point of view*. For at dette forsvaret skal la seg gjennomføre har Habermas imidlertid sett seg nødt til å gi begrepet verdensavdekking en sentral plass i sitt eget system. Lar annekteringen av dette begrepet seg gjøre på en så smertefri måte som Habermas selv ser ut til å anta?

### 3.3 To typer konsensus

I forrige delkapittel så vi at Habermas mener Humboldts opprinnelige doktrine, «The language system makes speech acts possible, which in turn, reproduce the language and in so doing make innovative changes in it, however imperceptible these may be» må fortolkes etter enten en subjekt-objekt-modell, eller intersubjektivistisk modell: «Is the whole of language a self-referential subject which holds the living process of language together by means of its synthesizing achievements – or is this synthesis accomplished solely within those forms taken by the diffracted intersubjectivity of dialogue?» (REL 216) Spørsmålet er nå om det faktum at språket fungerer verdensavdekkende *nødvendigvis* må bety at det er et totalitært og selvrefererende system som står overfor hvert enkelte subjekt og ensidig dikterer dets forståelseshorisonter, med mindre vi forstår denne funksjonen som prinsipielt sett underlagt språkets pragmatiske funksjoner? I det følgende skal vi argumentere mot denne konklusjonen ved å tilby en annen fortolkning av de momentene som Habermas nevner – en fortolkning som vi også skal argumentere med at Habermas selv langt på vei må godta. Vi går deretter over til å undersøke forholdet mellom språkets verdensavdekkende og pragmatiske egenskaper.

Som vi har sett, er Habermas nå opptatt av at innovative verdensavdekkinger må betraktes som verdiløse med mindre de beviser sin styrke i konkrete fortolkningsprosesser. (PT 106) Dette medfører imidlertid, som både Nikolas Kompridis og Jay Bernstein påpeker, et paradoks: nye måter å fortolke verden på vil jo ofte (i kraft av å være nye og kreative vokabularer) være rettet mot en endring av selve de standardene for hva som skal telle som sant, riktig eller oppriktig, og kan derfor ikke nødvendigvis bedømmes i lys av situasjonen her og nå. Slike argumenter retter seg derimot mot en *ubestemt framtid*, og det er først i lys av denne at vi meningsfullt kan innta en Ja/Nei-posisjon til dem. «When we are dealing with the sufficiently strange, when we are trying to understand and assess innovative claims and new vocabularies, we cannot take Yes/No positions toward them, since the conditions that would make a world-disclosing claim acceptable does not yet obtain. We could only take Yes/No position toward an innovative claim if we *already* know its acceptability conditions.» (CD 136) Dette er ikke nødvendigvis en kontroversiell posisjon, og vi behøver ikke gå inn i de problemene dette kan medføre for Habermas' orientering mot de sterke idealiseringene. Men det medfører at det vil finnes en annen og mye mindre problematisk forklaring på de konsekvensene som motiverer Habermas til å konstruere Taylors filosofi slik han gjør. For Habermas ser ut til, med selv å ha gitt verdensavdekking en sentral plass i sitt eget filosofiske system, å ha innrømmet det Bernstein kaller fortolkende (interpretive) argumenter en viktig rolle i argumentative diskursers orientering mot problemløsning. Slike argumenter omhandler, som

Bernstein selv sier det, «possible meanings and their potentialities for being reinterpreted. Interpretive arguments contest ethical spaces, attempting to shift patterns of inference and hence belief, even when, as in the case of our culture, some concepts designate a variety of spaces, as perhaps there are now a certain variety of ways of being married.» (REL 217) Selv om Habermas mener innovative verdensavdekkinger alltid må «testes» opp mot verden, er det viktig å påpeke at vi likevel alltid – for i det hele tatt å kunne ha en samtale – må ta utgangspunkt i verdensavdekkinger som ikke kan bestrides her og nå. Det er både praktisk og teoretisk meningsløst, hevder Bernstein, å hevde at verden – uansett hvordan vi forstår denne – er konstituert av et samtykke *i* samtalen. Vi er på denne måten alltid situert i et «semantisk felt», og det vi sier er derfor på mange måter hva *vi* sier. «[W]hat is said is what 'we' say, not because I or my other arrogate to ourselves authority to speak for the collective, but rather because it has already spoken for us, deposited us here and now in this unhappy place.» (REL 218)

I tråd med den logikken vi nevnte over, vil derfor læring som følger av våre egne og andres omfortolkninger av det «semantiske feltet» vi til enhver tid er situert i og betrakter verden ut fra, siden disse omfortolkningene retter seg mot en endring av de standardene for gyldighet som gjelder i nettopp dette feltet, også essensielt sett være ukontrollerbare. Det kan være dette som motiverer Habermas til å hevde at Taylor forstår språket som et super-subjekt. «The fact that this kind of learning is not controllable, that it outruns rational evaluation regulated by adherence to normative rules and procedures, arouses both anxiety and antipathy: whatever is not subject to rational control or subsumption under rules must be cognitively and morally unruly, and so cognitively and morally suspect.» (CD 138) Hvis vi derimot tenker oss at denne mangelen på kontroll først og fremst kommer av at fortolkende argumenter først og fremst retter seg mot en endring av selve *standardene* for hvordan vi tenker, og at disse derfor *per se* ikke kan bedømmes i lys av situasjonen her og nå, ser vi at disse konsekvensene er helt naturlige og godartede følger av at vi er situert i semantiske felt vi bare delvis kan overskue. Dette betyr ikke at læring ikke er mulig, eller at den er fullstendig ukontrollerbar, men at læring her betyr noe annet enn de tilfellene hvor vi ikke tar opp selve standardene for gyldighet til vurdering. Så med mindre mening skal assimileres til gyldighet, noe vi nå har hevdet er umulig, ser Habermas altså selv ut til å akseptere at våre fortolkningspraksiser konstituerer en viktig dynamikk som ikke kan underordnes en orientering mot gyldighetsfordringer, og slik sett vil «gyldighet» alltid være på etterskudd i forhold til «mening». Dermed må Habermas, med sin godtakelse av at verdensavdekking spiller en viktig rolle i diskurser som er orientert mot problemløsning, godta at «meanings are self-moving to new cases.» (CD 142) Dette er som sagt ikke i seg selv et problem, men en konsekvens av at de ontologiske betingelsene

for vår kognisjon er betinget av, og tar utgangspunkt i, vår kollektive orientering i en språklig konstituert verden.

If validity-oriented learning processes reach an impasse, if they break down and can get going again only with the emergence of a new vocabulary, new interpretation, or new style of reasoning, then validity-oriented learning can never get level with meaning, can never absorb meaning. Quite the contrary, if it is to secure its own success in the world, validity-oriented learning will always depend on meaning, on an «ocean of meanings» that encompasses much, much more than its particular class of meaning (CD 141)

Dette betyr imidlertid ikke at vi *ikke* kan påvirke hvordan vi skal forholde oss til det som i språket avdekkes. Vi kan derfor konkludere med at språket vårt ikke er et fullstendig selvrefererende subjekt, i den forstand at hva vi gjør kan påvirke formen det språklige systemet får. I en annen forstand er det imidlertid selvrefererende: «there is no determinate object or end to which the system as a whole is beholden. But this is just a consequence of the fact that we are self-determining beings who lack a determinate end to our collective doings.» (REL 216 ff.) Habermas' påstand om at Taylors språkfilosofi oppretter referanse til et selvrefererende super-subjekt ser derfor ut til å først og fremst peke på det faktum at vi i vårt handlingsliv er avhengig av ontologiske betingelser vi ikke selv har valgt, men som vi tenker ut fra. Dette er imidlertid et faktum han selv, med sitt begrep om livsverdenen, ser ut til å ha godtatt: «Communicative actors are always moving *within* the horizon of their lifeworld; they cannot step outside of it. As interpreters, they themselves belong to the lifeworld, along with their speech acts, but they cannot refer to 'something in the lifeworld' in the same way as they can to facts, norms, or experiences. ... The lifeworld is, so to speak, the transcendental site where speaker and hearer meet.» (TCA2 126) Kompridis kan derfor hevde at Habermas feilkonstruerer problematikken rundt Heideggers begrep om verdensavdekking, som Taylor altså overtar, som et spørsmål om subjekt-sentrert vs. kommunikativ fornuft, mens det egentlig dreier seg om to forskjellige tilnærminger til språklig intersubjektivitet. «The aporiai of Heidegger's thought are not the aporiai of the philosophy of consciousness. A much more fruitful encounter between Habermas and Heidegger would have explored the advantages and disadvantages of their very different conceptions of intersubjectivity, through which an exploration process of mutual correction and mutual enlargement could unfold.» (CD 47) Habermas' forståelse av Taylors innvendinger mot hans prosedurale fornuftsforståelse bærer også preg av denne misforståelsen. Bernstein kan derfor hevde at det Vi-perspektivet, som i Taylors filosofi ifølge Habermas «take precedence after all» (CA 217), heller må forstås som et resultat av at

a communication between you and me substantively presupposes a «we»: the common space *within* which we communicate. This «we» is equivalent to neither the aggregation of the users of a particular language nor Durkheim's *sui generis* society; both of which uses would be legitimate targets for Habermas's scepticism. Rather, the «we» perspective is a direct corollary of disclosive truth in that it simply bespeaks our inability to

appropriate to ourselves and dispose of individually ... the semantic fields that give us a world in the first instance. (REL 217)

Siden det bare er på bakgrunn av nødvendigheten av å fortolke Taylor slik, hvor han angivelig forstår språket som et super-subjekt, at Habermas kan hevde Taylor faller inn under hans begrep om subjektcentrert fornuft, må vi nok si at denne taylorlesningen nå er svekket. Det som er avgjørende i debatten mellom Taylor og Habermas er, hevder Bernstein, «not directly the appropriate uses of 'we', but the relation between the disclosive function of language and speech acts that necessarily raise validity claims subject to procedural criteria for rational argumentation oriented to reaching an understanding.» (REL 214) Vi skal derfor nå gå nærmere inn i hvilket forhold Taylor og Habermas ser for seg mellom disse to språklige funksjonene.

Som vi husker fra kapittel 3.2 var Taylors mot Habermas at han bare kan gi mening til sine gyldighetsfordringer hvis disse blir forstått i forhold til en allerede avdekket verden – grepet gjennom en normativt innholdsrik aktørforståelse. Habermas kunne innvende mot dette at selv om så skulle være tilfelle, så må denne aktørforståelsen likevel underkastes språkets kommunikative praksiser: det er først når taler og lytter inntar en Ja/Nei-posisjon til et meningsinnhold at dette kan bli noe mer enn en «empty projection.» (PT 106) Taylors påstand om at språket ikke bare har et kommunikativt, men også en verdensavdekkende, aspekt ved seg, kan imidlertid også betraktes som en utfordring av Habermas' kommunikative gyldighetsbegrep, og vi skal nå se om vi greier å spore en ny gyldighetsdimensjon i Taylor og Heideggers begrep om verdensavdekking som kan utfordre dette. Vi vil imidlertid først framheve et noen viktige trekk ved Habermas' livsverdensbegrep.

Som vi har sett, er det et viktig moment i Habermas' teorikompleks at kommunikativ handling er den opprinnelige handlingsorienteringen. En betingelse for utførelsen av strategisk handling er jo, argumenterer han, at vi forhånd er enige om hva ord betyr – bare slik kan vi misbruke språket i egen vinning. Det å kunne anvende en regel eller et språklig konsept likt i forskjellige empiriske tilfeller er imidlertid å vite *hva* det er som gjør at regelen anvendes riktig eller galt: det forutsettes altså en «sameness of meaning». Habermas anvender så en bestemt fortolkning av Wittgensteins privatspråksargument for å vise at muligheten for å anvende regler eller mening likt under empirisk forskjellige betingelser, forutsetter at regelen kan kritiseres i et intersubjektivt fellesskap.

[T]he identity of a rule cannot be reduced to empirical regularities. It depends rather on intersubjective validity, that is, on the circumstances that (a) subjects who orient their behavior to rules deviate from them, and (b) they can criticize their deviant behavior as a violation of rules. ... S cannot be sure whether he is following a rule at all if there is no situation in which his behavior is exposed to critique by T – a critique that is in principle open to consensus. Wittgenstein wants to show that the identity and the validity of rules are systematically



interconnected. (TCA2 17 ff.)

Habermas tar her Wittgenstein til inntekt for sin påstand om at kommunikatív handling er en mer opprinnelig handlingsform enn strategisk handling: strategisk anvendelse av begreper forutsetter en forutgående *konsensus* om begrepers betydning; med andre ord en orientering mot kommunikatív handling. Den kunnskapen som i Habermas' filosofi utgjør livsverdenen er på denne måten opprettholdt av muligheten for intersubjektiv kritikk, og den eneste måten mening kan oppnå status som noe mer enn en «empty projection» (PT 106) er ved å vise seg fruktbar i intersubjektive fortolkningsprosesser. All mening som ligger i livsverdenen er derfor fratatt enhver gyldighet i seg selv – den er et *reservoar* – og avventer reproduksjon i kommunikatív handling; bare her kan den erverve gyldighet. Den meningen som livsverdenen med dette inneholder, har derfor karakter av å være tidligere utførte fortolkningsarbeider – den er et reservoar av bakgrunnskunnskap: «formed from more or less diffuse, always unproblematic, background convictions. This lifeworld background serves as a source of situation definitions that are presupposed by participants as unproblematic.» (TCA1 70) Det som her er av interesse for oss er at livsverdenen – og dermed vår aktørforståelse (jfr. *zoon echon logon*) - ikke har noen å si for subjektets nødvendige orientering mot kommunikatív handling *ut over* dens rolle som meningsreservoar. Med andre ord: Habermas godtar at vi må ha et fortolkende forhold til vår verden, og dermed et aktørståsted, men den fundamentale kommunikative handlingsorienteringen påvirkes ikke av denne. Naturligvis er det ikke alle aktørståsted som anerkjenner eller *oppdager* denne orienteringen (det er jo dette vi blir *bedre* til i det moderne, hevder han), men den *er* der like fullt: orienteringen stammer nemlig fra selve forutsetningen om å *ville* ta del i språkets symbolske strukturer. Vil vi det (og det *må* alle aktører ville, alternativet er en patologisk tilstand), så har vi allerede forutsatt denne handlingsorienteringen. Ergo, hevder Habermas, kan vi trygt konkludere med at den pragmatiske orienteringen mot gyldighetsfordringer er mer opprinnelig enn språkets verdensavdekkende funksjoner – disse skal jo da også «testes» opp mot verden.

Vi skal nå se hvordan Taylor, ved å ta utgangspunkt i Heidegger, kan argumentere for en *annen* gyldighetsdimensjon enn den som Habermas utarbeider, og se hvordan denne forholder seg til den førstnevnte gyldighetsdimensjonen. I *Kunstverkets opprinnelse*, som vi såvidt var inne på i kapittel 2, betoner Heidegger hvordan et tempel, forstått som kunstverk, hadde en særegen plass i konstitueringen av et gresk folks verden: «Det er først tempelverket som samler de sammenhenger rundt seg til en enhet, innenfor hvilke fødsel og død, ulykke og velsignelse, seier og forsmedelse, utholdenhet og forfall fremtrer for mennesket som dets tilskikkelse. Det er den herskende vidde disse åpne sammenhengene utgjør som er det historiske folks verden.» (KO 43) Deres daglige liv

og virke, deres gjøren og laden – deres prosjekter – blir altså meningsfulle i lys av den forståelseshorizonten som blant annet tempelbygningen konstituerer. Følgende sitat, hvor Taylor beskriver hva han mener med at et kunstverk kan realisere en *epiphany* (åpenbarelse), skulle kunne fungere som en fortolkning av Heideggers ovenfornevnte kunstsyn. «What I want to capture with this term is just this notion of a work of art as the locus of a manifestation which brings us into the presence of something which is otherwise inaccessible, and which is of the highest moral or spiritual significance; a manifestation, moreover, which also defines or completes something, even as it reveals.» (SS 419) Kunstverket har altså en egen evne til å artikulere betydningshorisonter, til å *bringe* noe inn i verden og holde det fast. Det ser derfor ut til at det å forstå hvilket fenomen kunsten essensielt sett er kan være vesentlig for å forstå hva det i det hele tatt vil si at vi lever i forhold til betydningshorisonter – med andre ord, hva det betyr å leve *i* en verden.

Dette verdensbegrepet er i dag mye anvendt i uttrykk som, for eksempel, «grekernes verden» og er kanskje ikke så fremmed for oss. Vi har imidlertid, hevder Heidegger, lett for å ensidig forstå kunstverket som verdens-åpnende. I virkeligheten kan nemlig dette momentet bare forstås om vi betrakter det som i motsetning til «jorden», som skal forstås som det selv-lukkende og i-seg-skjulende; det som alt strømmer tilbake til. Verden og jorden<sup>34</sup> er motstående momenter i et kunstverk og innstifter en «strid» - og det er i «bestridelsen» av denne striden vi finner kunstverkets essens. «I kraft av å oppstille en verden og fremstille en jord fyllbyrder verket denne striden. Verkets væren består i en bestridelse av striden mellom verket og jorden. Fordi striden når sitt høydepunkt i inderlighetens enkelhet, fremtrer verkets enhet i bestridelsen av striden. Bestridelsen av striden er den kontinuerlige selv-forsterkende samling i det bevegende ved verket. Verkets i-seg-selv-hvilende ro har derfor stridens inderlighet til grunn.» (KO 54) Vi kan kanskje tenke oss denne striden som et uttrykk for at kunstverket *vil* noe; det henvender seg til betrakteren med fordring om selv å stå inne i en strid – en sammenheng hvor ting har *betydning*. Men Heideggers analyser av kunstverket er også ment å si noe vesentlig om sannhet i sin alminnelighet. Han finner nemlig at det tradisjonelle sannhetsbegrepet – hvor sannhet forstås som overensstemmelse med saken – er utilstrekkelig. «[F]or at erkjennelsen og den setning som utformer og utsier erkjennelsen skal kunne være i overensstemmelse med saken, og for at saken skal kunne være bindende for utsagnet, må også saken selv vise seg som den er. ... Det sannhetens vesen som vi er fortrolig med, forestillingens riktighet, står og faller med sannheten som det værendes avdekkethet.» (KO 57) Denne sannhetsforståelsen benevner Heidegger med begrepet *aletheia*. I det følgende kan vi se hvordan Taylor legger seg på linje med Heidegger når han argumenterer for at den representative forståelsen

---

34 Verden må her aldri forveksles med «naturen» og jorden aldri med den faktiske planeten Tellus, som vi lever på.

av, for eksempel, termene «equal» og «free» forutsetter at den *sensibiliteten* de uttrykker på forhånd er avdekket i et språk. For å forstå disse termene må vi altså først kunne forstå «the way ... they articulate the citizen's sensitivity to the standards intrinsic to this ideal and this way of life.» (PP1 276) Dette er ekvivalent med Heideggers påstand om at begreper først må vise seg som det værendes avdekkethet; det er først *etter* å ha identifisert fenomenet *som* det fenomenet det (i sannhet) er, at vi har muliggjort en representativ omtale av det.

It is through them that the horizon of concern of the agents in question is articulated in the way it has to be for just these practices, conditions, relations to exist. Hence to understand what these terms represent, to grasp them in their representative function, we have to understand them in their articulating-constitutive function. We have to see how they can bring a horizon of concern to a certain articulation. (PP1 277)

«Equal» og «free» kan derfor bare sies å være meningsfulle begreper under forutsetning av at en bestemt forståelseshorisont allerede er avdekket. Det er ifølge Taylor nødvendig å *ivareta* begrepets relasjon til den «sensibiliteten» som begrepene er ment å artikulere; det er jo denne som gjør den forståelig i utgangspunktet. Og hvis vi vender tilbake til Taylors begrep om bakgrunnen, som vi såvidt var inne på i kapittel 2, ser vi at han her forsøker å ivareta nettopp denne relasjonen. Handling og forståelse blir generelt, hevder Taylor, bare forståelig «by being placed in the context of the kind of agency it is», som står til vår erfaring som «a context conferring intelligibility.» (CCH 325) Denne konteksten, bakgrunnen, er «what we are 'attending from' as we attend to experience. ... It is that of which I am not simply unaware ..., because it makes intelligible what I am uncontestably aware of; but at the same time I cannot be said to be explicitly or focally aware of it, because that status is already occupied by what it is making intelligible». (CCH 325)

Vi ser dermed at Taylors bakgrunn er vesensforskjellig fra Habermas' livsverden, som vi nettopp har sett består av intersubjektivt delte fortolkninger som opprettholdes og muliggjøres av kommunikativt handlendes orientering mot konsensus. Taylor stiller seg imidlertid kritisk til en forståelse av at denne betydningsgivende konteksten kan forstås som fortolkninger eller representasjoner.

[I]t is often just taken for granted that if a relationship involves conferring intelligibility, it must hold between sentences or at least *representations* of some sort. The reasons behind my muddled and lacunary thoughts in the earlier example are further *thoughts*. But the way in which my form of embodiment makes, for example, «lying to hand» or «too unwieldy» intelligible descriptions of some object is utterly different. The first term is not a representation or made up of representations. It is a really existing agent in the world. (CCH 326)

Hvorfor er dette så viktig for Taylor? Svaret ligger i den sist siterte setningen: den forståelsen som *gjør* våre eksplisitte fortolkninger forståelig må i en viktig forstand være av en annen *orden* enn den

som ligger i det som *blir* gjort forståelig: det vi forstår verden ut fra er en alltid allerede responsiv forbindelse med verden, en *værensforståelse* – og ingen representasjon. Det er derfor Taylor karakteriserer relasjonen mellom fortolkning og bakgrunn som en relasjon som «conferring intelligibility». Til syvende og sist kan vi si at Taylor mener viktige kriterier for hvorfor vi handler og forstår verden som vi gjør, først kan påtreffes internt *i* en meningsgivende praksis.

The context ... is made up both of the horizon of concerns which is further articulated by the term in question, and also by the practices connected with them. The practices are an inseparable part of the horizon, not only because the concerns will have to do with certain practices ... but also because some concerns are most fully expressed in social practices and institutions, those precisely which lack some explicit articulation of the values involved. When this is so, the horizon of concern may be defined in the practice itself, and the pattern of right and wrong, violation and compliance which it defines. Implicit in our social practices are conceptions of the subject, and such values as freedom, individual inviolability, and so on. (PP1 280)

Vi kan også belyse dette om vi går tilbake til Taylors kilde: Heidegger og hans begrep om sannhet som *aletheia*. I dette sannhetsbegrepet ligger den ovenfornevnte striden mellom verden og jorden som et konstitutivt moment. Det som «i sannhet» viser seg, viser seg som vi så i kapittel 2.2 i *Lichtung*. Vi gjenfinner derfor striden i hele vår verden og i alt værende, og den er et konstitutivt moment for at det værende overhodet kan vise seg *som* noe. Poenget med å trekke fram Heideggers begrepspar verden/jorden, som i *Lichtung* viser seg som avdekking/tildekning, er å vise hvordan mennesket alltid allerede er aktivt engasjert *i* en verden hvor noe peker seg ut som mer signifikant enn noe annet. Den betydningsfullheten vi befinner oss i framstår derfor ifølge Heidegger aller minst som,

en ubevegelig scene hvor teppet alltid er oppe, og hvor det værendes spill utspilles. ... Det trygge er i virkeligheten ikke trygt; det er u-trygt. Sannhetens vesen, dvs. avdekketheten, beherskes helt igjennom av en nektelse. ... Verden er snarere en lysning som fremkommer ved at alle viktige avgjørelser slutter seg sammen til retningsgivende anvisninger. Hver avgjørelse har imidlertid sitt grunnlag i noe ikke-behersket, skjult, villedende, ellers ville det ikke vært en avgjørelse. Jorden er ikke simpelthen det tillukkede, snarere er den det som fremstår som selv-tillukkende. Verden og jorden er hver især og i henhold til sitt vesen stridige og stridbare. Bare på den måten trer de inn i striden mellom lysningen og tildekningen. (KO 62-64)

Heideggers poeng, som Taylor forsøker å ivareta, er at vi er *kastet* ut i betydningsammenhenger som både åpner og lukker seg, og at den adekvate måten å forholde seg til dette faktum på er å «kaste seg på kastet»: vår relasjon til verden er dømt til å være av hermeneutisk karakter og vi kan ikke flykte fra det værendes tildekkethet, skjulthet og u-trygghet. Disse momentene er ikke forståelsens fiender, men dens ontologiske mulighetsbetingelser. Det er også derfor Heidegger kan hevde at mennesket har en forståelse av sin eksistens, en *værensforståelse*. Som Taylor sier det: «To know one's way about is to be really moving around, handling things, dealing with things, with

understanding. What is described in the last two words is not an extra layer of representations mirroring the effective actions; it conveys rather the way we inhabit these actions. (CCH 327)

Vi ser her hvordan Heidegger og Taylor utarbeider et gyldighetskonsept som avviker i forhold til det pragmatiske gyldighetskonseptet som Habermas bygger på. Det er avvikende fordi gyldigheten her forstås som et forhold mellom et subjekt og den virkeligheten det forstår seg selv i forhold til. Det relevante her er derfor subjektets *respons*er til verden: det er *i* disse responsene vi finner kriteriene for hva som er riktig og galt – det er her de blir gyldige. Med andre ord er påstanden at for eksempel konseptet «likhet» ikke kan forstås uten at vi vet hvilke responsers som ligger bak likhetsidealet. Vi ser også her at det er subjektets relasjon til en avdekket og meningsfull verden som forstås som opprinnelig – dets relasjon til de sterke vurderingene det lever i og ut fra – og språkets pragmatiske funksjoner forstås som avledet herfra. I Habermas' gyldighetskonsept er det omvendt: subjektets innovative avdekkinger får kun verdi *i* intersubjektive kommunikasjonsprosessers Ja/Nei-stillingstaking; språkets pragmatiske funksjoner forstås da som primære.

Hvordan forholder så disse to gyldighetskonseptene seg til hverandre? For å undersøke dette skal vi følge Nicholas H. Smith i en spesifikk, men konkurrerende, fortolkning av Wittgensteins privatspråksargument (i forhold til den Habermas i det ovenstående la til grunn) og se om denne kan utgjøre et nyttig rammeverk for vår diskusjon. Når vi argumenterer for eller mot noe må vi, hevder Smith, alltid forutsette felles standarder, «a standard for reason giving, just as the practice of measuring requires a background agreement upon the standards of measurement.» (SH 117) Hvis vi er uenige om disse standardene kan disse naturligvis tas opp til diskusjon og selv diskuteres, men en forutsetning for dette må være at det er andre standarder vi *ikke* tar opp til vurdering. Vi ser dette, hevder han, hvis vi stiller oss tvilende til flere og flere av de standardene vi diskuterer ut fra: vi vil etter hvert komme til et punkt der ytterligere tvil vil true den videre kommunikasjonsprosessen. En nødvendig konsekvens av dette er derfor at «the rationally motivated agreement of communicative action presupposes a prior agreement about the standards of reason giving. A reason cannot be given for the justifications of these standards, since they determine what count as the justified and unjustified use of words at all.» (SH 118) Vi må altså forutsette at vi *allerede* er forent om visse standarder hvis vi skal ha mulighet til å kommunisere. Disse to formene for konsensus må imidlertid også være av forskjellig *orden*. «[F]or Wittgenstein following a rule is founded on agreement, but agreement over the background framework of action 'within which the concept of following a rule has intelligible employment', not over 'the explanation of what «following a rule» means.» (SH 117) Hvis vi tenker oss Taylors begrep om bakgrunnen som en fortolkning av

Wittgensteins privatspråksargument, så ser vi at mens Taylor må forstås i tråd med den førstnevnte fortolkningen i passasjen over, må Habermas må forstås i tråd med den sistnevnte fortolkningen.

Ved første øyekast ser livsverdenen ut til nettopp å fylle denne funksjonen – den er jo det «tacitly accepted and mutually agreed upon background framework of taken-for-granted assumptions and meanings against the horizon of which validity claims are criticizable.» (SH 118) Ved nærmere ettersyn ser vi imidlertid at livsverdenen, slik den av Habermas er ment å skulle forstås, ikke kan fylle en slik funksjon. Livsverdenen er ment å forstås som *fortolkninger* og er et resultat av tidligere utførte kommunikative fortolkningsarbeider, med den konsekvens at den konsensusen som ligger til grunn *for* kommunikasjonsprosessen forstås som av *samme orden* som den konsensusen de kommunikative fortolkningsprosessene er orientert *mot*. Dette strider mot det som ble påpekt over, nemlig at den bakgrunnskonsensusen som ligger *til grunn for* våre kommunikasjonsprosesser, må være av en *annen orden* enn den som kommunikasjonsprosessene er rettet *mot*. Dette er å si med Wittgenstein, at «agreement of ratifications is the pre-condition of our language game, it is not affirmed in it.» (SH 118) Den konsensusen som kommunikativ handling er orientert mot må imidlertid forstås som orientert mot *nettopp* en slik bekreftelse (affirmation).

Now the agreement to which communicative action is oriented, unlike the lifeworld agreement in action, is precisely such an affirmation. Habermas brings together these radically different senses of consensus in his concept of communicative action, enabling him to shift from the original validity *conditioning* lifeworld agreement to the validity *conditioned* communicative agreement, and then to assert the latter as the originary form of agreement or consensus that all linguistic interactions presupposes. (SH 118)

Smith trekker som konklusjon av dette at det kun er ved å ekskludere det konsensusnivået hvor vi allerede *er* enige om hvilke standarder som skal gjelde, og erstatte det med en konsensus av samme orden som den vi er orientert *mot* i kommunikativ handling, at Habermas kan argumentere for at kommunikativ handling er den opprinnelige formen for menneskelig samhandling. Hvis dette stemmer ser det, hevder Smith, imidlertid ut til at verken kommunikativ eller strategisk handling kan være opprinnelige handlingsformer. «Both communicative and strategic action presuppose the possession of concepts that are prior to any intentional use of language. This thought points to the presence of world-disclosive capacities in language that are not appropriable by language users of whatever orientation.» (SH 119)

Det gyldighetskonseptet vi utviklet i forbindelse med Taylors begrep om bakgrunnen ivaretar imidlertid begge de begrepene som ble framhevet i argumentet over. Her ble en opprinnelig gyldighet mellom visse vesentlige artikulerte konsepter og et subjekts *responser* framhevet som

språkets mest opprinnelige relasjon, en relasjon som fremkommer gjennom språkets verdensavdekkende funksjoner og som forutsettes i språkets pragmatiske funksjoner. Som Bernstein sier det: «Part of the *reasons* why we hold moral norms to be *true* (and not just right) is that they express an intrinsic feature of how we conceive of ourselves in relation to others. But that response to others, including a response to the kinds of hurt and injury they can suffer, has a force that binds the will because it bends it.» (REL 220) Dette står i skarp kontrast til Habermas' normativitetsforståelse, som på mange måter kan komprimeres i følgende passasje: «duties *bind* (*binden*) the will but do not *bend* (*beugen*) it.» (JA 41) I dette radikalt annerledes gyldighetskonseptet, som nå framstår som det mest opprinnelige, forstås altså gyldighetskriteriet som internt forbundet med måten et subjekt forstår og orienterer seg i verden, altså i en praksis. Det *vet* at noe er det riktige fordi det *ser* det gode som er involvert. Det er også derfor vi heller ikke kan skille subjektets konkrete orientering i en verden fra en redegjørelse for normativitet uten å bryte denne relasjonen: «some concerns are most fully expressed in social practices and institutions, those precisely which lack some explicit articulation of the values involved. When this is so, the horizon of concern may be defined in the practice itself.» (PP1 280) Dette unndrar seg konseptualisering i Habermas' livsverden, siden denne ikke er erfaringer det automatisk kan oppnås konsensus om og kan langt mindre «testes» opp mot verden. «The reasons why strong idealizing assumptions are inappropriate in raising interpretive claims is because in order to heed them, in order to find reasons and justifications open to everyone, I would have to discount my subjectivity, the quite particular alignment between me and the world that is staked in the interpretive claim.» (REL 220) Og hvis det er slik at kommunikativ handling ikke er den opprinnelige kommunikasjonsformen, ser vi at det er orienteringen mot gyldighetsfordringene som forutsetter et rammeverk den kan bli forståelig innenfor. Dette rammeverket vil ikke selv bli bekreftet av kommunikativ handling, men er noe som først kan rettferdiggjøres innenfor en livsform hvor denne orienteringen er avdekket som meningsfull.

### 3.4 Konklusjon

Hvis dette argumentet stemmer, så er Taylors opprinnelige innvending mot Habermas' prosedurale moralbegrep vesentlig styrket. Ut fra de moralintuisjonene vi ble presentert for i kapittel 3.1 var det ikke åpenbart hvordan Taylors innvendinger skulle fortolkes og langt mindre på hvilken måte de kunne ramme Habermas' filosofiske system, som kan støtte seg på filosofiske innsikter fra både den kantianske og den hegelianske tradisjonen. Det var imidlertid, som vi så i kapittel 3.2, mulig å fortolke Taylors kritikk på en måte som retter seg mer direkte mot Habermas' gyldighetsfordringer. Kan vi *forstå* disse på de premissene teorien som tilbys i hans kommunikative systems

begrepsapparat? Ja, mener Habermas, som kan appellere til en intern forbindelse mellom mening og gyldighet som både nøytraliserer den trusselen som Taylor og Heideggers begrep om verdensavdekking utgjør: hvis selve *forståelsen* av mening betinges av en vurdering av dens gyldighet i tre dimensjoner, vil ethvert aktørståsted også måtte kanaliseres gjennom kommunikativ handlings konsensusdannende strukturer – og dermed angivelig også avvæpnes. Det viser seg imidlertid mulig å skille ut et alternativt gyldighetskonsept fra Heideggers *aletheia*-begrep som ivaretas i Taylors forståelse av handling og som viste seg å framprovosere en forståelse av at noe vesentlig *unndrar seg* Habermas' livsverdensbegrep: de konkrete moralske responsene som gjør at vi forstår av noe er galt eller riktig – ut fra en *intern* måte vi forstår oss selv i forhold til verden på. Når det da viser seg at språkets verdensavdekkende dimensjon er primær i forhold til språkets pragmatiske funksjoner, kan vi imidlertid vende tilbake til utgangspunktet. For det var nettopp det vi ønsket å undersøke: hvorvidt den performative innstillingen til kommunikativt handlende er et mål forstås som en orientering mot et *gode*, eller om den ligger nedfelt i språket selv.

Hva hvis Taylor nå viser seg å ha rett. Vil vi da ha gitt muligheten for en universell moralteori enda et skudd for baugen? Har Habermas rett i at Taylors forslag må innebære en «epistemological perspectivism»? (CA 221) Trolig ikke. Taylor er klar på at innvendingen hans ikke er ment skeptisk: han ønsker nettopp å vise hvordan vi *kan* begrunne rasjonaliteten i våre hermeneutiske praksiser. Taylor forstår dette anderledes enn de som ønsker å forstå moral som noe som kan vurderes opp mot *a priori* og atemporale moralperspektiver. Men selv om det ikke finnes noe «view from nowhere» i moralfilosofien, bare «view from somewhere», betyr det ikke at vi ikke kan forstå et av disse som bedre enn et annet. Dette er faktisk det eneste vi behøver å kunne, hevder Taylor, for å gi vitenskap og en universalistisk moralteori fotfeste, for vi vil da sakte men sikkert kunne bevege oss mot en mer adekvat forståelse av oss selv og vår menneskelige situasjon. Dette betyr verken å slå seg til ro med det fortolkningsrammeverket vi nå engang er situert i, eller at ett rammeverk er like godt som noe annet. Tvert imot. «The most reliable moral view is not one that would be grounded quite outside our intuitions but one that is grounded on our strongest intuitions, where these have successfully met the challenge of proposed transitions away from them.» (SS 75)



## Litteraturliste

- TCA1: Habermas, Jürgen (1984): *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, London: Heinemann
- TCA2: Habermas, Jürgen (1997): *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Cambridge: Polity Press
- MCCA: Habermas, Jürgen (1992): *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: Polity Press
- JA: Habermas, Jürgen (1993): *Justification and Application*, Cambridge: The MIT Press
- PT: Habermas, Jürgen (1992): *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Cambridge: Polity Press
- PDM: Habermas, Jürgen (1992): *The Philosophical Discourse of Modernity – Twelve Lectures*, Cambridge: Polity Press
- TSS: Johansen, Jørgen Dines & Glebe-Møller, Jens (Red. 1981): *Habermas, Jürgen: Teorier om samfund og sprog*, Aalborg: Gyldendals Sprogbibliotek
- SS: Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press
- PP1: Taylor, Charles (1985): *Philosophical Papers 1: Human Agency and Language*, Cambridge: Cambridge University Press
- PP2: Taylor, Charles (1985): *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press
- PA: Taylor, Charles (1995): *Philosophical Arguments*, London: Harvard University Press
- KO: Heidegger, Martin (2000): *Kunstverkets opprinnelse*, Oslo: Pax Forlag A/S
- VT: Heidegger, Martin (2007): *Væren og tid*, Oslo: Pax Forlag A/S
- CA: Honneth, Axel & Joas, Hans (Red. 1991): *Communicative Action – Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, Cambridge: Polity Press
- CCH: Guignon, Charles B. (Red. 1993): *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge: Cambridge University Press
- MMI: Smith, Nicholas H. (2002): *Charles Taylor – Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge: Polity Press
- SH: Smith, Nicholas H. (1997): *Strong Hermeneutics – Contingency and Moral Identity*,

London: Routledge

- CT: Abbey, Ruth (Ed. 2004): *Charles Taylor*, Cambridge: Cambridge University Press
- CD: Kompridis, Nikolas (2006): *Critique and Disclosure – Critical Theory between Past and Future*, London: The MIT Press
- LR: Cooke, Maeve (1994): *Language and Reason – A Study of Habermas's Pragmatics*, Cambridge London: The MIT Press
- HOD: Vail, L. M. (1972): *Heidegger and Ontological Difference*, University Park and London: The Pennsylvania State University Press
- REL: Bernstein, J. M. (1995): *Recovering Ethical Life – Jürgen Habermas and the future of critical theory*, London and New York: Routledge