

Diskursteoriens differensiering: Hvorfor Habermas' diskursetikk ikke er en etisk teori

Øystein Lundestad

Stipendiat, Filosofisk institutt, NTNU
E-post: oystein.lundestad@ntnu.no

English abstract p. 327

I denne artikkelen forsøker jeg å vise at Habermas' diskursteori gjennomgår en begrepsmessig utvikling som altfor ofte blir oversett, undervurdert eller misforstått i kommentarlitteraturen. Viktige endringer i hans egen forståelse av de sentrale praktisk-filosofiske begrepene etikk, moral og rett fører til betydelige konsekvenser for hans eget teoretiske rammeverk og dermed også for vår forståelse av hans teser. Jeg forsøker å begrunne hvorfor disse endringene er normativt nødvendige, og vil mot Abizadeh og Apels eksemplariske kritikk hevde at den videre diskursteoretiske differensieringa er en betydelig styrke ved Habermas' teori.

Innledning¹

Den såkalte diskursetikken har i løpet av de siste tiårene gradvis etablert seg som en sentral og høyst innflytelsesrik teori innenfor praktisk filosofi, samt en rekke ulike samfunnsvitenskaper. Utformet av den tyske filosofen og sosiologen Jürgen Habermas, i nært samarbeid med sin venn og filosofkollega Karl-Otto Apel, kan den svært forenklet sies å være forankret i de strukturer og anerkjennelsesforhold som er implisitte i mellommenneskelig argumentasjon og kommu-

nikasjon. Diskursetikken har opp gjennom årene blitt en kilde både til inspirasjon for og kritikk av flerstemmige og vidtrekkende normative teorier, og teorien har i sine mange bearbejdelser antatt stadig nye former i stadig nye anvendelser av stadig nye kommentatorer.

Termen «diskursetikk» blir følgelig benyttet i en lang rekke sammenhenger med til dels ulik betydning. Selv om det så å si ligger i teoriens natur at ingen kan hevde en argumentativ enerett på dens definisjon og mulige anvendelsesområde, er det like fullt nød-

vendig å benytte en terminologi som ikke gjør semantiske variasjoner om til substansielle uoverensstemmelser. Et absolutt minimumskrav er derfor å være klar over hvor, hvordan og hvorfor språkbruken varierer og eventuelt også står i direkte motsetning til de opprinnelige formuleringer.

Ett aspekt som er av spesiell interesse i så måte, og som jeg her skal gjøre til tema, er hvordan termen «diskursetikk» underligger en særegen utvikling hos Habermas selv, som utover forfatterskapet endrer både tilnærming og terminologi.² Dette leder ham i siste instans til å bli grunnleggende uenig med Apel om deres til dels felles utarbeidete diskursteoris indre arkitektoniske struktur og videre differensiering. Som Habermas selv understreker, er dette en større uoverensstemmelse mellom de to filosofene.³

I denne artikkelen skal jeg prøve å gi en kort oversikt over hva vi kan kalle den sene Habermas' diskursteoretiske differensiering og kort skissere begrunnelsen han legger fram i sakens anledning. Ei slik skisse kan da være med på å presisere språkbruken når vi omtaler hans diskursetikk. Denne teorien er, som vi skal se, nettopp ikke en etisk teori slik han definerer sine normative termer og teorier utover 1990-tallet. På bakgrunn av denne utviklinga vil jeg begrunne hvorfor det er langt bedre å benytte termen «diskursteori» for hans senere teser og overordnede posisjon.

Artikkelen tar følgelig for seg de arkitektoniske endringene innad i Habermas' diskursteori ved å se nærmere på hva de sentrale teoretiske termene er og hvordan disse endrer seg i og med *Erläuterungen zur Diskursethik* i 1991. Jeg skal også skissere sentrale grunner for hvorfor dette skjer. En av disse grunnene er hans diskursteoretisk forankrede rettsfilosofi og demokratiteori som forut-

setter en klarere differensiering mellom de praktisk-filosofiske termene etikk, moral og rett. Dette er en differensiering som ikke er fullt ut gjennomført i hans tidligere verker og som følgelig fører til noe uklare begrepsbruk i enkelte av hans egne tekster så vel som i den stadig økende mengden kommentarlitteratur.

Gjennom en klargjøring av de aktuelle begrepene vil jeg kunne vise at deler av kritikken som rettes mot Habermas ofte hviler på en manglende forståelse av begrepsbruken så vel som utviklinga innad i hans egen diskursteori. Her vil jeg trekke fram kommentatoren Arash Abizadeh som et eksempel på dette. Abizadeh fremfører også en standardinnvending av Habermas idet han vil ha en langt sterkere moralsk forankring av sistnevntes rettsfilosofi. Som vi skal se, er dette en analyse Abizadeh deler med Apel selv.

Jeg vil derimot hevde at denne kritikken hviler på en feildannet forståelse av rettens og rettsfilosofiens normative begrunnelse og betydning. Dette er noe Habermas innser rimelig sent i forfatterskapet, og gjør at han må skille klarere mellom de normative begrepene moral, etikk og rett. Imot Abizadeh og Apel vil jeg hevde at denne utviklinga er normativt nødvendig og taler til Habermas' fordel; den er ingen svakhet, snarere en betydelig styrke ved en nå videre utdifferensiert diskursteori.

Diskursteoriens sentrale begreper

For å underbygge mine påstander, vil en kort oversikt over de sentrale diskursteoretiske begrepene og deres utvikling hos Habermas være en naturlig plass å starte. Hans arbeider om kommunikativ handling og kommunikativ makt når et sosiologisk høydepunkt med utgivelsen av *Theorie des*

kommunikativen Handeln i 1981. Hans diskursteoretiske betraktninger av klarere moralfilosofisk art blir så utarbeidet i etterkant av denne publikasjonen, i første omgang med utgivelsen *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* to år senere. Utgivelsen inneholder i tillegg til et hovedkapittel gitt samme navn som verket også et viktig kapittel med hva han beskriver som notater til et begrunnelsesprogram for diskursetikk. I sistnevnte kapittel, opprinnelig skrevet som et bidrag til et festskrift til Apel,⁴ utbroderer Habermas deres felles diskursteoretiske ansats til moral og etikk. Å gjengi denne teorien i tilstrekkelig detalj vil ikke kunne bli gjort her, selv om jeg underveis kommer til å gjengi flere av dens mest vesentlige trekk. Mitt primære anliggende er heller Habermas' egen begrepsbruk og diskursteoretiske struktur.

De to overordnede praktisk-filosofiske prinsippene Habermas formulerer i sine notater i *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* er den diskursetiske grunnsetninga (D) og det moralske universaliseringsprinsippet (U). Han opererer altså med et diskursprinsipp (D) og et moralprinsipp (U) som sine to sentrale begreper her. Hva ligger nærmere bestemt i hans beskrivelser av disse? Som vi i det følgende skal se, er han ikke alltid like klar på forskjellene og den interne arbeidsfordelinga mellom disse. Dette er en viktig årsak til deler av den forvirring og ofte også kritikk som finner sted i dagens kommentarlitteratur. Vi må derfor gå noe nærmere inn på hvordan han definerer sine praktisk-filosofiske begreper og undersøke om og i så fall hvordan disse endrer seg over tid.

Kort fortalt beskriver Habermas på dette tidspunktet (U) som en argumentasjonsregel for innløsning av normative gyldighetskrav i praktiske diskurser. Moralprinsippet (U) er

slik noe som allerede er implisitt anerkjent og forutsatt i en praktisk diskurs, dvs. en diskusjon om normativ gyldighet. Deltakerne vil for Habermas her gjøre oppriktige og tvangsfrie forsøk på å overbevise hverandre gjennom argumenter om en omstridt norms gyldighet gitt dens allmenne etterlevelse, men har allerede da støttet seg på en rekke forutsetninger som for ham likevel ikke er identiske med diskusjonens logiske og argumentative forutsetninger.

For at reell enighet og innsikt i moralske spørsmål skal kunne oppnås må nemlig allerede forut for denne (mulige) enigheten en rekke kriterier være oppfylte. Eksempler på slike er at enhver må kunne få uttale seg, enhver problemstilling og ethvert svar må kunne bli problematisert; ingen kan legitimt hevde enerett på moralsk gyldighet forut for en diskusjon om dette, osv. En grunntanke her er blant annet at den Andre også forut for diskusjonen må anerkjennes som likeverdig samtalepartner som både har egenverdi og også kan ha rett, til tross for hva en selv måtte være overbevist om. Kun gjennom gjensidig, likebyrdig utveksling av argumenter kan en nå fram til sann moralsk enighet og innsikt, og kriteriene for en slik gjensidighet og enighet trer nå fram som en annen og mer grunnleggende rekke diskursive forutsetninger.⁵ Disse argumentasjonsforutsetningene er i siste instans, slik jeg forstår Habermas her, søkt samlet og realisert i moralprinsippet (U).

Dette er således et rent formelt prinsipp og angir en prosedyre som ikke på forhånd er knyttet til et bestemt argumentativt eller moralsk innhold. Langt mer er (U) hva som er i sving idet, for å bruke Habermas' egen formulering, «alle kan *tvangsfritt* akseptere følgene og bivirkningene som en *allmenn* etterlevelse av en omstridt norm kan forventes å

ha for tilfredsstillelsen av *hver enkelts* interesser». ⁶ Deltakerne i praktisk-moralske diskurser blir dermed for ham deltakere i et såkalt ubegrenset kommunikasjonsfellesskap.

Moralprinsippet (U) er altså i Habermas' definisjon anno 1983 en argumentasjonsregel som allerede er innarbeidet i enhver praktisk diskurs. Enhver vurdering av en omstridt norms moralske gyldighet forutsetter nemlig allerede at enhver diskursdeltaker skal gi (eller skulle kunne gi) sin tvangsfrie tilslutning til normen ut fra hvilke følger dens allmenne etterlevelse kan forventes å ha. Som påpekt ovenfor hviler prinsippet på argumentasjonsforutsetninger det ikke rår over selv, men som moralprinsipp er det heller ikke identisk med disse idet det videre innbefatter et allmenngjøringskrav overfor den enkelte.

Dette skjer i form av kravet om en frivillig aksept av normens allmenne etterlevelse fra enhver diskursdeltaker. Habermas framhever derfor at en diskursivt forankret moralteori gjør det til en prinsipiell umulighet at vurderinga av en norms moralske gyldighet skal kunne foretas monologisk, dvs. av den enkelte *in foro interno*. Dette forbudet står ifølge ham da i motsetning til eksempelvis Kants morallære som hans egne teser ellers må sies å være nært beslektet med; allerede i utgangspunktet er den moralske vurderinga henvist til et krav om intersubjektiv og argumentativ anerkjennelse i reelle diskurser *in foro externo*. ⁷

I forlengelsen av det moralske universaliseringsprinsippet (U) blir så diskursetikken som sådan formulert i grunnsetninga (D): «kun de normene som finner (eller kan finne) tilslutning hos alle berørte som deltakere i en praktisk diskurs kan gjøre krav på å være gyldige». ⁸ (U) og (D) utgjør kjernen i Habermas' diskursetiske begrunnelsesprogram. I likhet med moralprinsippet (U) er

det diskursetiske prinsippet (D) en ren formell grunnsetning, det ligger ingen forutbestemte etiske eller moralske prinsipper (ei heller innholdsmessige normer) i de prosedyrer som (U) og (D) så impliserer.

Hva består nærmere bestemt forskjellene mellom de to prinsippene i? Habermas anno 1983 framhever at i kontrast til moralprinsippet (U) er det diskursetikkens grunnsetning (D) som «uttrykker grunnforestillinga av en moralteori». ⁹ (D) må slik sett betraktes som det som videre spesifiserer den moralske gyldighetsdimensjonen. Argumentasjonsregelen (U) er heller en forutgående betingelse for den tilslutning til en norm som så, hvis oppfylt, kan bli *spesifisert* gjennom (D). Uten at Habermas er spesielt klar på hva dette mer konkret innebærer er det følgelig ikke det mer generelle prinsippet (U), men heller diskursetikkens grunnsetning (D) som for ham i prinsippet er ansvarlig for en videre klarlegging og fastsettelse av normer i praktiske diskurser. Grovt forenklet kan (D) derfor betraktes som anvendelsen av (U) i reelle diskurser om moralsk gyldighet. Likevel må vi være oppmerksomme på at også (D) er en ren prosedyre, og klarlegger ikke som sådan et konkret moralsk innhold.

Til tross for forskjellen mellom (U) og (D) er de likevel tett forbundne og underbygger det samme, rent formelle diskursteoretiske poenget Habermas deler med Apel: Ingen normers innhold er gitt forut for den praktiske diskursen. Allerede i første instans er normer henvist til en slik diskurs og dens mulige tvangsfrie enighet om normativ gyldighet. Med klar brodd mot blant andre Rawls vektlegger Habermas nødvendigheten av en slik rent formell tilnærming til enhver moral- og rettferdighetsteori. Habermas skriver at i forhold til spesifiseringa av moralske (og rettslige) normer

kan moralteoretikeren ta del som berørt, i visse tilfeller som ekspert, men han kan ikke føre denne diskursen *i egen regi*. En moralteori som strekker seg inn i de innholdsmessige områder, slik som eksempelvis John Rawls' rettferdighetsteori, må forstås som et bidrag til en diskurs ført blant statsborgere.¹⁰

Hva sier så dette om det grunnleggende teoretiske rammeverket Habermas nå har satt opp? Teoriarkitektonisk sett synes det allmenne moralprinsippet (U) å befinne seg på et nivå over (D), i og med at (U) er hva han kaller transcendentpragmatisk¹¹ utledet fra diskursive argumentasjonsforutsetninger, mens det diskursetiske prinsippet (D) så spesifiserer normativ gyldighet. Arbeidsfordelinga anno 1983 synes altså å tilsa at (U) er argumentasjonsregelen som implisitt forutsettes og anerkjennes av enhver deltaker i en praktisk diskurs i deres felles og frivillige søken etter å skulle bestemme en omstridt norms allmenne, moralske gyldighet. (D) er i neste omgang så å si anvendelsen av (U) på praktiske diskurser og derfor den moralske spesifisering av normer gjennom det bedre argumentets tvangløse tvang: Kun de normer som finner (eller kan finne) alle berøres tilslutning som diskursdeltakere kan legitime hevdes å være gyldige.

Endringer på vei

Utover 1980-tallet synes det derimot som om Habermas er i ferd med å presisere og til dels reformulere sin posisjon fra *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. I alle tilfeller slår han med *Erläuterungen zur Diskursethik* i 1991 inn på et klart annet spor hva angår diskursteoriens differensiering og arkitektoniske oppsett. Alt i forordet

presiserer han at det er en «eksplisitt forskjell mellom moralske og etiske diskurser» og at hans eget prosjekt heller må beskrives som en «moralisk diskursteori» (*Diskursetheorie der Moral*) og nettopp ikke som «diskursetikk».¹² Likevel velger han i enkelte sammenhenger å holde fast på sistnevnte term, ettersom uttrykket, som han påpeker, er etablert i fagkretsen.¹³ Til tross for dette er han fra og med 1991 tydelig på at diskursetikken nettopp ikke er en etisk teori. Hva ligger nærmere bestemt i denne endringa?

I femte kapittel av *Erläuterungen zur Diskursethik* klargjør Habermas sin bruk av praktisk-filosofiske begreper.¹⁴ Utover en klarlegging av det nevnte skillet mellom en etisk og en moralisk bruk av vår praktiske fornuft, må disse igjen avgrenses fra en ren pragmatisk bruk, hvor fornuftens anvendelse i spørsmål av praktisk karakter ikke er noe annet enn mål-/middel-opnåelse. Denne instrumentelle forståelsen av fornuften, slik vi kjenner den fra blant annet Kants beskrivelse, tilsier at fornuften kun utfører en teknisk oppgave idet den vurderer ulike handlingsstrategier ut fra hvilken som er mest hensiktsmessig for å oppnå et bestemt mål. Formålsrasjonaliteten brakt i spill her er kun, i Habermas' formulering, «et valg av midler ved gitte mål eller [...] en rasjonell avveieelse av målene ved bestående preferanser».¹⁵ For en videre praktisk-rasjonell problematisering av mål, midler og/eller preferanser som sådanne må vi derimot både for Habermas og Kant bevege oss utover hva det rent pragmatiske kan si oss og over i den etiske og den moralske sfæren.¹⁶

Etikk er i Habermas' nye definisjon knyttet til verdivalg langs linjene til en klassisk, aristotelisk forståelse av termen, dvs. (forestillinger om) hva det gode eller lykkelige liv

er samt hvordan dette oppnås. For etisk teori er det helt vesentlig å gå utover de mål, midler, preferanser og ellers rent hensiktsmessige betraktninger som en utelukkende pragmatisk bruk av den praktiske fornuft innebærer, og peke på at etisk riktige handlinger søker en bestemt form for realisering av en bestemt form for gode i verden. Dette godet er da gjerne knyttet til en (enten individuell eller kollektiv) form for selvrealisering. Til tross for at det etiske perspektivet da gjerne er bundet til den enkelte i dens realisering av seg selv i sitt eget liv, viser det likevel til en felles livsform hvori det etiske må realiseres. Andre mennesker kan ikke her reduseres til blotte midler for ens egen vilje.

Ut fra Habermas' videre beskrivelse streber etiske maksimer både etter å være gode for den enkelte ut fra hans eller hennes ståsted, og etter å være korrekt tilpasset den enkelte situasjonen. God dømmekraft framheves følgelig som helt essensielt ved normativ teori. Etisk teori vektlegger derfor primært sett, i det minste i Habermas' framstilling og tilbakeføring av tradisjonen til et aristotelisk utgangspunkt, hvordan vår praktiske fornuft qua dømmekraft kan belyse hvilke verdier (evt. overordnede dygder) vi bør innrette oss etter for å lykkes med å leve gode liv.¹⁷

Hva etikken derimot ikke gjør, og som Habermas må gå videre til den kantianske moralfilosofien for å adressere, er å sette allmenngjøringa av ens handlingsmaksime som forutsetning og prøvestein for normativ gyldighet. Å handle moralsk er dermed å handle ut fra moralsk riktig grunn, ikke ut fra et ideal om å realisere en bestemt etisk eller sosial praksis. Videre mener Habermas at moral regulerer mulig faktisk uenighet på en grunnleggende annen måte enn hva etikken gjør. I etikken kommer

andre personer, andre livshistorier og interessesituasjoner kun i betraktning i den grad de i rammene av vår intersubjektivt delte livsform er berørt eller innvevd i min identitet, min livshistorie og min interessesituasjon [...]: reguleringa av interpersonlige handlingskonflikter som følger av motstridende interessesituasjoner er her ennå ikke et tema.¹⁸

Imidlertid er moralen i Habermas' framstilling intersubjektiv av natur, ettersom den krever at enhver må kunne ville at maksimen for ens handling skulle bli en allmenn lov. Å handle moralsk er dermed også å handle autonomt, idet en handler kun ut fra en selvlovgivende, allmenn vilje hvis beveggrunn «lar seg fullstendig bestemme av moralsk innsikt».¹⁹

Som antydnet ovenfor søker Habermas å unngå at denne kantiansk inspirerte moralforståelsen blir monologisk i sin prosedyre ved å erstatte Kants transcendentale ego med et diskursivt forankret vi-fellesskap. Her er den Andre inkludert som innehaver av en reell og mulig motstridende, selvstendig vilje allerede fra starten av. Habermas understreker at dermed forskyves det normative utgangsstedet og dets spørsmåls-horisont «fra første person entall til første person flertall». Dette medfører, mener han, ikke bare «et perspektivskifte fra den monologiske tenknings inderlighet til diskursens offentlighet»; endret blir også selve «rollen det andre subjektet møtes i». Hvordan dette i neste instans også fremmer en «overgang fra moral til rett»²⁰ skal vi kort berøre og undersøke senere.

På det nåværende stadiet nøyer vi oss med å understreke at det ikke er den etiske, men denne siste, moralske forståelsen av vår praktiske fornuft Habermas så utarbeider i

sin normative diskursteori. Denne er altså ingen diskursetikk gitt hans nåværende terminologiske presiseringer. Det er derfor fra dette punktet av (1991) bedre å snakke om hans teser som diskursteori og ikke diskursetikk, selv om han som nevnt også senere tidvis bruker sistnevnte term. Dette gjøres derimot kun pga. dens allerede etablerte posisjon i fagfeltet; termen skal altså ikke forstås i en spesifikt etisk forstand.

For å oppsummere våre funn til nå: Habermas definerer fra og med utgivelsen av *Erläuterungen zur Diskursethik* etikk som en primært verdiorientert, egentlig egosentrisk forfølgelse og forsøk på realisering av det gode eller lykkelige liv slik det framstår for den enkelte ut fra forment objektive (eller i alle fall kollektive) kriterier. Disse kriteriene er igjen vurderbare ved bruk av vår praktiske fornuft forstått som god dømmekraft. Dette danner for ham en kontrast til den moralske bruken av vår praktiske fornuft han så gjør seg til talsmann for, og en diskursteoretisk differensiering av fagfeltene etikk og moral er følgelig på sin plass.

I neste del skal vi prøve å koble denne differensieringa til hvilke virkninger den får i diskursteoriens overordnede arkitektoniske struktur og kort forsøke å gi et overblikk over mulige årsaker til disse endringene. Som vi skal se, kan endringene ikke bare tilbakeføres til ei nærmere presisering fra Habermas' side av forholdet mellom etikk og moral, men også til en endret forståelse av rettens rolle og selvstendige posisjon i dette rammeverket.

Rettsfilosofiens innpass i det teoretiske rammeverket

Med det eksplisitte skillet mellom etiske og moralske diskurser endrer også Habermas

sitt syn på forholdet mellom de to overordnede prinsippene (U) og (D). I utgivelsen anno 1991 er (D) (i 1983 en diskursetisk grunnsetning) knapt nevnt, mens moralprinsippet (U) synes å få en stadig mer sentral plass også i forhold til en videre spesifisering av normer. Ovenfor så vi at dette siste aspektet tidligere falt innunder domenet til (D). I de reviderte bemerkningene åtte år senere hevder han derimot at «det moralske perspektivet [...] blir spesifisert» gjennom (U).²¹ Dette står i motsetning til hans tidligere påstand. Selv om (D) aldri var ment som en diskursetisk grunnsetning slik etikken nå blir definert av ham, synes utvilsomt moralprinsippet (U) å ha styrket sin posisjon som det sentrale, overordnede prinsippet i det teoriarkitektoniske oppsettet. Habermas utdyper ikke denne tendensen videre her, men bringer samtidig på banen noe han i stadig sterkere grad tar høyde for: i diskursteorien og dens rammeverk må nemlig også politisk institusjonaliserte, rettslige diskurser og et tilhørende rettsprinsipp kunne innarbeides og innpasses.²²

Som referert til ovenfor antyder Habermas også i en moralfilosofisk kontekst den strenge nødvendigheten av en overgang fra moral til rett. Med sin omfattende rettsfilosofiske og demokratiteoretiske studie *Faktizität und Geltung* fra 1992 foretas hva vi kan kalle et perspektivskifte hvor retten (og et tilhørende rettsprinsipp) tilkjennes en særegen og autonom stilling også overfor moralen. Tidligere må retten og dens tilhørende rettslige diskurser kunne sies å bli betraktet av ham som implisitt (men uklart) utledet fra moralen og dens diskurser, nå får de derimot sin egen diskursteoretiske studie.²³

Her følger Habermas opp sine sparsomme bemerkninger fra publikasjonen året

før og går nærmere inn på årsakene for nødvendigheten av en slik overgang fra moral til rett. I den moralske diskursteorien som inkluderer realiteten av den Andres selvstendige vilje fra starten av, møter en også direkte på problemer i forhold til hvorvidt og hvordan det kan forventes og kreves en allmenn etterlevelse av moralske påbud. Men for en «nøytral anvendelse av politisk makt» lar ikke dette seg redusere til kun et spørsmål om hvilke moralske normer som kan rettferdiggjøres ut fra en anvendelse av (U) (og (D)) på handlingsnormer generelt. Svaret på spørsmålet om hvordan ulike «parter, hvis viljer og interesser støter mot hverandre» reelt skal kunne være i overensstemmelse og komme til forståelse med hverandre, må moralen ifølge Habermas «la stå åpent og overlate til rettsfilosofien».²⁴ Denne er nettopp forbundet til en bestemt type institusjonalisering av handlingsnormer samt administrative prosedyrer som helt avgjørende unngår å spørre om moralske insentiver så vel som intensjoner, dette til samme tid som de normative krav til legitim handlingsregulering søkes ivarettatt. Slik kan normative krav stilles til positiv rett, samtidig som retten ikke kan invadere moralske diskurser og regulere og håndheve moralske normer som sådanne.

Hvordan denne rettslige institusjonaliseringen i Habermas' konstruksjon tar form av en moderne, demokratisk rettsstat med maktfordelingsprinsipp må vi her utelate å gjengi i videre beskrivelser.²⁵ Hva som derimot er av stor interesse for det overordnede temaet i artikkelen, er hvordan innføringa av et autonomt rettsprinsipp synes å snu om eller i hvert fall revidere den arkitektoniske strukturen i hans diskursteori.

Med utdifferensieringa av rettsfilosofien som et eget fagfelt soknende under diskurs-

teorien må det også gjøres forandringer innad i systemet. Ettersom retten ikke lenger kan sies å skulle bli direkte utledet fra moralen, kan den heller ikke befinne seg direkte under (U) i den diskursteoretiske strukturen. Dette fordrer i første omgang to vesentlige endringer i Habermas' begrepsbruk og forståelse av det helhetlige rammeverket.

Det ene punktet er at han i *Faktizität und Geltung* foretar en revurdering av det interne forholdet mellom moral og rett.²⁶ Det andre, relaterte punktet er at han også innrømmer en uklar avgrensning av diskurs- og moralprinsippene (D) og (U) overfor hverandre: «I mine offentliggjorte undersøkelser av diskursetikken har jeg hittil ikke tilstrekkelig differensiert mellom diskurs- og moralprinsipp».²⁷ Som vi skal se, gjør følgene av disse to endringene at det ikke lenger er moralprinsippet (U), men heller en lett modifisert diskursteoretisk grunnsetning (D) som inntar den overordnede stillinga i den ytterligere differensierte modellen.

Selve formuleringa av (D) som gjøres i det rettsfilosofiske hovedverket er for så vidt ikke vesensforskjellig fra den foretatt nesten ti år tidligere. (D) er nå beskrevet på følgende vis: «Gyldig er akkurat de handlingsnormer som alle mulig berørte kan slutte seg til som deltakere i rasjonelle diskurser».²⁸ Men den videre beskrivelsen av prinsippet tilsier en annen forståelse enn før: «Diskursprinsippet forklarer kun perspektivet hvorfra handlingsnormer overhodet kan bli *upartisk begrunnet*, hvor jeg går ut fra at prinsippet selv er fundert i de symmetriske anerkjennelsesforhold til kommunikativt strukturerte livsformer».²⁹ Det siste tillegget om (D) som fundert i diskursens symmetriske anerkjennelsesforhold var tidligere i all hovedsak ansvaret til (U), siden det var dette prinsippet som var forbindelsen til anerkjennel-

sesforholdene av hverandre som likeberettigede, likeverdige samtalepartnere. Men ettersom Habermas nå endrer ståsted og går ut fra at (D) selv er fundert i disse forholdene som ligger forut for innløsninga av gyldighetskrav i rasjonelle, praktiske diskurser, kan (D) innta den overordnede posisjonen i rammeverket.

For å gi en kort oversikt over det nye oppsettet: Moralprinsippet (U) har fortsatt rollen som argumentasjonsregel, men er begrenset til moralske diskurser. Det er ikke lenger (U) som anvendes for å spesifisere diskursprinsippet (D), slik det var i hans tidligere rammeverk. Heller er det (D) som er det overordnede prinsippet som så anvendes på spesifikt moralske begrunnelsesdiskurser i form av moralprinsippet (U).³⁰ Det nye teoriarkitektoniske forholdet mellom (D) og (U) er med andre ord en helomvending av forholdet slik det ble satt opp i 1983 og beskrevet ovenfor. Som vi skal se også i det følgende er denne endringa grunnleggende for vår forståelse av den sene Habermas' diskursteoretiske skrifter, og det er således vesentlig å forstå årsaken, begrunnelsen og konsekvensene den har overfor det helhetlige rammeverket og dets enkelte deler. Slik kan vi imøtegå mye av kritikken mot ham som ganske enkelt reist på sviktende grunnlag.

Kritikk og forsvar av det nye teoretiske rammeverket

Hvilke følger, om noen, dette endrete forholdet får for Habermas' moralfilosofi som sådan har vi ikke anledning til å gå inn på her.³¹ Viktigere for vår undersøkelse er det å framheve at det er innpassinga av et selvstendig rettsfilosofisk fagfelt og et tilhørende autonomt rettsprinsipp som medfører endringer i

hans diskursteori og dens teoretiske rammeverk. Når de gradvis økende motsetningene mellom Habermas og Apels diskursteoretiske betraktninger belyses av kommentatorer, er det som oftest førstnevntes skepsis mot Apels bruk av transcendentale og transcendentalpragmatiske forutsetninger og idealiseringer som framheves.³² Derimot overses gjerne det rettsfilosofiske momentet som også er sterkt med på å klargjøre og styrke forskjellene mellom dem, noe vi kort kan sammenfatte med følgende betraktninger.

Habermas understreker hvordan diskursprinsippet (D) gjelder en upartisk vurdering av handlingsnormer generelt. Hvorvidt disse er relaterte til pragmatiske, etiske, moralske eller rettslige spørsmål er avhengig av hvilken diskurs de svarer til.³³ Spesifiseringa av etiske, moralske, rettslige normer skjer altså ikke i diskursprinsippet (D) selv, men i dets anvendelse på de respektive diskurser, slik vi har sett ham påpeke at (U) er anvendelsen av (D) i moralske begrunnelsesdiskurser. (D) forholder seg følgelig nøytralt med tanke på det spesifikt etiske, moralske og rettslige i bruken av vår praktiske fornuft. Like fullt er det på ingen måte normativt intetsigende idet det er fundert i de allerede nevnte anerkjennelsesforhold og deres upartiskhet: «Dette prinsippet har [...] normativ gehalt, da det ekspliserer meninga med praktiske dommers upartiskhet. Men det ligger på et abstraksjonsnivå som til tross for denne normative gehalten *fortsatt er nøytralt* overfor moral og rett».³⁴ Det er derfor i mine øyne mer korrekt å omtale hans diskursteori som normativ, og dermed heller ikke eksplisitt og direkte som en moralsk teori, slik vi så ham selv gjøre i forordet til *Erläuterungen zur Diskursethik*.

Dette er et sentralt punkt i diskusjonen og et som blant andre Apel ikke synes å godta,

se min videre drøfting av dette i de avsluttende bemerkningene. På lignende vis har også andre kommentatorer tatt til orde for å beholde (U) som overordnet prinsipp. Eksempelvis står Arash Abizadeh for en slik posisjon.³⁵ Abizadeh ønsker å fastholde (U) som overbegrep og vil så, for å imøtegå kritikk av Habermas' teori fra blant andre Joseph Heath og Seyla Benhabib, styrke og tilpasse (U) til situasjoner hvor rasjonelt motivert konsensus ikke kan forventes (for eksempel uenighet om legitim sosial atferd). Dette skal gjøres samtidig som den moralske gehalten bevares i hele det teoretiske rammeverket gjennom et overordnet og lett modifisert universaliseringsprinsipp (U) som toppunkt.

Men problemer knyttet til å skulle garantere for tilstrekkelig konsensus og samsvar av faktisk motstridende interesser og viljer har vi allerede sett at Habermas ikke adresserer moralfilosofisk, men nettopp rettsfilosofisk. Ved å overlate sikringa av reelle problemer som faktisk motstridende viljer, dannelse av tilstrekkelig konsensus i stor-samfunnet og, ikke minst, menneskers ytre frihet til en rettsfilosofisk demokratiteori, blir helt vesentlige rom frigitt, både innenfor teori og praksis. Habermas kan dermed ikke bare avlaste moralen for slike krav, men også gi en garanti for privat og offentlig frihet og autonomi gjennom rettssystemets tvang, noe en ren moralteori aldri kan gjøre uten å motsi eller oppheve seg selv (jfr. note 24).

Til samme tid kan Habermas, da i motsetning til Abizadeh (og Apel), adressere disse «problemene» normativt og bevare det spesifikke moralske ved moralske diskurser. Disse endringene anser jeg for å være en betydelig styrke ved hans teori, og ingen svakhet, slik Abizadeh (og Apel) vil ha det til. Ved å

innføre en normativ rettsfilosofi som ikke er direkte utledet fra moralen, slipper han å måtte inngå kompromisser med (U) som moralprinsipp så vel som med den normative forankringa av rettsregler. På en helt annen og i mine øyne langt mer konsistent måte enn en ren moralsk tilnærming kan denne utdifferensierte modellen med et autonomt rettssystem igjen garantere alle menneskers ytre frihet. I neste runde kan så nettopp et slikt rettssystem garantere (blant annet) en nødvendig individuell selvstendighet og jevnbyrdighet stilt overfor krav og spørsmål av moralsk (samt etisk/sosial/religiøs/økonomisk og lignende) karakter, og dette uten å invadere sfærene tilhørende moralen eller noen av de andre subsystemene.

Dette er, som vi har sett, først mulig idet Habermas plasserer diskursprinsippet (D) i en overordnet posisjon i en nå endret teoristruktur. Her er (D) fortsatt et normativt begrep, men et begrep som altså befinner seg på et nivå som er nøytralt overfor moral og rett. Dette danner en klar kontrast til det tidligere angitte arbeidsforholdet mellom (D) og (U) slik det ble presentert i de moralfilosofisk orienterte skriftene forut for *Faktizität und Geltung*. Abizadeh tar derfor feil når han eksplisitt hevder at den «første distinksjonen mellom (U) og (D)» tvert imot «ikke forlates» i senere verker, noe som igjen fører til at han ikke virker å få med seg at «prosedyren for testing av gyldighet av substansielle normer» ikke lenger utføres av (D), slik han står fast ved.³⁶

Heller gjøres dette nå av moralprinsippet (U) i moralske diskurser, og av et autonomt, rettsfilosofisk vis i spesifikt rettslige diskurser. Og det er nettopp de rettslige diskursene som for Habermas befatter seg med en faktisk norm- og frihetsgaranti. Kun rettssystemet kan legitimt forene reelt motstri-

dende viljer, interesser, samt ivareta vår ytre frihet, våre normative, økonomiske og sosiale forventninger, osv., og alt dette nødvendigvis i en politisk institusjonalisert og så vel moralsk som etisk sett nøytral form. Om det ikke forholdt seg slik, måtte hans egen teori like nødvendigvis ha blitt rammet av den kritikken han selv anfører mot kommunitarister og moralfilosofisk fundert naturrettsteori.³⁷ Også retten, med hele dens maktapparat, hadde normativt sett vært redusert til uttrykket for en bestemt sosial, etisk, moralsk eller naturrettslig praksis, for ikke å nevne religiøse, nasjonale eller vestlige verdier.

Så i stedet for å fastholde et hierarkisk forhold mellom moral og rett er disse fagfeltene for Habermas fra og med *Faktizität und Geltung* jevnbyrdige, under det overordnede prinsippet (D). Et viktig poeng for Habermas er at dette prinsippet riktig nok ikke tar stilling til moral og rett som autonome fagfelt med egne diskurser, men det er ikke dermed sagt normativt nøytralt eller intetsigende, slik både Abizadeh og Apel synes å frykte. Tvert imot bærer det i seg diskursteoriens anerkjennelsesforhold uten allerede å ha forutbestemt et bestemt moralsk eller rettslig innhold. Denne spesifiseringa kan legitimt først skje som en anvendelse av (D) på henholdsvis moralske og rettslige diskurser (så vel som etiske, pragmatiske osv.) idet dette ikke kan gå forut for selve deliberasjonen om normene. Enhver berørt er likevel anerkjent som (mulig) deltaker i disse diskursene som må være upartiske og strebe etter allmenngjøring. (D) er således også et klart normativt begrep i Habermas' diskursteori, selv om det altså ikke er et spesifikt moralsk (eller rettslig) prinsipp.

Diskursprinsippets anvendelse på rettsmediet

Anvendelsen av (D) på moralen viste seg altså i form av universaliseringsprinsippet (U), hvor alle berørte qua deltakere i en praktisk-rasjonell diskurs tvangsfritt måtte kunne slutte seg til en moralsk norm gitt forventede følger og bivirkninger av dens allmenne etterlevelse. Hva så med anvendelsen av (D) på retten? Her framhever Habermas at (D) i hans nye teoristruktur viser seg som et demokratiprinsipp hvor alle berørte (dvs. rettssubjektene) må kunne gi sin tilslutning til en rettslig norm for at den skal kunne hevdes å være gyldig.

Rettslige normers gyldighet er dermed i første rekke avhengig av at lovens adressater også er lovens opphav, dvs. at rettslige normer og politiske prosedyrer er demokratisk fattede. Grunnleggende for rettens gyldighet er med andre ord at folket som borgere må gi sin tilslutning til de lover de så underlegger seg som privatpersoner; det er ikke rettsnormenes moralske (eller etiske) innhold som sådan som tilfredsstillende dette gyldighetskravet. Rett fordrer således allerede i utgangspunktet at enhver må tilkjenne enhver annen de rettigheter som er forutsetninger for en videre dannelse og opprettholdelse av rettigheter i den institusjonaliserte og ikke-institusjonaliserte politiske offentligheten.

Habermas' påfølgende utarbeidelse av denne innsikten tilsier at individuelle rettigheter og folkesuverenitet, samt privat og offentlig autonomi går hånd i hånd og er like opprinnelige. Sett fra dette perspektivet står disse helt sentrale rettslig-politiske begrepene ikke i noe motsetningsforhold til hverandre – som ofte antatt ellers – men forutsetter og styrker hverandre gjensidig.³⁸

Diskursteoriens videre differensiering kreves altså av den rettsfilosofiske innsikten at rettslige normers gyldighet ikke er gitt i kraft av å være moralsk eller etisk begrunnet, men gjennom en spesifikk rettslig-demokratisk begrunnelse som rettsfilosofien klargjør nærmere.³⁹ I sin studie viser Habermas hvordan rettsstat og demokrati er inntert forbundet: ingen rett uten demokrati, intet demokrati uten rettsstat. For hadde det vært mulig at rettslige normer skulle kunne være gyldige kun eller primært sett i kraft av deres moralske (evt. etiske eller også sosiale/religiøse) status, åpnes det prinsipielt opp for en ren paternalistisk styringsform. Her kan den enkeltes rettigheter for så vidt respekteres, men da kun ut fra herskerens moralske velvilje og – i Kants formulering – borgerne følgelig behandles som barn.

Den kritikken Habermas retter mot ekspertokratiske/teknokratiske trekk ved dagens politiske systemer (og som vi også har påpekt at han mener treffer Rawls' rettferdighetsteori), har i all hovedsak sin rot i en slik demokratiforståelse, en demokratiforståelse som altså blir klarlagt i *Faktizität und Geltung*. Selv om kritikken åpenbart er beslektet med den tidligere tesen om systemets kolonialisering av livsverdenen, er det perspektivet som anlegges i det rettsfilosofiske hovedverket et klart annet og, i mine øyne, et helt nødvendig komplement til den rent moralfilosofisk og sosiologisk anlagte kritikken vi er kjent med fra andre verk.

Dette er selvsagt på ingen måte å hevde at det for Habermas er vannrette skott mellom rettslige diskurser og moralske (og etiske) diskurser. Moralske og etiske så vel som pragmatiske betraktninger flyter utvilsomt inn i beslutningsgrunnlaget for hva som er rettslig gyldige normer også i hans teori.⁴⁰ Hovedpoenget er derimot enkelt: Rettslige

normer kvalifiserer seg ikke som sådanne i kraft av å være moralske eller etiske normer, men i egenskap av å være rettslig, dvs. demokratisk forankrete. Legitim etablering av rettsnormer må altså skje gjennom formelle og offentlige, institusjonaliserte politiske prosedyrer i en moderne, sekulær rettsstat – ikke gjennom den faktiske statslederens eller folkemengdens eget moralske argument.

Blant annet derfor er det Habermas ser seg nødt til å revidere og så omformulere sin teoriarkitektoniske struktur fra en framtreddende moralsk lesning hvor (U) var det overordnede prinsippet i 1983 til en ny modell med (D) som overordnet grunnsetning i 1992. Under denne grunnsetninga befinner moral og rett seg på et likestilt nivå. I en tidlig fase sto derimot (U) og (D) i et hierarkisk forhold til hverandre samt til et mulig rettsprinsipp (R) ennå ikke utviklet (men i alle tilfelle underlagt både (U) og (D)). Men med *Erläuterungen zur Diskursethik* i 1991 må Habermas omtale diskursetikken som en moralsk diskursteori, og så med utgivelsen av *Faktizität und Geltung* året etter gå løs på hele det teoretiske rammeverket.

Denne utviklinga lar seg avslutningsvis illustrere med to enkle figurer. I en tidlig fase er (U) overordnet (D) (og et potensielt rettsprinsipp (R)), jfr. fig. 1. Fra og med *Faktizität und Geltung* er strukturen derimot en ganske annen, jfr. fig. 2. (D) er det overordnede prinsippet og anvendes så på praktiske diskurser tilhørende moralen (m) og retten (r), hvor det tar form av henholdsvis (U) og et demokratiprinsipp vi for enkelthets skyld kan benevne (d).⁴¹ Vi får dermed én modell for posisjonen fra *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* på den ene sida, og på den andre sida den endrede posisjonen som følger med de rettsfilosofiske innsiktene i en senere fase:

Fig. 1

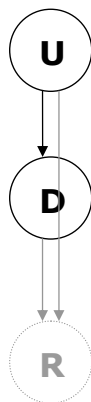
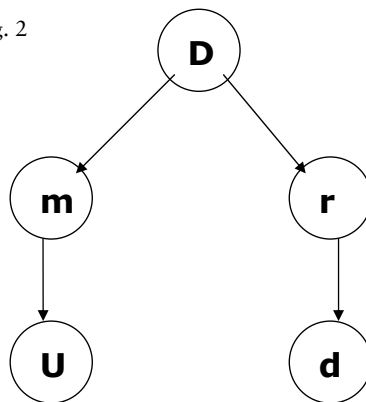


Fig. 2



Avsluttende bemerkninger – Habermas og Apel

Uoverensstemmelsen mellom Habermas og Apel om diskursteoriens videre differensiering og dermed dens arkitektoniske struktur er stadig gjenstand for debatt også filosofene imellom. Denne ble senest berørt og forsøkt oppsummert av Habermas i en artikkel fra 2005. Her framhever han den rettsfilosofiske dimensjonen ved uoverensstemmelsen som det vesentligste punktet for deres tiltakende divergerende syn på diskursteorien, da sammen med den mer grunnleggende uenigheten om teoriens transcendentale forutsetninger.⁴²

I sin replikk vektlegger Habermas det samme poenget som vi har forsøkt å betone: Øverst i den teoriarkitektoniske strukturen må det befinne seg et normativt prinsipp (D), som likevel må være nøytralt overfor moral og rett, ettersom det ville ha ødelagt begge disse fagfeltenes autonomi om det allerede i utgangspunktet hadde lagt moralske eller rettslige føringer for de respektive normenes videre utforming og spesifisering. Dette er så oppgaven til henholdsvis de moralske og rettslige diskursene, og anvendel-

sen av (D) på dem viser seg så som henholdsvis moral- eller universaliseringsprinsippet (U) og demokratiprinsippet (d).

Den diskursteorien som Habermas gjør seg til talsmann for i sine senere publikasjoner er altså ikke en diskursetisk teori. I denne fasen utsondrer han heller, som vi har sett, den etiske komponenten ved en praktisk fornuftsbruk for å betone en eksplisitt forskjell mellom etiske og moralske diskurser. Deretter innsetter han et normativt, men moralsk nøytralt diskursprinsipp (D) på toppen av en endret teoriarkitektonisk struktur, hvorfra moralske og rettslige normer så kan utarbeides på et differensiert vis som fortsatt bevarer fagfeltenes autonomi. Dette står da i klar motsetning til Apels helhetlige teoristruktur (samt Abizadehs forsøk på å fastholde (U) som rammeverkets topppunkt).

Habermas antyder avslutningsvis i sin replikk til Apel at det i siste instans virker som deres «uoverensstemmelse om den riktige arkitektoniske teoristrukturen bunner i en dissens om rollen til filosofien selv».⁴³ Mens Apel synes å tilskrive den filosofiske selvrefleksjonen og dermed filosofen selv en overordnet posisjon og dermed også en direkte,

målrettet rolle i en styring av reelle diskurser, avviser Habermas en slik forståelse av filosofien. Apels filosof inntar for Habermas en rolle som tatt for seg selv ikke kan etterprøves argumentativt, ettersom denne nå befinner seg utenfor selve diskursen. Dette kan for ham ikke forsvares argumentativt som reelt argument. Et lengre sitat omhandlende en slik vennskapelig og kollegial, men like fullt grunnleggende kritikk av Apels posisjon og teoristruktur, kan være med på å sammenfatte våre betraktninger på dette punktet:

Jeg tror at vår uoverensstemmelse om den riktige arkitektoniske teoristrukturen bunner i en dissens om rollen til filosofien selv. [...] [Apel] er seg bevisst den moderne tenknings selvkritiske utgangsposisjon, likeledes den postmetafysiske tenkningas feilbarhetsgrense. Likevel er han tilbøyelig til en fundamentalistisk forståelse av filosofi, når han presenterer den filosofiske selvrefleksjonen lik en opprinnelig diskurs med overspente, iboende målsetninger. Apel tilskriver i siste instans likevel de ufeilbarlige visshetene en direkte, altså foranalytisk frambrakt tilgang til en særlig oppøvd refleksiv argumentasjonsdeltakers språklige intuisjoner. Dermed har det transcendentpragmatiske

argumentet som er tiltenkt en rolle som 'sistebegrunnelse' egentlig inntatt stillinga til en presumptiv ufeilbarlig, i alle tilfelle diskursivt ikke etterprøvbart forsikring. Hadde dette vært et argument, hadde det stått i en språklig kontekst som har like mange angrepsflater som den har fasetter.⁴⁴

I Habermas' øyne ender derfor Apels moral-filosof (her parallelt med Rawls' teori) opp med en til dels ekspertokratisk og privilegert rolle, og dette ikke bare i moralske, men også i politiske og rettslige diskurser, noe førstnevnte ikke kan akseptere fra et demokratiteoretisk og rettslig perspektiv. Sammen med en endret forståelse av forholdet mellom moral og etikk leder den rettsfilosofiske innsikten at rettslige normer ikke legitimt kan kvalifisere seg som rettmessige kun i egenskap av å være fullverdig moralsk begrunnede, til at Habermas må gjøre viktige endringer i det overordnede, praktisk-filosofiske rammeverket. Dette fører igjen, som jeg her har forsøkt å vise og begrunne, til en diskursteoretisk differensiering hos Habermas, en differensiering som medfører en teoriarkitektonisk strukturendring så vel som terminologiske presiseringer vi må være bevisste i våre tilnærminger til hans teser.

Noter

- 1 Takk for innspill og kommentarer til et tidligere utkast av artikkelen rettes til deltakere på seminarer ved Universitetet i Tromsø og ved NTNU høsten 2010, i særdeleshet Øyvind Stokke og Iver Ørstavik.
- 2 Dette framhever han også selv, se for eksempel forordet i Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp 1991. Vi vil komme tilbake til dette aspektet i hovedteksten.
- 3 Jfr. hans svar til Apel i Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt: Suhrkamp 2005, ss. 84–105.
- 4 Jfr. Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp 1983, s. 7.
- 5 For en nærmere diskusjon og oversikt over disse, se Habermas' drøfting i samme skrift, spesielt ss. 93–108.

- 6 Habermas 1983, s. 103. Den opprinnelige ordlyden er som følger: «U gilt (...), wenn die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer *allgemeinen* Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines *jeden Einzelnen* voraussichtlich ergeben, von allen *zwanglos* akzeptiert werden können». (Alle oversettelser, Ø.L. I det følgende vil sitater bli gjengitt på norsk i hovedteksten, mens sentrale definisjoner også vil bli oppgitt på originalspråket i notene.)
- 7 Som (blant andre) Habermas selv framhever, kan diskursetikken betraktes som en omformulering av Kants moralske utgangsspørsmål «hva bør jeg gjøre?» til flertallsformen «hva bør vi gjøre?».
- 8 Habermas 1983, s. 103. Opprinnelig sitat: «nur die Normen [dürfen] Geltung beanspruchen (...), die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)». Tillegget i parentesens tilsier at det åpnes opp for at det i visse tilfeller ikke trenger å være snakk om en faktisk tilslutning fra samtlige berørte for at en norm skal være gyldig; til en viss grad er det også for Habermas snakk om at den moralske vurderinga kan foretas som et tankeeksperiment (jfr. hans egen kritikk av Kants kategoriske imperativ), men da så å forstå at den moralske spesifiseringa i siste instans ikke hviler på den faktiske tilslutninga fra de berørte (som selvsagt kan innta en rent strategisk og instrumentell posisjon i den faktiske debatten om normer).
- 9 Ibid.
- 10 Ibid., s. 104. Rawls' teori kan altså for Habermas kun forstås som et bidrag til en offentlig, politisk debatt om hvordan vi på rettmessig vis bør innrette (oss i) samfunnet, og ikke som en moralteori som sådan. Som moralsk rettferdighetsteori kan den ikke unngå å bli ekspertokratiske og paternalistisk, ettersom moralfilosofen framstår som overordnet bedreviter, som ikke med streng nødvendighet trenger inkludere den andre i en moralsk «debatt/dialog» (egentlig monolog). Denne kritikken er i seg selv interessant nok og verdig videre betraktninger; disse må vi derimot la ligge og returnere til vår opprinnelige tematikk.
- 11 Senere vil Habermas iblant heller benytte termen universalpragmatisk. (Se også hovedteksten, samt note 34.)
- 12 Habermas 1991, s. 7.
- 13 Jfr. *ibid.*
- 14 Se «Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft», *ibid.*, ss. 100–118, trykket som åpningskapittel i den engelske oversettelsen av skriftet gitt tittelen *Justification and Application*.
- 15 *Ibid.*, s. 102.
- 16 Ut fra presentasjonen er det åpenbart at Habermas tilskriver den utilitaristiske tradisjonen innenfor praktisk filosofi en slik pragmatisk bruk, mens han beskriver de to andre hovedkildene til dette fagfeltet, aristotelisk etikk og kantiansk moralfilosofi, i sin vurdering av henholdsvis en etisk og moralsk bruk av den praktiske fornuft.
- 17 Jfr. *ibid.*, ss. 103 ff.
- 18 Jfr. *ibid.*, ss. 105 f.
- 19 *Ibid.*, s. 109.
- 20 *Ibid.*, ss. 116 f.
- 21 *Ibid.*, s. 185.
- 22 Jfr. *ibid.*, s. 116 ff.
- 23 Sitering fra verket opprinnelig utgitt 1992 gjøres i det følgende fra Suhrkamps 1998-utgave, som igjen er tekst- og sideidentisk med den fjerde og lett utvidede versjonen av boka fra 1994, jfr. Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung*. Frankfurt: Suhrkamp 1998a. For mer om forholdet mellom rett og moral samt et såkalt perspektivskifte i Habermas' (og Kants) rettsfilosofi, se min masteroppgave. Lundestad, Øystein: *Frihetens faktisitet – om det komplementære forholdet mellom rett og moral hos Kant og Habermas*. Trondheim: NTNU 2006. (Denne tar derimot ikke tilstrekkelig høyde for blant annet det som nettopp er tema her, nemlig selve den teoriarkitektoniske strukturen og en endret forståelse av forholdet mellom (D) og (U) innad i Habermas' moralfilosofiske skrifter også forut for *Faktizität und Geltung*, og hvordan dette igjen kan settes i direkte sammenheng med utviklinga av et autonomt rettsprinsipp i sistnevnte verk.)
- 24 Habermas 1991, ss. 117 f. Dette blant annet og kanskje først og fremst ut fra aspektet av tvangsmakt som er iboende i rettsnormer, men som nettopp avvises i moralske diskurser. Moralen kan heller ikke selv, qua moralteori, avgjøre hvilke moralske normer som er tvingbare og hvilke som ikke er det uten å inngå kompromisser med og dermed oppheve seg selv. For det prinsippet som bestemmer hvilke normer som også er rettslige, dvs. tvingbare, kan ikke være *identisk* med moralprinsippet om en ikke samtidig hevder at *alle* moralske normer er tvingbare, rettslige normer. Så dersom en ikke på ytterst totalitært vis hevder at dette siste bør være tilfelle, må det derfor være et annet prinsipp som avgjør hvilke moralske nor-

- mer som også legitimt kan være rettslige. Som vi skal se, er det for Habermas her ikke moralfilosofien som sådan som avgjør hvilke normer som bør institusjonaliseres som tvingbare rettsnormer.
- 25 Utover selve *Faktizität und Geltung*, se for (ei sammenfatning av) hans rettsfilosofis sentrale teser for eksempel Habermas, Jürgen: «Zur Legitimation durch Menschenrechte». I: *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt: Suhrkamp 1998b, så vel som Habermas, Jürgen: «Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie». I: *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp 1999 [1996]. For ei god framstilling av tesen om privat og offentlig autonomis likeopprikkelse samt likheter til Kants rettslære, se Maus, Ingeborg: «Liberties and Popular Sovereignty – On Jürgen Habermas's Reconstruction of the System of Rights». I: von Schomberg, René og Baynes, Kenneth (red.): *Discourse and Democracy – Essays on Habermas's Between Facts and Norms*. Albany: State University of New York Press 2002.
- 26 Jfr. Habermas 1998a, s. 10: «Jeg er (...) nå kommet til en annen bestemmelse av det komplementære forholdet mellom moral og rett enn hva jeg fortsatt hadde i mine Tanner Lectures». Disse ble holdt i 1986 og var den eneste sammenhengen hvor han til da eksplisitt hadde drøftet forholdet mellom moral og rett. (En annen forståelse av dette forholdet kommer til syne i nevnte kapittel 5 i *Erläuterungen zur Diskursethik*, men drøftinga utsettes her til det rettsfilosofiske hovedverket påfølgende år.)
- 27 Habermas 1998a, s. 140.
- 28 *Ibid.*, s. 138.
- 29 *Ibid.*, s. 140.
- 30 Jfr. *ibid.*: «I moralske begrunnelsesdiskurser tar så diskursprinsippet form av et universaliseringsprinsipp. I så måte oppfyller moralprinsippet rollen som argumentasjonsregel».
- 31 Vår formodning, uten at vi kan gå nærmere inn på den her, er at Apels kritikk er langt mer passende på et moralfilosofisk felt. Som vi skal se i det følgende er Habermas' anliggende først og fremst rettsfilosofisk og demokratiteoretisk, og på dette området vil vi argumentere for at hans kritikk av Apel er berettiget. For en oversikt over Apels argumenter og forsøk på å tenke «med Habermas mot Habermas», se for eksempel Apel, Karl-Otto: «Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken». I: Axel Honneth et al. (red.): *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung*. Frankfurt: Suhrkamp 1989.
- 32 Deler av denne kritikken berører vi i de avsluttede bemerkningene. Som påpekt ovenfor benytter Habermas i enkelte sammenhenger heller termen universalpragmatikk for å understreke forskjellen i tilnæringsmåte.
- 33 Slik sett kan vi betrakte diskursprinsippet som høyst anvendbart på og nettopp forutsatt ikke bare i rent praktiske diskurser, men også i vitenskapelige, estetiske, teknologiske osv. Som vi har sett er diskursprinsippet kun anlagt for å legge forutsetningene for en upartisk begrunnelse av legitimt gjeldende normer, og kan slik sett anvendes også innenfor andre fagfelt enn de fagfelt som her adresseres av den rent praktiske fornuft. (En kan så stille spørsmålet om hva det er for Habermas som da er et mulig prinsipp – om dette overhodet finnes – for en nærmere bestemmelse av hvilken diskurs (D) hører til i hvert enkelt tilfelle. Så vidt jeg kan se har han ikke noe klart svar på dette, men ut fra det aktuelle kapittel 5 i Habermas 1991 kan det tyde på at han mener dette blir den offentlige fornufts rolle å adressere og kritisere ut fra en allerede institusjonalisert form for praksis, med tilsvarende økt vektlegging av de politiske og rettslige diskursene som nettopp adresserer og er forankret i spesifikt offentlige institusjoner.)
- 34 Habermas 1998a, s. 138.
- 35 Abizadeh, Arash: «In Defence of the Universalization Principle in Discourse Ethics». I: *The Philosophical Forum*. 2005 (XXXVI), nr. 2, ss. 193–211.
- 36 *Ibid.*, s. 200.
- 37 Jfr. Habermas 1998a.
- 38 Vi kan selsagt ikke her gå i detalj på dette viktige punktet. For videre henvisninger, se ovenfor, note 25.
- 39 Det er ikke dermed sagt at dette er den eneste grunnen til diskursteoriens videre differensiering. Som påpekt tidligere krevde også skiller mellom moralske og etiske diskurser nærmere terminologisk presisering og videre differensiering. Vi har også debatten om teoriens universal- eller transzendentalpragmatiske forutsetninger, en debatt vi har forsøkt å påpeke at framheves nettopp på bekostning av den rettsfilosofiske komponenten.
- 40 Se helt eksplisitt diskusjonen i kapittel IV, underkapittel II av Habermas 1998a, ss. 187–207. (Også rent empiriske aspekter kommer her med, di-

rekte knyttet til rettsvesenets og samfunnets faktiske tilstand som rettslige normer er. Dette er også en vesensforskjell mellom rett og moral, hos Habermas så vel som Kant.)

41 Habermas utvikler således ikke et rettsprinsipp (R), dette viser seg heller som et demokratiprinsipp idet (D) blir anvendt på rettens felt, som består av en alltid *institusjonalisert* form for politisk maktutøvelse. Rettsnormer har for ham, i klar motsetning til moralnormer, «en iboende institusjonell karakter» (Habermas 2005, s. 101). (Figurene nedenfor samt forkortelsene i disse er våre, Habermas selv benytter kun (D) og (U) i egne skrifter og har der heller ingen tilsvarende fram-

stilling av anvendelsen av (D) på moralske og rettslige diskurser. Takk til Øyvind Stokke for framheving av oppsettet i fig. 2.)

42 Jfr. hans replikk til Apel i Habermas 2005, ss. 84–105, hvor han viser hvordan Apel først og fremst vil forankre retten i moralen (presumptivt for å bevare dens normativitet), uten å se de (moralsk) farlige sidene ved dette.

43 Ibid., s. 105.

44 Ibid. Til forsvar for Apels posisjon, se hans egne, generelle argumenter mot Habermas' innvendinger av dette slag i Apel 1989, i særdeleshet ss. 60 ff.

ANTIKKLEKSIKON

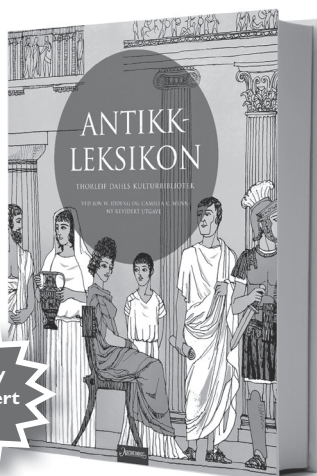
THORLEIF DAHLS KULTURBIBLIOTEK

J.W. FUCHS ♦ ANTIKKLEKSIKON

OVERSATT AV MARTHA H. ELIASSEN-DE KAT
REVISJON VED JON W. IDDENG OG
CAMILLA CECILIE WENN

Aschehougs *Antikkleksikon* er et innholdsrikt, faktspekkt og gjennomillustrert oppslagsverk om den europeiske oldtidens historie, kunst, arkitektur, litteratur og mytologi.

Klassiker i ny gjennomrevidert utgave!



ASCHEHOUG