



AALBORG UNIVERSITY
DENMARK

Aalborg Universitet

Diskursmoral. Et essay om Jürgen Habermas

Arler, Finn

Published in:
Omkring dømmekraften

Publication date:
1991

Document Version
Også kaldet Forlagets PDF

[Link to publication from Aalborg University](#)

Citation for published version (APA):
Arler, F. (1991). Diskursmoral. Et essay om Jürgen Habermas. I F. Arler (red.), *Omkring dømmekraften: Essays om etik, videnskab og natur* (s. 169-216).

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal -

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us at vbn@aub.aau.dk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Diskursmoral.

Et essay om Jürgen Habermas

I Udgangspunktet

Jeg tror, man kan finde en vigtig nøgle til forståelsen af Jürgen Habermas' etiske overvejelser på et tidligt tidspunkt i hans biografi. Som de fleste andre børn i mindre tyske provinsbyer - for Habermas' vedkommende: Gummersbach - blev han i krigens år indrullet i Hitler-jugend. Dvs. en almindelig, ureflekteret tilpasning til tingenes orden, til den bestående tradition. I en by, der kun i begrænset omfang fik krigens stempel på sig. Ved krigens slutning, i en alder af 15 år, rives sløret pludselig fra øjnene. "*Man så pludselig, at det var et politisk kriminelt system, man havde levet i. Det havde jeg aldrig forestillet mig*"²⁶¹. De indgroede forestillinger om en vis mening med selv krigens galskab brydes endeligt med den massivt uomgængelige strøm af informationer om regimets forbrydelser, frem for alt vidneudsagn og dokumentarfilm fra KZ-lejrene.

En sådan oplevelse af at have levet i årevis i mere eller mindre troskyldig accept

²⁶¹ "Interview mit Detlef Horster und Willem van Reijen" (1979), i: Jürgen Habermas: *Kleine politische Schriften*, Fr.a.M. 1982, s. 512.

af den tradition, som man er opvokset i, og så - tilmed midt i puberteten - opdage, at det hele er baseret på løgn og grusomheder - det må sætte spor. Som Habermas selv med et *understatement* bemærker: *“Gennem disse oplevelser har der sikkert udviklet sig motiver, som senere har præget min tænkning”*²⁶². Typisk vender han da også i flere interviews tilbage til dette gennemgribende pubertetsbrud som en grunderfaring, hvorfra en række basale intuitioner stammer.

I artiklen *“Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln”* har Habermas - i fin overensstemmelse med sine egne voldsomme erfaringer - beskrevet pubertetskrisen som et billede på indgangen til den såkaldte post-konventionelle moral, dvs. til en reflekterende moralopfattelse, hvor overtagne vaner og forestillinger næsten som i en cartesiansk meditation underkastes radikal kritik og afkræves begrundelse. Jeg citerer *in extenso*: *“Hvis man i et tankeeksperiment forestiller sig pubertetskrisen sammentrængt til et enkelt kritisk tidspunkt, hvor den unge så at sige for første gang, og samtidig ubønhørligt og alt gennemtrængende, indtager en hypotetisk indstilling overfor sin livsverdens normative kontekst, viser naturen af det problem sig, som enhver overgang fra et konventionelt til et post-konventionelt niveau for moralsk bedømmelse må få bugt med. Med ét slag er den naivt tilvænnede, uproblematisk anerkendte sociale verden af legitimt regulerede mellem menneskelige relationer gjort rodløs, blevet afklædt sin naturgroede gyldighed. Hvis den unge da ikke hverken kan eller vil vende tilbage til en traditionalisme og til en uproblematisk identificering sig med sin oprindelige verden, må han begrebsligt rekonstruere de for det hypotetisk afslørende blik opløste normative ordninger (under truslen om fuldstændig orientingsløshed). Disse ordninger må genopbygges af ruinerne efter de devaluerede traditioner, der er gennemskuet som blot konventionelle og med et uindfriet behov for retfærdiggørelse; de må genopbygges på en måde, så nybygningen kan holde stand overfor det kritiske blik hos en desillusioneret, der ikke længere kan gøre andet end til stadighed at skelne mellem det blot socialt gældende og det gyldige, mellem faktisk anerkendte og*

²⁶² Sammesteds s. 511.

anerkendelsesværdige normer. I første omgang er det principper, nybygningen kan planlægges efter, og gyldige normer skabes ud fra; til slut forbliver efterhånden kun en procedure for de rationelt motiverede valg mellem de principper, der erkendes at kræve en retfærdiggørelse”²⁶³.

Habermas’ beskrivelse af overgangens faser modsvarer ganske fint hans egne historiske erfaringer. De to centrale faser i opbruddet fra Nazi-tiden var således for det første opgøret med den gamle orden, for det andet overgangen til demokratiets procedurale legitimationsform. Den første fase er især domineret af Nürnberg-processerne, som Habermas beretter at have fulgt nøje gennem radioen. Nürnberg-processerne er på mange måder et enestående fænomen. Ikke mindst det forhold at en hel tradition, der i det mindste et langt stykke vej har set sig selv som legitim på trods af alle udskejelser, her sættes på anklagebænken i en retssag uden legaliserede love. En i forhold til landets egne love illegal proces, som tilmed retfærdiggør sig gennem en universel moral eller etik snarere end gennem den stærkes ret. I Nürnberg-processerne optræder moralen eller etikken som et sæt af uskrevne love eller principper, på basis af hvilke domme kan fældes. Love der synes tilstrækkeligt traditionsuafhængige til at signalere universalitet. *Veritas non auctoritas facit legem.*

Den anden - og mere langtrukne - fase består i Tysklands overgang fra totalitarisme til demokratisk styre. En overgang, hvis modsætningsfyldthed Habermas har beskrevet i en række sammenhænge. Især har han pointeret nødvendigheden af, at den demokratiske retsstat tager et dobbelt udgangspunkt. På den ene side er procedurelegitimiteten af afgørende betydning: for at beslutninger kan være legitime, må de træffes gennem demokratiske procedurer, hvor alle ligemæssigt kan deltage. På den anden side må ikke blot selve disse procedurer og retsordningen som helhed, men også de beslutninger af indholdsmæssig art, som procedurerne munder ud i, kunne

²⁶³ “Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln”, i: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Ffm. 1981, s. 136f.

retfærdiggøres ved hjælp af universalistiske principper²⁶⁴.

Habermas' etiske og moralske overvejelser udspringer i høj grad på denne særlige baggrund. I kort form kan hans diskursetik således beskrives som et forsøg på at afklare, hvad der begrunder muligheden for at foretage etiske eller moralske domme uafhængigt af enhver statsligt sanktioneret legalitet. Spørgsmålet er, hvordan de uskrevne love eller normer, som dommene baserer sig på, lader sig begrunde med udgangspunkt i på den ene side en principledet universalisme, på den anden side en procedural argumentations- og legitimationsform, der modsvarer de demokratiske beslutningsformer.

Jeg skal i det følgende behandle Habermas' diskursetik i tre trin. Først skal jeg forsøge at afgrænse henholdsvis etikken og moralens område, sådan som de tolkes hos Habermas. Dernæst skal jeg diskutere den teori om moralsk gyldighed, som formuleres med udgangspunkt i henholdsvis diskurs-princippet og universaliseringsgrundsætningen. Og endelig skal jeg diskutere forholdet mellem normbegrundelse og normanvendelse.

II Etik og moral

For at kunne forstå Habermas' teori om, hvad det karakteriserer henholdsvis det moralsk legitime eller etisk rimelige, er det nyttigt først at se på hans afgrænsning af henholdsvis moralen og etikken. Inspirationen fra Aristoteles og især Kant er ganske åbenlys. Som det i det følgende skal blive klart, er det Aristoteles, der går igen i etikken (der omhandler spørgsmålet om det gode liv), mens Kant har stået fadder til moralen (der vedrører den pligtmæssige hensyntagen til andre). Inspirationen fra Aristoteles finder vi også bl.a. i den måde, distinktionen mellem *poiesis* og *praxis* anvendes i mere eller mindre afledt form som en distinktion mellem arbejde og interaktion, mellem det

²⁶⁴ Jf. bl.a. "Recht und Gewalt - ein deutsches Trauma", i: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Ffm. 1985, s. 111.

teknisk-praktiske og det moralsk-praktiske, og mellem instrumentel og kommunikativ rationalitet, mellem formåls-rationalitet og værdi-rationalitet, mellem system og livsverden. Både moral og etik befinder sig nemlig i følge Habermas primært på højresiden af distinktionerne.

Som jeg har gjort opmærksom på i essayet om Aristoteles ovenfor, ligger der dog allerede i distinktionen mellem *poiesis* og *praxis* en dobbelthed gemt, som ofte overses. På den ene side drejer det sig om en modstilling af handlinger der har deres mål udenfor dem selv, og hvis succes derfor kan måles på graden af målopfyldelse, og handlinger der er mål i sig selv. Denne tolkning af distinktionen synes ikke så væsentlig for Habermas, men kan dog siges at optræde i hans diskussioner af forskellen mellem resultat- og forståelsesorienterede handlinger.

På den anden side er modsætningen mellem *poiesis* og *praxis* en modstilling (som synes vigtigere for Kant end for Aristoteles) mellem handlinger der retter sig mod andre mennesker - eller mere præcist: andre fornuftsvæsner, som er i stand til at handle og ikke blot bevæge sig - og handlinger rettet mod et ikke-menneskeligt naturmateriale (hvortil såvel dyr som planter i følge både Kant og Habermas må regnes). Denne distinktion er helt central hos Habermas og den helt afgørende grund til at skelne mellem arbejde og interaktion, eller mellem på den ene side instrumentel og på den anden side forståelses-orienteret eller kommunikativ handlen.

Overfor andre mennesker bør vore handlinger altid rumme et kommunikativt element med alle de krav om gensidig respekt, som det indebærer. Vi må aldrig behandle andre mennesker alene som midler. I forhold til den øvrige natur kan vi derimod handle teknisk-instrumentelt uden at skulle leve op til krav om f.eks. ærbødighed eller respekt. Forholdet til den ikke-menneskelige natur kan i en sådan tolkning reduceres til en rent "objektiverende" tilgang, hvor vi registrerer, konstaterer og manipulerer uden ønske om at forstå og uden at tænke på rimelighed. Da der ikke er noget at forstå og respektere udenfor menneskeverdenen, vil en sådan tilgang ikke blot være legitim, den må i videnskabelig forstand også regnes for den eneste "teoretisk

frugtbare”²⁶⁵. Som hos Kant aflæses den ikke-menneskelige natur i kausale termer af et tilsnit, der umiddelbart, og uden at give anledning til moralske skrupler lader sig oversætte til teknisk *know-how*.

Habermas’ tolkning af etikkens og moralens plads skal imidlertid ikke blot ses i et to-leddet, men tillige i et tre-leddet perspektiv. Det er denne tre-leddethed vi bl.a. finder i den Popper-inspirerede adskillelse mellem forskellige “verdenstilgange” med forskellige former for gyldighedsfordringer og forskellige former for rationalitet. I forhold til den subjektive eller indre verden handler det dels om sandfærdighed og autenticitet (hvem er jeg? hvad tror jeg? hvad føler jeg? hvad ønsker jeg?). I forhold til den intersubjektive eller sociale verden drejer det sig om rimelighed i en moralsk-praktisk forstand (hvad bør jeg gøre? hvilke handlinger og institutionere vil være rimelige og retfærdige?). I forhold til den ydre eller objektive verden er sandhed den afgørende gyldighedsfordring, og rationaliteten er alene kognitiv-instrumentel (hvordan er verden indrettet? hvordan kan vi bruge den til at opnå vore mål?).

I sine seneste diskussioner af etik og moral²⁶⁶ finder vi både to-leddetheden (distinktionen mellem mellemmenneskelige handlinger og handlinger overfor den ikke-menneskelige natur) og treleddetheden (adskillelsen mellem indre, social og ydre verden). Tager vi udgangspunkt i toleddetheden, finder vi moral og etik på samme side (det mellemmenneskelige felt). Tager vi derimod udgangspunkt i treleddetheden, bliver de adskilt: etikken er i høj grad relateret til den indre verden, spørgsmålet om identitet og autenticitet, mens moralen entydigt er relateret til spørgsmålet om retfærdighed i de mellem-menneskelige forhold i den sociale verden. Den måde, henholdsvis det etiske og det moralske felt introduceres på i de seneste diskussioner, synes imidlertid først og fremmest at være inspireret af Kants distinktion mellem det tekniske, det pragmatiske

²⁶⁵ “A Reply to my Critics”, in: *Habermas, Critical Debates*, ed. John B. Thomson & David Held, s. 243ff. Pointen går naturligvis tilbage til diskussionerne i *Erkenntnis und Interesse* fra 1968.

²⁶⁶ Således bl.a. “On the Concept of ‘Practical Reason’. The Howinson Lecture” (upubl. manus. til forelæsning ved University of California, Berkeley, 1989) og “Moral, samfund og etik. Et interview ved Torben Hviid Nielsen”, i: *Politica*, 22. årg. nr. 2, Århus 1990.

og det moralske.

Habermas skelner i første omgang mellem på den ene side beskæftigelse med mere afgrænsede problemer af pragmatisk (hos Kant: teknisk) karakter, hvor de overordnede mål ligger fast, og så på den anden side selve fastlæggelsen af målsætningen. Dette skel modsvarer et klassisk skel mellem på den ene side de overordnede politiske beslutninger om det gode liv i fællesskabet og på den anden side den teknisk-administrative implementering, mellem en generel ikke-ekspertmæssig kurssætning og en mere specifik gennemførelse hvor ekspertviden (ofte) bliver nødvendig. Forskellen optræder imidlertid også på et individuelt niveau som en forskel mellem fastlæggelse af generelle livsmål og mere specifikke problemer som f.eks. afklaring af den bedste måde at male hovedtrappen på eller af de effektiveste metoder til at kurere sin sygdom.

Det pragmatiske felt hos Habermas lader sig ikke reducere til rene middelvalg. Der indgår også mere begrænsede valg af mål indenfor den ramme, som er udstukket af den overordnede politiske målsætning eller af de generelle individuelle livsmål. Det centrale er imidlertid, at der kun er tale om det, Kant kalder betingede imperativer, dvs. imperativer som kun har gyldighed under forudsætning af nogle styrende formåls- eller værdipræferencer, som lades ude af beslutningsprocessen. Der er altså tale om rekommendationer af typen "Hvis du ønsker det eller det, så vil det være bedst for dig at gøre sådan eller sådan".

Når vi bevæger os ud af det pragmatiske felt bevæger vi os i følge Habermas ind på etikkens og moralens område. Et område, hvor de overordnede mål afstikkes, hvor der eksempelvis skal prioriteres mellem forskellige udviklingsveje, sådan som de lader sig aftegne med en bred pensel, før man går i detaljen. Eller hvor normer, principper og værdier diskuteres, afvejes og beslutes.

Habermas' ønske om at holde det teknisk-pragmatiske område adskilt fra etisk-moralske skal især ses i lyset af, at han dels ønsker at pointere en diskontinuitet mellem beslutninger, der bør tages af den eller de berørte (fordi de indeholder elementer af selvforståelse, præferencer osv., som kun de berørte selv kan formulere), og

beslutninger der kan overlades til eksperter²⁶⁷. Dels at han opererer med et ganske markant skel mellem på den ene side de relativt abstrakte “værdisystemer” og moralske normer og på den anden side den mere konkrete handlingsviden, f.eks. i form af teknisk-videnskabelig *know-how*. Som vi skal se senere, er denne pointering af forskelligheden mellem det abstrakte og det konkrete ikke uden problemer.

Udenfor det teknisk-pragmatiske område dukker så en ny distinktion op: mellem det gode og det retfærdige, mellem det evaluative og det normative, eller slet og ret mellem etik og moral. Den første type diskussioner eller afgørelser har at gøre med, hvad der i en overordnet forstand er godt for et givet individ eller samfund, når det er, hvad det er, og eksisterer under de historiske omstændigheder, det gør. Det drejer sig om autenticitet og identitet - hvem man er og gerne vil være - om historie, baggrund, interesser, præferencer, evner, muligheder etc. Kort sat: om det gode liv. Diskussionen vil altid forløbe historisk specifikt; der vil ikke kunne opstilles mere end meget vage almene kriterier for, hvad der kan regnes som efterstræbelsesværdige livsformer og livsmål. Mennesker og samfund er ganske enkelt for forskellige til, at det giver mening at give mere udfoldede og specificerede anvisninger. Hvert enkelt samfund og hvert enkelt individ må selv finde frem til, hvad der er godt for netop dem.

Denne udtrykkelige pluralisme medfører imidlertid ikke, at de altid historisk særlige ønsker og beslutninger kun bliver forståelige eller rationelle for de, der deler den særlige livsform. Tværtimod understreger Habermas, at “*relativt til den givne kontekst kan etiske spørgsmål besvares rationelt, dvs. på en måde som er indlysende for enhver - ikke kun de umiddelbart berørte, ud fra hvis perspektiv spørgsmålet bliver stillet*”²⁶⁸. På samme måde som for Aristoteles er der altså for Habermas her, på etikkens område, tale om en dobbelthed af partikularisme - forstået som det der kun gælder relativt til en bestemt placering - og universalisme - forstået som det, der gælder

²⁶⁷ Jf. bl.a. artiklen “Wissenschaftliche Politik und öffentlicher Meinung”, in: *Technologie und Wissenschaft als “Ideologie”*, Ffm 1968, s. 77.

²⁶⁸ “Moral, samfund og etik”, s. 243.

uafhængigt af tid og sted. Det gode er altid relativt til en given situation - forståelsen derimod er i princippet universel.

I moralske spørgsmål må der derimod i følge Habermas findes en kerne, hvor der ikke på samme måde indgår partikularistiske træk. Disse spørgsmål angår nemlig primært løsningen af konflikter mellem parter, hvis respektive ønsker om gode liv kan være så forskelligartede, at etikken ikke synes at kunne formidle i tilstrækkelig grad, når de har bragt sig på sammenstødskurs. Og opgaven består derfor i at løse den potentielle konflikt på en etik- eller livsformsoverskridende måde, der er tilfredsstillende og retfærdig set fra en ikke-partikularistisk og upartisk synsvinkel. Moralen (eller moralteorien) må altså på en eller anden måde hæve sig op over de mange og forskelligartede forestillinger om det gode liv, og prøve at udskille en kerne, som på tværs af den livsformmæssige uforenelighed kan accepteres af alle.

Man genkender i dette skel mellem etik og moral Kants distinktion mellem den pragmatiske bestræbelse på at opnå lykken og den genuine moral. Etikken er hos Habermas som pragmatikken hos Kant knyttet til de mange historisk særegne tolkninger af det gode liv, omend den dannede forståelse som en *sensus communis* i en vis udstrækning kan bygge bro over forskelligheder, og gøre kritik og læreprocesser mulige på tværs af livsformernes uensartethed.

Men som tilfældet var hos Kant, ønsker også Habermas at reservere et terræn for en moral, der er tilstrækkeligt abstrakt og formel til at den direkte kan appliceres på alle livsformer uafhængigt af tid og sted. Hos Kant var det moralloven eller det kategoriske imperativ, der udgjorde kernen i denne overgribende moral. Hvad kernen er hos Habermas er mindre klart. Så vidt jeg kan aflæse det, er der tale om mindst to versioner, der modsvarer de to erfaringselementer i det, jeg overfor har beskrevet som Habermas' fundamentale pubertetsbrud.

I den første version består moralen i et sæt af *materiale* (eller indholdsmæssige) normer eller regler, som dog er tilstrækkeligt abstrakte, generelle og "dekontekstualiserede" til, at de kan (eller burde kunne) finde almen anerkendelse på tværs af forskelligartede livsønsker og interesser. Den universalistiske moral består her

først og fremmest i en række minimalkrav i form af basale menneskerettigheder, der skal sikre individer mod ekstreme krænkelser af liv, velfærd og integritet. Det drejer sig ikke blot om rettigheder af negativ art, rettigheder der sikrer mod krænkelser, men tillige - om fornødent - om rettigheder af mere positiv, velfærdsmæssig karakter. Rettighederne udgør tilsammen nogle abstrakte spilleregler for samkvem, der gør, at mennesker vil kunne leve sammen på trods af de uensartede livsmål - koncentreret omkring retfærdighed og i sidste ende baseret på gensidig solidaritet eller respekt.

Disse spilleregler skal ikke blot sikre individerne, men tillige den fortsatte beståen af det samfundsmæssige fællesskab, uden hvilket end ikke de basale menneskerettigheder ville have værdi: "*moralen kan ikke beskytte det ene uden at beskytte det andet: individets rettigheder kan ikke sikres uden at sikre velfærden (das Wohl) i det fællesskab, som individet tilhører*"²⁶⁹. For at moralen i denne form kan forblive universelt gyldig, må den imidlertid være beskeden i sin form. Ikke mindst må den underkaste sig et billedforbud - ikke give udførlige bud på gode liv - og alene optræde negatorisk, vende sig mod "*det beskadigede livs*" årsager²⁷⁰.

I en anden version består det eneste direkte universalistiske i moralen i et *formelt* princip, en *formel* argumentationsregel og et sæt af *formelle* procedureregler, der i forening tages i anvendelse i forbindelse med afklaringen af problematiske, potentielt konfliktfyldte, normers gyldighed. Dette er kernen i den såkaldte diskursetik, der således mere præcist burde have heddet diskursmoral. Pointen er her, at der i princippet ikke er nogen normer, principper eller regler, der ikke vil kunne problematiseres i en argumentation - heller ikke de netop nævnte abstrakte menneskerettigheder. Kun argumentationens egne universelle forudsætninger kan ikke betvivles uden at man modsiger sig selv.

De tre centrale elementer i denne anden version er for det første den såkaldte

²⁶⁹ "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", i: W. Kuhlmann (ed.): *Moralität und Sittlichkeit*, Ffm. 1986, s. 21.

²⁷⁰ Sammesteds s. 26.

diskursetiske grundsætning "D", der siger, at *"kun de normer kan gøre fordring på gyldighed, som finder (eller kan finde) tilslutning blandt alle berørte som deltagere i en praktisk diskurs"*²⁷¹. "D" er det formelle princip, der modsvarer Kants kategoriske imperativ, og den synes på samme tid at fungere som en eksplikation af og som et kriterium på moralsk gyldighed.

For det andet *universaliserings-grundsætningen "U"*, der i følge Habermas skal ses som en uomgængelig eller alternativløs argumentationsregel i de diskurser, hvor igennem problematiske normers gyldighed afprøves. Pointen i "U" er, at kun de normer kan finde tilslutning i en diskurs, for hvilke det gælder, at *"de følger og bivirkninger for hver enkelts interesseopfyldelse, som forudsigeligt vil være følgen af en almen efterlevelse af den omstridte norm, tvangsfrit kan blive accepteret af alle"*²⁷².

Det tredje element udgøres af en række procedureregler for, hvorledes de diskurser, der skal afklare normers gyldighed, retmæssigt bør forløbe. Pointen er at sikre, at afklaringen af normers gyldighed sker under betingelser, der er tilstrækkeligt ideale til, at det alene er det gode arguments "magtfrie magt", der bestemmer samtaleforløb og konklusioner.

Man kunne hævde, at moralen i den første version (de almene, først og fremmest negatorisk anlagte minimumsregler) ville etablere sig som en følge af procedurerne i den anden. Man kan imidlertid ikke vide det, før procedurerne er gennemført i reale samtaler. *"Alt indhold, selv når det berører nok så fundamentale handlingsnormer, må blive gjort afhængigt af reale (eller erstatningsmæssigt afholdte, advokatorisk gennemførte) diskurser. Moralteoretikeren kan da deltage som berørt, i givet fald som ekspert, men han kan ikke gennemføre denne diskurs til bunds i eget regie"*²⁷³. Den første version, den materiale moral, kan således i følge den anden version højst udgøre

²⁷¹ "Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm", i: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Ffm. 1981, s. 103.

²⁷² Sammesteds.

²⁷³ Sammesteds s. 104.

et bidrag til diskursen. Om den er universelt gyldig, vil først vise sig, når de reale diskurser er gennemført.

Habermas ønsker på denne måde at fremhæve en forskel til den Kant'ske moralopfattelse, som han selv ser som afgørende. Kants kategoriske imperativ er formuleret sådan, at det af den enkelte kan bruges som test af, om handlinger - eller handlingernes maximer - er moralsk acceptable eller ej: "kan *jeg* ville, at alle...?". Og selvom han pointerer den offentlige diskussion som et afgørende element i dannelsen af den dømmekraft, som skal til for at kunne anvende moralloven korrekt, så insisterer han samtidig på en monologisk anvendelse. Eksempelvis argumenterer han direkte for det fortjenstfulde i at "*gøre andre mennesker deres sande vel selvom de ikke selv har erkendt det*"²⁷⁴ - med den indirekte pointe at når (eller hvis) de med tiden erkender deres sande vel, vil de være taknemmelige for, at man gjorde, som man gjorde.

Habermas' svar på det kategoriske imperativ, diskursprincippet "D", er derimod formuleret på en måde, så afklaring af moralske normers gyldighed er udelukket fra at kunne foregå i moralteoretikerens eller det enkelte moralsk opmærksomme individs *foro interno*. Det drejer sig ikke blot om en forskydning fra "kan jeg ville, at alle...?" til "mener jeg, at alle berørte burde kunne ville, at alle...?", men derimod til "kan *alle berørte faktisk* blive enige om at ville, at alle...?" - med det formål at få udryddet enhver egocentrisk rest.

Afklaringen må derfor nødvendigvis foregå dialogisk, i en forpligtende samtale mellem de berørte parter, hvor alle slutteligt tvangs frit kan acceptere samtals konklusioner. Universaliserings-grundsætningen "U" kan derfor i følge Habermas alene forstås som en argumentationsregel, der udskiller moralsk anerkendelsesværdige normer eller regler, når den anvendes i sådanne forpligtende samtaler. Den kan ikke anvendes til bunds som et generelt kriterie af den enkelte uafhængigt af en faktisk samtale: først herigennem kan man nemlig vide, hvad andres ønsker, krav og sande vel

²⁷⁴ *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* s. 391.

er: *“enhver er sidste instans i bedømmelsen af, hvad der virkelig er i egen interesse”*²⁷⁵.

Der er imidlertid også en anden central forskel til Kant. Kants kategoriske imperativ tjener som en art test, som den enkelte kan anvende til at bedømme, om en given handlemåde under givne forudsætninger er moralsk acceptabel: kan jeg ville, at alle andre gør som jeg i lignende situationer? Habermas' diskursprincip tjener derimod som en test for *normers* moralske gyldighed: kan vi ville, at denne norm skal være alment gyldig?

Hos Kant er det altså handlingen eller handlemåden med alle de relevante og ofte uspecificerede særtræk, den måtte rumme, som står i centrum. Hos Habermas drejer det sig derimod om positivt formulerede - og det vil sige endeligt specificerede - normer. At denne forskydning fra handlingen eller handlemåden til normen giver nogle særlige problemer, skal vi se nedenfor.

Opsummerende kan vi altså sige, at såvel etik som moral i følge Habermas er noget, der befinder sig hinsides det teknisk-pragmatiske. Noget, der ikke kan overlades til teknisk-videnskabeligt uddannede eksperter, der vil have en relativt afgrænset horisont og et ikke-eksistentielt forhold til sagen, og som følgelig primært vil have effektivitet for øje. Såvel etik som moral angår afvejninger, som fordrer et eksistentielt engagement, og som er af mere generel eller omfattende karakter og i en eller anden forstand går forud for den teknisk-pragmatiske implementering.

Indbyrdes består forskellen mellem etik og moral deri, at mens etikken er knyttet til det særegne og har et monologisk eller egocentrisk udgangspunkt - hvad er jeg/vi, og hvad vil jeg/vi være? - så er moralen direkte universalistisk anlagt og tager sit udgangspunkt i en konfliktuel forskellighed - mellem interesser, “værdisystemer” etc. - som ikke lader sig formidle gennem en etisk vi-identitet, der kan sætte fælles værdier og mål for det gode liv. En forskellighed, som i stedet må afbødes enten (den første version) gennem basale rettigheder og spilleregler baseret på en basal gensidig solidaritet eller respekt, eller (den anden version) gennem et formelt princip og nogle

²⁷⁵ “Diskursethik”, s. 77.

procedurer, der tjener til at udskille normer, som i tilfælde af konflikt kan tjene som basis for retfærdige afgørelser.

Mens etikken kredser om det gode liv, er moralens felt altså de rimelige eller retfærdige afvejninger mellem de mange mulige modeller for gode liv samt sikringen af nogle fundamentale rettigheder for udøverne af de forskellige modeller. Hvad der gælder som basale rettigheder, og hvilke normer og procedurer konflikter skal løses ved hjælp af - det er i følge den anden version noget, som må afgøres i diskurser blandt de berørte. I det følgende skal vi se lidt nøjere på rimeligheden af denne konstruktion.

III Diskursprincippet

Jeg indledte dette essay med at referere Habermas' beskrivelse af pubertets-krisens karakteristika: på den ene side den pludselige hypotetisering af de tidligere naivt uproblematiserede vaner, konventioner, traditioner. På den anden side det kritisk-reflekterende forsøg på at rekonstruere et etisk eller normativt rimeligt grundlag for bedømmelsen af, hvilke vaner og konventioner, der er moralsk eller etisk bæredygtige, eller hvad der er op og ned i de konflikter, som man støder på. Hvordan det gyldige lader sig adskille fra det blot gældende. Og jeg refererede den pointe, at der - under moderne betingelser - kun er én løsning på denne krise, når forsøget på at afdække et grundlag for vægtningen føres til bunds: *“til slut forbliver alene en procedure for de rationelt motiverede valg mellem de principper, der erkendes at kræve en retfærdiggørelse”*²⁷⁶.

Der vil altså i sidste instans - når den skeptiske, cartesianske meditation er tilendebragt - ikke være nogle indholdsmæssigt potente værdier, normer, principper, eller hvad man ellers kunne ønske sig af den slags, som kan tænkes at have en apriorisk gyldighed eller i det mindste være alment anerkendte, og som alle uden videre vil

²⁷⁶ “Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln”, s. 137.

kunne anvende som arkimediske punkter til at dømme livsformer eller til en gang for alle at afgøre konflikter. Og vi kan ikke længere tro på fundamentalistiske forestillinger om positioner, hvorfra det gode og det dårlige endegyldigt lader sig adskille. Dæmonernes tid er slut; i den moderne verden er *Entzauberung* et grundvilkår. Den moderne pluralisme har undermineret den etiske fundamentalismes naivitet: der aftegner sig bestandigt alternative muligheder for tolkning.

Én ting bliver dog tilbage. Ikke som hos Descartes: jeg'et der tænker, men derimod fællesskabets diskursive refleksionsinstans: samtalen eller "*den diskursive indløsning af gyldighedsfordringer*"²⁷⁷. Det er alene gennem fælles samtaler, hvor alle argumenter kan vendes, hvor alle berørte har mulighed for at blive hørt, og hvor alle respekterer det bedste arguments magt, at vi kan afgøre, hvad der moralsk set er godt og skidt. Tilmed er det ikke nok at lade samtalen foregå blandt universiteternes mandariner: den diskursive offentlighed må omfatte alle. Det er denne pointe, som Habermas har forsøgt at udmønte i diskursprincippet "D".

Der er imidlertid en lang række problemer ved denne udmøntning. I første omgang er det således langt fra klart, hvad "D"'s rolle mere præcist er. Det er oplagt, at der ikke blot er tale om en pointering af, at det er klogt at afprøve sine antagelser om hvilke normer (eller handlinger), der er gode eller dårlige, i en offentlig dialog for at få udryddet ideosynkrasier og egocentrismer. For Habermas er der mere på spil. Hans pointe er således, at "D" på en eller anden måde må være et *konstitutivt* princip for normers gyldighed. Kun de normer, som har gennemgået den test, som diskursen blandt alle berørte er, kan erklæres for egentlig gyldige.

Der står dermed to tolkningsmuligheder åbne. Enten kan "D" tolkes som et brugbart *kriterium* på normers gyldighed. Der er i så fald tale om en test, som vi faktisk kan gennemføre og få resultater ud af. Eller det kan tolkes som en *eksplikation* eller tydeliggørelse af, hvad normativ gyldighed består i. Det er i så fald mindre afgørende,

²⁷⁷ "Wahrheitstheorien", i: Helmuth Fahrenbach (ed.): *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen 1973, s. 227.

om testen faktisk kan udføres. Eksplikationen er alene et teoretisk forsøg på at rekonstruere, hvad vi mener - eller burde mene - med normativ gyldighed. Jeg skal i det følgende undersøge de to muligheder lidt nøjere²⁷⁸.

Hvis vi tolker diskursprincippet "D" som et kriterium, løber vi straks ind i det problem, at det ikke er en hvilken som helst samtale eller praktisk diskurs blandt de berørte, der kan afgøre, hvad der er gyldigt, og hvad der ikke er. F.eks. må vi diskvalificere samtaler, hvor en eller flere af deltagerne føler sig presset til at indtage et standpunkt, der strider mod deres overbevisning. For at kunne være et konstitutivt kriterium på normativ gyldighed, må diskussionen i tilstrækkeligt omfang foregå under en *ideal samtalsituations betingelser*. Robert Alexy har i tilknytning til Habermas (og Karl-Otto Apel) opregnet en række eksempler på formelle regler, der således må overholdes, før samtalen kan anses for tilstrækkelig ideal²⁷⁹. Tredelingen modsvarer Aristoteles' opdeling mellem logik, dialektik og retorik:

1. Logisk-semantiske regler (eks.)

1.1 Ingen taler må modsige sig selv

1.2 Enhver taler, der anvender et prædikat F på en genstand a, må være parat til at anvende F på enhver anden genstand, der ligner a i alle relevante henseender

1.3 Forskellige talere må ikke anvende det samme udtryk med forskellige betydninger

2. Procedurale regler (eks.)

2.1 Enhver taler må kun hævde det, han selv tror på

2.2 Den, der angriber et udsagn eller en norm, som ikke er genstand for

²⁷⁸ En række formuleringer i det følgende ligger tæt op af min artikel "Jürgen Habermas og spørgsmålet om samfundskritikkens legitimitet", i: *GRUS 22/23*, Ålborg 1987, s. 35ff.

²⁷⁹ Robert Alexy: "Eine Theorie des praktischen Diskurses", i: W. Oelmüller (ed.): *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn 1978. Habermas anvender selv Alexys opsummering i "Diskursethik" s.97ff.

diskussion, må angive en grund hertil

3. Procesregler (eks.)

3.1 Ethvert tale- og handlingsdueligt subjekt må deltage i diskussionen

3.2 a. Enhver må problematisere enhver påstand

b. Enhver må indføre enhver påstand i diskursen

c. Enhver må ytre sine indstillinger, ønsker og behov

3.3 Ingen taler må gennem tvang hindres i at benytte sig af sine i 3.1 og 3.2 fastlagte rettigheder

Det er altså først, når de reale samtaler foregår under tilstrækkeligt ideale betingelser, at de kan gælde som kriterier på gyldighed. Det giver allerede på et helt formelt plan nogle vanskeligheder. Således vil det være overordentligt vanskeligt at afgøre, om en samtale er ført tilstrækkeligt idealt til at kunne gælde som kriterium. Bevidste eller ubevidste løgne, fortielser, misforståelser, sym- og antipatier, magtspil, selvmodsigelser, ignoreringer af indlæg, retoriske fif osv. er elementer, der hører samtalen til, og som hverken er til at skelne klart eller til at udrydde. At bruge reale samtaler - og Habermas insisterer på de reale samtaler - som gyldigheds-kriterium vil alene af denne grund være *risky business*.

Hertil kommer - hvad der i vor sammenhæng forekommer mig endnu vigtigere: at Habermas under hånden tillægger deltagerne nogle ikke-formaliserbare egenskaber for at kunne give samtalen den betydning, han gør. Nogle af disse forudsætninger kommer eksplicite til udtryk i en formulering, som kan ses som en forløber til diskurs-princippet "D". Normativ gyldighed bestemmes her som en udløber af spørgsmålet: "*Hvordan ville medlemmerne af et samfundssystem på et givet stade i produktivkræfternes udvikling have tolket deres behov kollektivt forpligtende [dvs. hvilken etik ville de vælge], og hvilke normer havde de accepteret som retfærdiggjorte [dvs. hvilken moral ville de anerkende], hvis de med tilstrækkeligt kendskab til deres samfunds randbetingelser og funktionelle imperativer havde kunnet og villet dømme om de*

samfundsmæssige relationers organisation i diskursiv viljesdannelse?”²⁸⁰.

De her kun hypotetiske deltagere antages således at have “*tilstrækkeligt kendskab*” og de antages at “*kunne og ville dømmе ... i diskursiv viljedannelse*”. Hvilket altså bl.a. vil sige, at de er i stand til at skelne mellem gode og dårlige argumenter, at de kan drage tilstrækkeligt konsistente slutninger (endog på trods af en manglende entydighed), at de er disciplinerede nok til at deltage i fælles diskussion og beslutning, at de har mod til at fremsige og fastholde (og i tilfælde af gode modargumenter: frafalde) egne vurderinger, at de er opmærksomme og sensible overfor andres ønsker og behov etc. Kort sagt at de er dømmekraftige. Samt at de har den tilstrækkelige tid til at få alle argumenter vendt.

Med den slags implicite antagelser bliver det imidlertid vanskeligt at fastholde gennemførelsen af reale samtaler som egentligt gyldighedskriterium. Selvom vi antager, at det er muligt for nogle mennesker i visse situationer at tilfredsstille de omfattende krav, så er det klart, at det ikke kan gælde alle mennesker i alle situationer. Allerede af disse grunde undermineres diskursprincippet som et brugbart kriterium for normativ gyldighed. Der er imidlertid endnu en grund til, at dets status som kriterium er uholdbar. Nemlig den, at en real diskussion mellem alle berørte i de fleste tilfælde enten af praktiske eller af principielle grunde er udelukket.

Blandt de praktiske grunde behøver jeg blot at nævne deltagerantallets nødvendige begrænsethed og samtaletidens endelighed - ikke mindst set under beslutningstvængens vinkel. En rimelig samtale, der skal føres til bunds med alles udtrykkelige og rationelt motiverede accept af konklusionerne, og hvor alle følgelig skal have mulighed for at bidrage med indlæg og med svar på andres indlæg, kan nu engang ikke føres med særlig mange deltagere. Det forbyder selve den menneskelige natur. (Hvilket er en af grundene til, at demokrati må være repræsentativt, så snart det omfatter meget mere end nogle få håndfulde mennesker.) Og med de korte tidsfrister, beslutninger som oftest skal tages under, vil det være uhyre svært at få samlet alle

²⁸⁰ *Legitimationsproblemer i senkapitalismen*, Kbh. 1975, s.118.

berørte til samtaler, der skal føres til bunds. (Hvilket er en anden grund til, at demokrati må være repræsentativt.)

Mere principielt gælder, at en lang række berørte overhovedet ikke vil have nogen mulighed for at deltage (på lige fod med andre) i de praktiske diskurser. Det gælder eksempelvis psykisk syge, børn og kommende generationer, ligesom det gælder dyr og planter. De kommende generationer kan slet ikke spørges, psykisk syge, hunde og roer kan ikke svare, selvom de bliver spurgt.

Habermas' svar hertil er, at relevante interesser, der ikke direkte lader sig repræsentere i samtalen, må repræsenteres "advokatorisk", dvs. indirekte gennem nogle af samtaledeltagerne. Det forekommer mig imidlertid at være et lidt for let svar på et centralt problem. Det er nemlig i sig selv et samtaleemne i en praktisk diskurs at afgøre, hvilke af de ikke-repræsenterede interesser der skal regnes for relevante, eller hvilke berørte der skal tages hensyn til. Og det vil derfor i sig selv være et emne for en (forudgående) samtale at afgøre, hvilke ikke-repræsenterede interesser, der kræver advokatorisk repræsentation i diskursen om, hvilke interesser der er relevante i det givne tilfælde osv. Det er således på ingen måde oplagt om dyr - og i givet fald: hvilke dyr - har krav på en advokatorisk repræsentant i eksempelvis landbrugspolitiske spørgsmål. Det samme gælder spørgsmålet, hvorvidt dyr har krav på advokatorisk repræsentation i den forudgående samtale, hvor dette spørgsmål skal besvares, osv.

Der vil samtidig optræde nogle indholdsmæssige vanskeligheder, når de ikke-repræsenteredes interesser skal varetages. For blot at nævne et enkelt eksempel: hvilke interesser skal vi tillægge de ufødte - og hvilken vægt skal vi tillægge dem - i spørgsmål om befolkningsregulering? Og: er det alene de, der vil blive født, eller er det også de, der kunne være blevet født ved alternative beslutninger, der skal repræsenteres? Vil de, der faktisk bliver født, kunne stille krav, der - hvis de vedtoges - ville resultere i, at de slet ikke ville blive født? osv.²⁸¹

²⁸¹ Jf. hertil bl.a. Micha Brumlik: "Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger", i: W. Kuhlmann (ed.): *Moralität und Sittlichkeit*, Ffm. 1986.

Ikke mindst problemet med dyrs og andre ikke-samtaleduelige væsners rolle peger for mig at se på et centralt spørgsmål i diskursetikken. Selvom Habermas ikke udsiger det direkte, så ligger det dog som en indirekte præmis i en række af hans formuleringer, at kun samtaleduelige væsner har væsentlig moralsk relevans. Der lever i undergrunden en arv fra Kants moral beregnet for et *Reich der Zwecke*, hvori kun fornuftsvæsner har sæde.

Habermas er i og for sig selv opmærksom på problemet. I artiklen "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?" anfører han således dette forhold som en af de væsentligste mangler ved den diskursorienterede moralteori: "*hvordan forholder en teori, der indskrænker sin adressatkreds til sprog- og handlingsduelige subjekter, sig til krænkelse af stumme skabninger? I medlidenhed med plagede dyr, i smerten over ødelagte biotoper viser sig moralske intuitioner, som ikke seriøst kan tilfredsstilles gennem en i sidste instans antropologisk centreret bevidstheds kollektive narcissisme*"²⁸². Med fokuseringen på diskursprincippet og - som vi skal se om lidt - universaliserings-grundsætningen, har han imidlertid på forhånd nedtonet hensynet til ikke-samtaleduelige væsner. Her behøver vi i første omgang blot hæfte os ved den vanskelighed, hensynet til disse væsners behov har for gennemførelsen af reale samtaler blandt de berørte.

Hvis behovet for en advokatorisk ført samtale var en sjælden undtagelse, kunne vi naturligvis vælge at betragte den som et mindre grænseproblem. Både de praktiske og de principielle problemer ved at foretage reale samtaler blandt de berørte er imidlertid så betydelige, at de reale, ikke-advokatorisk førte samtaler under alle omstændigheder vil være undtagelsen snarere end reglen. Dette gælder naturligvis så meget desto mere reale samtaler ført under tilstrækkeligt ideale betingelser, ikke mindst når vi skal tage højde for såvel de formelle diskursregler som de uformelle krav om indsigt og dømmekraft. At tolke diskursprincippet "D" som et brugbart kriterium på normativ gyldighed vil kort sagt være at skyde over målet. De reale samtaler kan i bedste fald

²⁸² "Moralität und Sittlichkeit" s. 32; jf. også "A Reply to my Critics s. 247ff.

fungere som indicier på gyldighed, aldrig som kriterier. Dertil er mennesket slet og ret for ufuldkomment.

Vi må altså forsøge, om der er mere hold i den anden tolkning af "D", i følge hvilken der alene er tale om en *eksplikation* af, hvad normativ gyldighed består i. En rekonstruktion af, hvad vi mener - eller burde mene - når vi siger, at en norm retmæssigt kan gøre fordring på gyldighed. Diskursprincippet optræder i denne tolkning i en vis forstand stadig som en art kriterium. Blot er der ikke tale om et brugbart, men alene om et fiktivt kriterium.

Hvis det havde været muligt at foretage en real diskussion mellem de berørte under ideale betingelser - herunder tilstrækkelig tid - og hvis de berørte var tilstrækkeligt forstående, vidende og dømmekraftige, så kunne man i princippet sige, at de normer, som samtalen måtte munde ud i, ville være gyldige. Det er, når diskursprincippet opfattes i denne forstand, at Habermas kan tale om en udviskning af forskellen mellem eksplikation og kriterium²⁸³. Med så ideale forudsætninger befinder vi os imidlertid langt fra de reale samtaler.

Der ligger flere pointer i henvisningen til den ideale samtale som eneste kriterium. For det første ønsker Habermas som nævnt at distancere sig fra enhver fundamentalisme med forestillinger om privilegerede positioner og åbenbarede sandheder. Det er derfor, han viser tilbage til samtalen selv. For det andet søger han at eliminere enhver egocentrisk eller positionsafhængig rest, som måtte blive tilbage, når vurderingen af normativ gyldighed foregår monologisk eller blandt en mindre gruppe berørte. Det er derfor samtalen skal omfatte alle berørte. Og endelig har han for det tredje et ønske om at bevare en absolutheds- eller uendeligheds-dimension i begrebet om gyldighed. Bl.a. derfor må samtalen være ideal: den konsensus, som den kriterielle samtale munder ud i, må aldrig kunne blive omstødt i lyset af nye erfaringer²⁸⁴. Først når dette absoluthedskrav er opfyldt, er der tale om en genuin gyldighed.

²⁸³ "Ein interview mit der New Left Review", i: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Ffm 1985, s. 227.

²⁸⁴ "Wahrheitstheorien", s. 239.

Idet Habermas imidlertid på denne måde med sin betydnings-eksplikation vil bevare en absolutheds-dimension, kommer han nødvendigvis til at betale en høj pris. På den ene side er konsekvensen, at alle de reale samtaler mellem endelige og ufuldstændige mennesker devalueres. Den genuine gyldighed kan de under ingen omstændigheder regne med at opnå. På den anden side underminerer han med de underforståede høje krav til deltagernes duelighed selve fordringen om samtale: de fiktive deltagere, som er i stand til at medvirke ved opnåelse af uendelige konsenser, synes på forhånd at være så veludrustede, at samtalen synes overflødig. Ideen med at henvise til samtalen som kriteriel instans er jo netop så vidt muligt at ophæve uvidenhed, misforståelser, egoismer og ideosynkrasier. Men de deltagere, som er i stand til at opnå den absolutte konsensus, kan dårligt være af en art, der er forfaldne til den slags mangler.

Vi er i realiteten tæt på at være tilbage hos Aristoteles' guder. Tilmed i et *Reich der Zwecke*, hvor al dennesidighed er forsvundet, for kun der synes en samtale af den kaliber, som Habermas forudsætter, at kunne finde sted. Og man må uvilkårligt spørge sig: hvorfor så overhovedet samtale? For det første er der jo ingen dumheds- eller uvidenheds-blokke at opløse. Og for det andet er, som Aristoteles påpegede det, en etik blandt guder overhovedet en *contradictio in adjecto*. Her finder vi ingen patologiske mordere, som vil dræbe ens bedste venner, og heller ingen Dumme-petere, der hverken kan se, hvad der er bedst for dem selv eller andre, eller Rasmus Modsatter, der nægter at anerkende hvadsomhelst, andre måtte blive enige om.

Habermas' forsøg på at lade diskursprincippet være en eksplikation af 'normativ gyldighed' ender således i et paradoks. Enten har vi at gøre med reale diskurser blandt endelige og ufuldkomne mennesker. I så fald kan diskursen ikke anvendes som betydnings-konstituerende kriterium; hertil rummer den for mange fejl og mangler. Eller også har vi at gøre med ideale diskurser. I så fald bliver de berørte deltagere imidlertid for fiktivt-ideale til, at de kan være virkelige. Og de konsenser, som eventuelt måtte resultere af de fiktive samtaler, bliver uinteressante for alle andre end de guddommelige væsner selv, fordi de forudsætninger, som samtalen hviler på, er for

ideale til at konsensens normative gyldighed kan tænkes at række ud over den idealt definerede kreds af berørte deltagere.

Skal diskursprincippet tælle som betydningseksplikation, må vi altså enten droppe de reale samtaler eller give køb på absolutheds-dimensionen som andet end et kontrafaktisk ideal. Fastholdes de reale samtaler, må vi samtidig acceptere deres ufuldkommenhed. Fastholdes absolutheds-dimensionen, er de reale samtaler blandt endelige mennesker for usikre at basere sig på. Droppes begge forudsætninger, ophæves samtidig diskurs-princippet. Og vi er tilbage ved Kants mindre fordringsfulde pointering af den offentlige samtale som afgørende instans i udviklingen af den etiske eller æstetiske *sensus communis*.

IV Universaliseringsprincippet

Jeg har i det foregående diskuteret Habermas' diskursprincip uden at involvere universaliserings-grundsætningen "U", der som tidligere nævnt postulerer, at "de følger og bivirkninger for hver enkelts interesseopfyldelse, som forudsigeligt vil være følgen af en almen efterlevelse af den omstridte norm, tvangsfrit kan blive accepteret af alle". Habermas tolker "U" som en alternativløs argumentationsregel i de diskurser, hvor igennem normers gyldighed testes. Alternativløs, fordi kun den angiveligt kan sikre den upartiskhed, som den moralske normdannelse sigter på. Jeg har imidlertid i det foregående forsøgt at vise, at diskursprincippet hverken har gyldighed som kriterium på eller som eksplikation af moralsk gyldighed. I det følgende skal jeg derfor undersøge, om "U" i stedet kan indtage rollen som moralprincip, som det diskursetiske svar på Kants kategoriske imperativ.

For ikke endnu engang at ende i de blindgyder, som diskurs-princippet ledte ind i, er det imidlertid nødvendigt at frigøre "U" fra det konstitutive krav om testning i reale resp. ideale samtaler. Vi kan således forsøgsvist reformulere "U" til: "Kun de normer

bør anses for gyldige, for hvilke det gælder, at de følger og bivirkninger for hver enkelts interesseopfyldelse, som forudsigeligt vil være følgen af en almen efterlevelse af den omstridte norm, tvangsfrit *burde kunne blive accepteret af alle*".

Det vil naturligvis stadig være interessant at prøve, om det faktisk er muligt at opnå almen accept. Ikke mindst fordi der i den forbindelse sandsynligvis dukker argumenter op, som der ikke tidligere er blevet taget højde for. Blot er det ikke - som i diskursprincippet - et konstitutivt krav, at man opnår det. Det er tilstrækkeligt, at man vurderer, at det burde kunne være tilfældet, hvis alle respekterede det gode arguments kraft²⁸⁵.

Reformuleringen af "U" adskiller sig på tre afgørende punkter fra diskursprincippet "D". De to af punkterne findes allerede i Habermas' egen formulering af "U". For det første præciserer "U", hvad det er, der gør, at en norm kan erklæres for gyldig. Nemlig acceptabiliteten af følgerne og bivirkningerne for den enkeltes interesseopfyldelse. Andre steder formulerer han denne pointe således, at normer for at være gyldige må være "*i alles ligemæssige interesse*" eller "*i de berørtes fælles interesse*"²⁸⁶. At det netop er den ligemæssige interesseopfyldelse, der gør en norm gyldig, at det altså er omkring netop dette forhold, den praktiske argumentation skal dreje sig, siger diskursprincippet intet om.

Diskursens grundregler angår forpligtelsen til at tage hensyn til alle argumenter; de fortæller derimod intet om, hvad argumenterne skal indeholde. Albrecht Wellmer har formuleret forskellen på følgende måde: "*Rationalitetsforpligtelser angår anerkendelse af argumenter, moralske forpligtelser derimod anerkendelse af personer. Det er et rationalitetskrav også at anerkende mine fjenders argumenter, hvis de er gode; det er derimod et moralkrav også at lade dem komme til orde, som ikke er gode*

²⁸⁵ Denne reformulering af "U" modsvarer ganske godt nogle formuleringer i *Legitimationsproblemer* (s. 119ff), hvor Habermas beskriver den kritiske samfundsteori som en rekonstruerende, advokatorisk diskurs, der afdækker rimelige interesser, der burde varetages, men som undertrykkes.

²⁸⁶ Således bl.a. "Diskursethik" s. 76 og 103, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm 1981, bd. II, s. 144, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Ffm 1988, s. 401.

til at argumentere. Sat på spidsen: *rationalitets-forpligtelser retter sig mod argumenter uden hensyn til personer; moralske forpligtelser retter sig mod personer uden hensyn til disses argumenter*²⁸⁷. Respekten for alle berørtes behov og interesser er en præmis, som ikke lader sig aflede af de argumentations-betingelser, vi angiveligt alle (kontrafaktisk) må forudsætte opfyldt, når vi indlader os i diskussion.

For det andet har Habermas allerede selv med formuleringen "*forudsigeligt vil være følgen*" nedskrevet forventningerne til, hvor absolutte og definitive konklusionerne ved anvendelsen af "U" kan blive. Det vil altid være muligt at omstøde tidligere vurderinger i lyset af nye erfaringer (som andet end et kontrafaktisk ideal). Hvilket betyder, at fordringen om en uendelig konsensus er afskrevet. Gyldigheden har fået en mere foreløbig eller pragmatisk karakter.

Endelig - for det tredje - nøjes "U" i den reformulerede version med en beskednere forskydning fra Kants kategoriske imperativ, end det var tilfældet i "D". Nemlig alene fra "*kan jeg ville, at alle...?*" til "*mener jeg/vi (på basis af mit/vort nødvendigvis begrænsede kendskab til implicerede interesser, følger, bivirkninger etc.), at alle burde kunne ville, at alle...?*". Det sidste skridt til "*kan alle faktisk ville, at alle...?*" er opgivet af de nævnte praktiske og principielle grunde. "U" er på denne måde frigjort fra de konsensusteoretiske præmisser. Pointen med at fastholde den første forskydning er at udelukke, at spørgsmål af typen "*kan jeg ville, at det bliver en almen lov, at man skal betale et fast beløb hver måned til mit underhold?*" uden yderligere begrundelse kan besvares positivt.

Ideen med denne mere beskedne forskydning er sund nok, blot tror jeg ikke, den har den store betydning, som Habermas tillægger den. Det er jo ikke en forbenet egoist, Kants morallovs-test tager sigte på. Tværtimod understreger Kant selv, at en udviklet medforståelse og uegennyttig sans for, hvad der kan forpligte, overhovedet er betingelsen for, at morallovs-testen kan sættes i værk. Selve testen kan derfor - som beskrevet ovenfor - tolkes som et udvidet *memento* om respekt for andres legitime ret til

²⁸⁷ Albrecht Wellmer: *Ethik und Dialog*, Ffm 1986, s. 108.

lykkelige liv på lige fod med ens eget. En påmindelse om det illegitime i at gøre ubegrundede undtagelser for sig selv og sine nærmeste. Og med Kants stadige insisteren på, at man bør afprøve sine standpunkter i en offentlig dialog for ikke at forfalde til ideosynkrasier, falder en stor del af pointen med kravet om en nyformulering af det kategoriske imperativ bort. I det mindste når det konstitutive krav om reale diskurser er strøget.

Det centrale punkt i "U" - og dermed i følge Habermas det moralske set centrale - er den ligemæssige interesseopfyldelse. Bag denne focusering ligger to slags overvejelser. For det første ønsker Habermas at distancere sig fra fundamentalister, der lader henvisninger til f.eks. "Guds plan" indgå med væsentlig vægt i argumentationen. Der er nemlig - sådan tror jeg, man kan tolke hans argument²⁸⁸ - for mange forskelligartede fundamentalismer til, at det er muligt at nå til en alment forpligtende og indholdsmæssigt potent konklusion, som alle kan acceptere. Tilbage er derfor kun *interesseopfyldelsen*, som - så længe interesse-begrebet holdes indholdsmæssigt ubestemt - vil være et ensartet ønske for alle. Interesseopfyldelsen - eller procedurerne for en ligemæssig interesseopfyldelse - er den fællesnævner, som kan fungere på tværs af traditioner og verdenstolkninger.

Argumentet er imidlertid kun holdbart under konsensus-teoretiske præmisser. Det er ikke en legitim begrundelse for på forhånd at diskvalificere et argument, at det ikke viser sig at kunne accepteres af alle. Folk kan jo tage fejl. Også argumenter, der ikke tager udgangspunkt i interesseopfyldelse, kan gøre krav på at blive afprøvet konkret m.h.t. styrke og troværdighed. Fænomener kan eksempelvis tænkes at være så smukke, enestående eller betydningsladede, at det vil være moralsk forket at forgribe sig på dem. Selvom ingen har nogen direkte interesse i at forsvare dem. Netop denne erfaring var for Kant en af de centrale i udviklingen af den etisk-æstetiske dømmekraft.

Det er således ikke uden videre indlysende, at det netop er interesseopfyldelsen, som er afgørende i moralske spørgsmål. Med mindre interesse-begrebet da på forhånd

²⁸⁸ Jf. bl.a. "Moral, samfund og etik" s. 227.

er gjort så bredt og fleksibelt, at alt kan rummes under det. Og i så fald er der intet sagt med, at det er interesseopfyldelsen, der skal stå i centrum af diskussionen.

Også den anden overvejelse, som ligger bag focuseringen på den ligemæssige interesseopfyldelse, knytter Habermas til konsensus-teoretiske præmisser. Jeg tænker her på *ligemæssigheden*, som han begrundes med, at deltagerne i en praktisk diskurs under tilstrækkeligt ideale betingelser ikke ville kunne blive enige om normer, der har en uligemæssig interesseopfyldelse som konsekvens. De, der i givet fald blev forfordelt, ville ikke kunne tilslutte sig normerne.

Dropper vi imidlertid konsensus-teorien, mister argumentationen sin tyngde. Ikke mindst hvis vi samtidig forsigtigt antager, at ikke alle interesser behøver være ligeværdige i en vægtning. Det bliver i så fald nødvendigt ikke blot at prioritere bestemte interesse-opfyldelser frem for andre, men overhovedet at fortsætte jagten på det værdifulde, på det der fortjener agtelse. Hvilket samtidig betyder, at den skarpe afgrænsning mellem det gode og det retfærdige brydes op.

Det betyder naturligvis ikke, at en mere basal ligemæssighed ikke vil være relevant. Overfor vulgær-utilitarismen er det således på sin plads at pointere, at ikke blot den samlede sum af goder, men også det enkelte individs adgang til goderne har betydning. Her kommer de *materiale* principper, som Habermas regner for universelle, ind i billedet: sikringen mod ekstreme krænkelse af liv, velfærd og integritet.

I denne basale forstand kan jeg uden videre følge ham, selvom jeg ikke kan se, at sådanne rettigheder med nogen form for nødvendighed følger af den moralske samtales kontrafaktiske forudsætninger - bortset fra hvad der kan kræves under selve samtalen. F.eks. ser jeg ingen modstrid i at lytte til en morder under en retssag (og herunder sikre ham mod basale krænkelse, der ville kunne hindre hans fortsatte deltagelse i den retslige samtale) for så siden at eksekvere en eventuel dødsdom. En moralsk modstand mod dødsstraf har intet med ønsket om at sikre den dømtes fremtidige deltagelse i moralske samtaler at gøre - hvor gode argumenter han end med sine særegne erfaringer måtte kunne producere.

Det er Habermas' inderste ønske at formulere et moralprincip, som for det første overlader det til den enkelte selv at definere, hvad et godt liv rummer, og hvori det værdifulde består. Og som for det andet - hvor forskellige livsformer berører hinanden - overlader det til de berørte selv gennem samtale at finde samkvemsregler og - procedurer, der ikke fremmer én livsform på andres bekostning.

Hans pointe er, at idet de berørte med forskellige livsformer eller -projekter således går sammen for at diskutere hvilke normer eller procedurer, der vil være rimelige, så vil de (for så vidt de tager opgaven alvorligt) opdage to ting. Dels at selve samtalen forudsætter nogle gensidige respektregler, der også vil afspejle sig i samtalens konklusioner. Dels at deltagerne må koncentrere sig om den ligemæssige interesseopfyldelse eller om valg af procedurer for ligemæssig interesseopfyldelse for at nå et resultat.

Abstrakt set synes intentionen sympatisk. Problemet er imidlertid, at det kun i de færreste tilfælde vil være muligt at opnå resultater, som ikke influerer på selve livsformerne, eller som ikke prioriterer visse livsformers mål frem for andre. Som oftest vil det være nødvendigt at foretage en kvalitativ vurdering af goder for at kunne udstikke normer.

Reguleringen af landbruget kan nævnes som eksempel. Alle er berørt af, hvordan landbruget reguleres. Produkternes kvaliteter og priser, de miljø- og landskabsmæssige konsekvenser af forskellige produktionsformer etc. er forhold, der påvirker alle. Mere specifikt vil de forskellige reguleringer fremme meget forskelligartede levemåder blandt producenterne selv: hvor meget tid bliver der til at kæle for produkterne, til at eksperimentere, til at drage omsorg for dyrene i bedriften? Vil der blive økonomisk rum til at fastholde en større befolkning i landdistrikterne med de deraf følgende muligheder for fællesskab og service-niveau? Osv. Hertil kommer fremtidige generationers uensartede interesser, dyrenes interesser i ordentlige betingelser (og længere liv!), fiskernes og fiskenes interesse i vandmiljøet osv.

Hvordan skal vi tolke kravet om en ligemæssig interesseopfyldelse, der er uafhængig af og neutral i forhold til de forskellige indholdsmæssige vurderinger af,

hvori livskvalitet består, i et sådant tilfælde? Kan man overhovedet forestille sig procedurer og reguleringer, der er neutrale og indifferente overfor kvalitative vurderinger af, hvilke goder og interesser der fortjener at blive plejet? Jeg har svært ved at se, hvordan det skulle være muligt. Jeg tror, Habermas ville svare, at det vi trods alt kan (forsøge at) blive enige om, er nogle procedurer til at fastlægge reguleringsmekanismerne. Det vil primært sige de demokratiske procedurer i bred forstand, forhandlingsprocedurer, forbrugsvalgsprocedurer etc.

Det løser blot ikke problemet for den, der - måske endog på trods af en (i mangel af bedre) accept af de demokratiske procedurers legitimitet - føler sig klempt af de demokratisk besluttede reguleringer. Den, der ud fra uegennyttige og gode grunde - og med eksistentielle konsekvenser og risici - vægter anderledes og prioriterer andre kvaliteter end flertallet af de demokratisk valgte repræsentanter, kan i mange tilfælde med rette føle sig uretfærdigt behandlet. Han kan ofte med god ret hævde, at, at den anderledes prioritering også - set fra en upartisk vinkel - burde kunne villes af alle andre. At det ikke er det stærkeste argument, der er blevet fulgt. At sansen for det værdifulde har været for uudviklet blandt beslutningstagerne - eller måske er blevet fortrængt af ønsket om at sikre neutralitet.

Igen kunne man forsøgsvist konstruere et svar fra Habermas. Nemlig at det moralske begreb om retfærdighed er langt mere beskedent end det, der her lægges op til. At den retfærdighed, moralen skal sikre, alene angår overholdelsen af nogle basale rettigheder såsom muligheden for at deltage i de demokratiske valg af beslutningstagerne, og for at ytre sig - og blive taget alvorligt - i den offentlige dialog om de reguleringer, man berøres af. Eller muligheden for - hvor reguleringen har alvorlige konsekvenser for visse berørte - at modtage en i forhold til samfundets ydeevne rimelig minimumshjælp f.eks. i form af understøttelse. For blot at nævne et par forhold, der kunne have betydning i det nævnte eksempel.

Svaret er imidlertid ikke tilfredsstillende. Det afgørende er jo, at der faktisk prioriteres mellem goder og interesser. Og at prioriteringen selv med de bedst tilgængelige procedurer ofte med gode grunde kan opleves som urimelig.

Interesseopfyldelsen har ofte helt oplagt ikke været ligemæssig god for alle. Og kan ofte slet ikke blive det, hvis hver enkelts opfattelse af egne interesser principielt er sidste instans. Sat på spidsen kan man sige, at det enten er umuligt at nå til nogen moralsk legitim normdannelse overhovedet (fordi interesserne typisk vil være modstridende), eller at kravet om en ligemæssig interesse-opfyldelse må omstødes (fordi ikke alle interesser er lige kvalificerede), eller at princippet om at hver enkelt altid er sidste instans i bedømmelsen af egne interesser droppes.

Har jeg ret i min kritik, bliver det altså nødvendigt at koge "U" yderligere ned til: "Kun de normer bør anses for gyldige, for hvilke det gælder, at de følger og bivirkninger, som forudsigeligt vil være følgen af en almen efterlevelse af den omstridte norm, tvangsfrit burde kunne blive accepteret af alle, der bestræber sig på at anlægge en upartisk vurdering" (set i lyset af, hvilke følger og bivirkninger alternative normer forudsigeligt ville medføre).

Det vil naturligvis stadig være vigtigt at vurdere følgerne for den enkeltes interesse-opfyldelse. Og at tilstræbe en ligemæssighed, hvor der ikke gives tilstrækkeligt gode grunde til forskelsbehandling. Kravet om den ligemæssige interesseopfyldelse uden kvalificeret vurdering af interesserne er imidlertid opgivet som den centrale betingelse for gyldigheden.

Hertil kommer så yderligere problemet med ikke-menneskelige skabningers fordringer på hensyntagen. Det er klart, at mennesket vil have en eller anden form for særstatus. Dels fordi moralen eller den moralske samtale alene er rettet mod mennesker. Vi forventer ikke af andre skabninger, at de skal opføre sig moralsk (selvom de ofte opfører sig på en måde, som ligner). Dels fordi vi alt andet lige - men langt fra ubetinget - må sætte vor egen art højere end andre skabninger.

Habermas forholder sig imidlertid meget lidt til, hvad inddragelsen af ikke-samtaleduelige væsner i det moralske rum kan betyde. Hvilke skabningers behov skal vi tage hvor meget hensyn til? Er der skabninger, hvis interesser skal inddrages i den kreds, hvor den ligemæssige interesseopfyldelse er sigtet? Hvordan skelner vi mellem de, der skal inddrages, og de der ikke skal? Med sådanne spørgsmål kan hverken "D"

eller “U” hjælpe os. Omend de oplagt er af moralsk karakter.

Ignoreringen af disse problemer modsvarer meget godt, at Habermas - helt i tråd med den øvrige direkte universalistisk anlagte moraltradition - ignorerer den betydning, tilhørsforhold mere generelt kan have²⁸⁹. Spiller tilhørsforholdet til en familie, en vennekreds, en nation osv. overhovedet ingen rolle for forpligtelsers omfang og karakter? Er der ingen forskel på nære og fjerne forpligtelser? Og: er artstilhørsforholdet ikke af samme karakter som tilhørsforholdet til en familie eller en nation? Habermas' svar blæser i vinden, fordi han i sine diskussioner af moralen kun synes at kende størrelserne individ og art (eller det globale kommunikationsfællesskab).

Selv tror jeg, at Aristoteles' kobling af partikularisme - hensynet til de nærmeste er størst... - og universalisme - ...men kun i den udstrækning, vi finder det berettiget og derfor mener at kunne forvente almen accept af en særlig hensyntagen - er den fornuftigste udgang på problemet. På den måde udelukkes nemlig partikularismens afarter såsom nepotisme, racisme, chauvinisme og mishandling af fremmede artsvæsner. Hvor grænserne mere præcist går, vil altid afhænge af de særlige omstændigheder.

V Fra normbegrundelse til normanvendelse

Det har været en uproblematiseret præmis i det foregående, at det centrale punkt i moralen er opstillingen eller begrundelsen og testningen af normer. Denne fokusering afspejler, at det, Habermas har koncentreret sig om, er spørgsmålet om, hvad der karakteriserer den gyldige norm frem for andre, mens spørgsmålet om norm-anvendelse indtil for ganske nyligt er blevet ignoreret²⁹⁰. I dette afsnit skal jeg se lidt nøjere på,

²⁸⁹ Jf. hertil bl.a. Michael Walzer: *Spheres of Justice*, Oxford 1983, kap. 2.

²⁹⁰ For Habermas har stødet til at inddrage normanvendelsen ikke mindst været Klaus Günthers bog *Der Sinn für Angemessenheit*, Ffm 1988. Klaus Günther forsøger heri at vise, at Habermas' diskursetik også er brugbar i anvendelsessammenhænge, og Habermas har henvist til Günthers argumentation som en forlængelse af sin egen. Jeg skal derfor vende tilbage til den senere i afsnittet.

hvad inddragelsen af normanvendelsen betyder for Habermas' projekt med at rekonstruere moralen. Jeg skal tage mit udgangspunkt i den diskussion af den moralske konflikts fænomenologi, som Habermas indleder sin fremstilling af diskursetikken med²⁹¹.

A har foretaget en handling, som B stødes over. B kritiserer derfor A. Vi antager, at A er villig til at diskutere, om B's reaktion er rimelig. A har da tre muligheder. Den første mulighed er at acceptere B's indvendinger og som konsekvens fremtidigt bestræbe sig på at handle anderledes i lignende situationer. En anden mulighed er at stille handlingen i et andet lys. A kan da f.eks. forsvare sig med, at alternativet ville have været værre, eller at konsekvenserne ikke på handlingstidspunktet tegnede sig så klart. A forstår således godt B's indvendinger, men forsvare sig ved at inddrage aspekter, som B ikke i tilstrækkelig grad synes at have haft øje for. En tredje mulighed er at stille sig selv som aktør i et andet lys. A har måske ikke været ved sine fulde fem i handlingsøjeblikket.

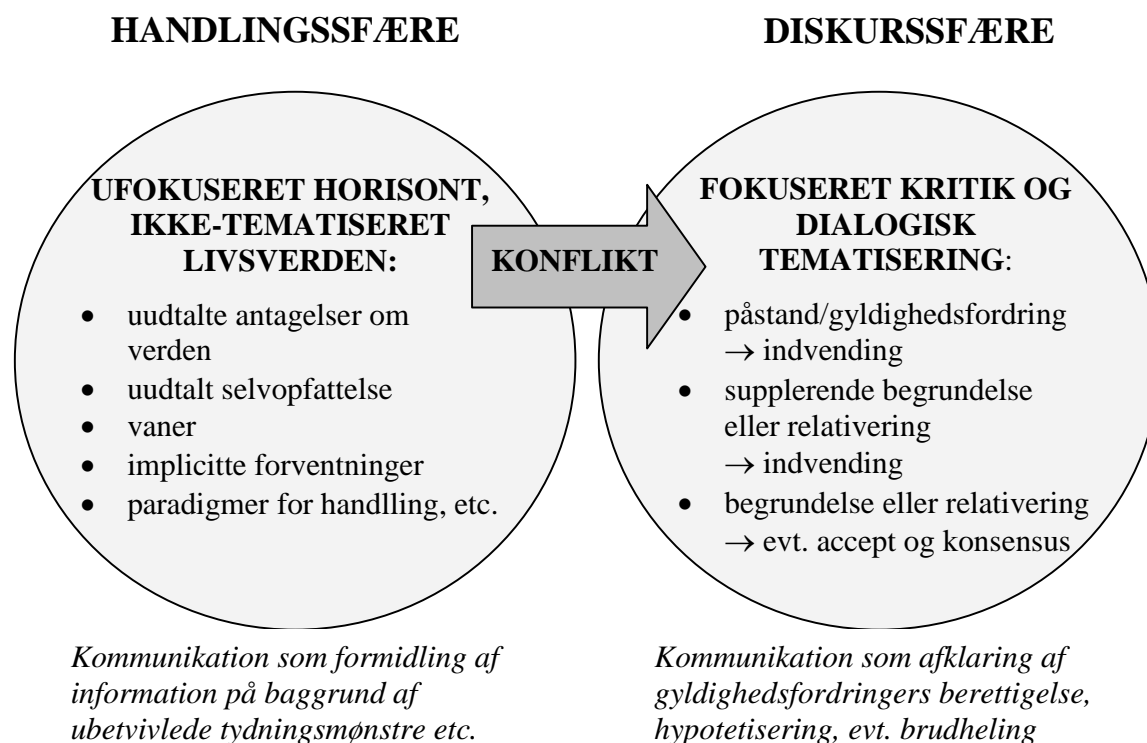
B kan nu acceptere A's forsvar eller fortsætte diskussionen med nye indvendinger. B kan f.eks. enten bestride A's sandfærdighed ("Du lod, som om du ikke vidste"), forståeligheden af A's forsvar ("Du vrøvler!"), A's beskrivelse af situationen ("Du glemmer, at..."), eller A's moralske vurdering ("Jeg synes stadig ikke, det er rimeligt at gøre sådan, når...").

Sådan kan diskussionen fortsætte. Måske når A og B til enighed, måske ikke. Situationen er som type almindeligt kendt. Indignation og forsvar over for indignationen har vi alle erfaringer med. Hvad der i første omgang er vigtigt er, at både A og B - og vi andre med - opfatter diskussionen som meningsfuld. Ja, mere end det: vi mener os i den slags samtaler i stand til at skelne mellem gode og mindre gode - rationelle og mindre rationelle argumenter. Ikke i en absolut forstand; det mindre gode argument kan efter nogen afklaring vise sig agtværdigt, det tilsyneladende gode

²⁹¹ "Diskursethik" s. 55ff. Habermas knytter her an til P.F. Strawson: *Freedom and Resentment*, London 1974.

argument kan falde til jorden efter en tids besindelse.

I andre sammenhænge²⁹² har Habermas forsøgt at lave en teoretisk model for den slags fornuftige samtaler. Modellens pointer kan opsummeres i nedenstående figur:



Når vi almindeligvis handler i hverdagen, gør vi det med udgangspunkt i en række antagelser om, hvordan verden fungerer, hvem vi selv er, hvad vi kan, hvordan man i den slags situationer typisk handler osv. Disse antagelser er helt selvfølgelige for os. De fleste har vi blot tilegnet os uden nærmere overvejelse, f.eks. når vi har overtaget handlemåder gennem opvæksten. I en vis forstand eksisterer de slet ikke *som*

²⁹² Således bl.a. "Wahrheitstheorien", og *Theorie des kommunikativen Handelns* bd. I, s. 411f samt bd. II s. 185ff.

antagelser; de er ikke sprogliggjorte, men eksisterer snarere som vaner.

Først i tilfælde af konflikt eller kritik trækkes de frem i lyset og bliver til egentlige antagelser, som lader sig diskutere - med basis i andre udtalte antagelser om verden etc. Det udtalt forudsatte bliver til sprogliggjorte påstande, dvs. ytringer med fordring på gyldighed. Det er kun en uhyre lille del af gangen, der på denne måde dukker frem og sprogliggøres. Langt det meste fortsætter sin skjulte utematiserede eksistens indlejret i vore handlingsmønstre.

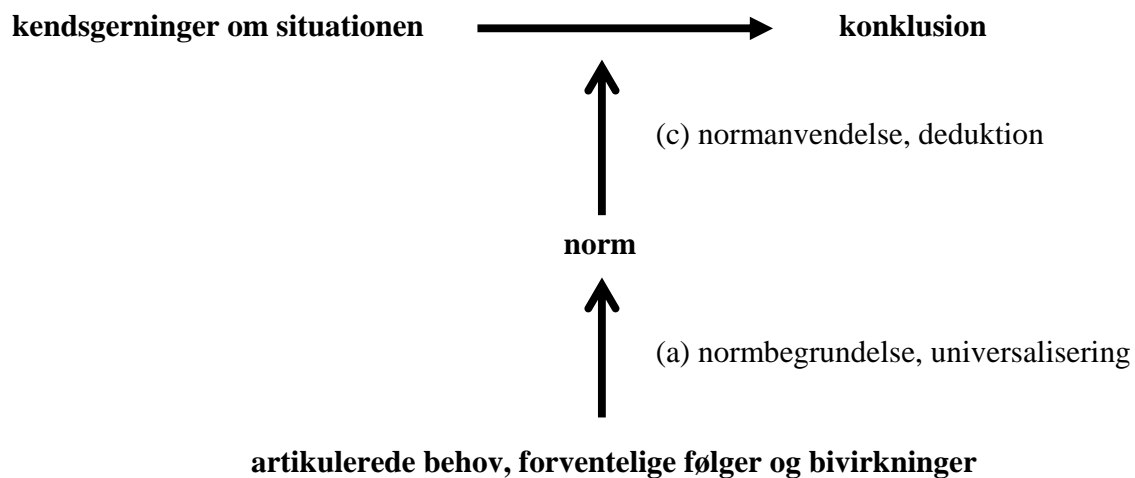
Habermas beskriver billedligt tematiseringen som en overgang fra en handlings-sfære til en diskurs-sfære. I handlings-sfæren vil kommunikationen bestå af ytringer af typen "ræk mig hammeren" eller "skub lidt hårdere". Der er tale om relativt uproblematisk formidling af information på basis af en fælles udtalt horisont eller livsverden. Handlingsdeltagerne forstår umiddelbart hinanden og har ingen grund til at tvivle om hinandens hensigter.

I diskurssfæren består kommunikationen derimod af en gensidig udveksling af gyldighedsfordringer, hvor der tages sigte på en afklaring af fordringernes berettigelse. Der er sket et brud i den fælles udtalte horisont, som kræver en heling. Det bør understreges, at den fælles horisont godt kan være fyldt med sprækker, uden at det nødvendigvis kræver en heling. Der behøver ikke være tale om en fuldstændig homogen konsensus for at samspillet i handlings-sfæren kan fungere. I konfliktsituationer - hvor sprækkerne kommer til at betyde noget - bliver helingen imidlertid påkrævet.

I moralsk orienterede diskussioner vil samtalen temaer i følge Habermas især være koncentreret på to felter, som bør holdes skarpt adskilt. Enten drejer det sig om at afklare omstridte normers gyldighed. Eller det drejer sig om at afklare, hvad det er for en slags situation, man i et givet tilfælde skal anvende normerne på. Den første type samtale er den, diskursetikken tager sigte på at fornuftiggøre; det styrende mål er rimelighed forstået som universaliserbarhed. Den anden type samtale er derimod orienteret mod sandhed, omend rimeligheds-interessen vil være styrende for, hvilke sandheder det i et givet tilfælde vil være relevant at få fremstillet. Når de to typer af

diskussion er afsluttet med en tilstrækkelig grad af konsensus, kan normanvendelsen træde i kraft. Ved denne sidste indsats bringes intet nyt for dagen; der er tale om ren deduktion. Vi får dermed et billede af den moralske diskussion, som svarer til Steven Toulmins klassiske skema²⁹³:

(b) induktiv afklaring af:



De tre faser i den moralske argumentation er således holdt tydeligt adskilt; der er tale om tre vidt forskellige typer af argumentation, som ikke må sammenblandes. Norm-begrundelsen (a) sker som nævnt med udgangspunkt i foreliggende behov, mulige følger etc. og gennem brug af universaliserings-grundsætningen "U": alle skal kunne ville de forventelige følger af en foreslået norm. Afklaringen af kendsgerninger (b) er derimod primært af induktivt tilsnit, omend altså styret af de forud fastlagte moralske normer. Og endelig er normanvendelsen (c) efter afklaringen af de relevante kendsgerninger deduktiv, og lader sig sætte på følgende logiske formel²⁹⁴:

²⁹³ St. Toulmin: *The Uses of Argument*, Cambridge 1958; skemaet er gengivet i "Wahrheitstheorien".

²⁹⁴ Jf. Robert Alexy: *Theorie der juristischen Argumentation*, Ffm 1982, her gengivet efter Günther *op.cit.*

(1) $(x) (Fx \rightarrow Gx)$ (norm)

(2) Fa (kendsgerninger)

(3) Ga (konklusion)

Hvis der kun fandtes én norm, eller hvis det sæt af normer, der lod sig anvende i konkrete situationer, aldrig kunne komme i modstrid, fordi de dækkede hver sit felt, ville normanvendelsen således være ganske enkel. Vi behøvede blot at afklare hvilket felt, en given situation tilhører, at anvende den rette norm på situationen, og konklusionen var klar. Verden er imidlertid mere kompliceret end som så. Der findes ikke den situation, som ikke rummer flere modstridende krav eller forpligtelser. Hvis vi holder fast i Habermas' tolkning af den moralsk orienterede diskussion, må vi altså på en eller anden måde tackle det forhold, at normerne tilsyneladende uafslægt kolliderer. Eller at vi i det mindste permanent er tvunget til at vægte mellem forskellige forpligtelser.

Der er mindst to tolkninger af, hvad det er for konflikter, der her er tale om, og af, hvordan de lader sig ophæve. I følge den første tolkning optræder konflikterne, fordi vi opererer med for generelle normer. For at undgå konflikterne må vi derfor specificere normerne; konflikter tjener således som igangsætter af specificerings-diskussioner. Eksempelvis kan vi komme i konflikt, når vi tager udgangspunkt i en norm som "Det er forkert at lyve" i situationer som den, Kant har beskrevet med en patologisk morder, der spørger os om vej til en vens opholdssted.

Konflikten giver os imidlertid lejlighed til at specificere normen til "I situationer, der rummer kendetegnene $k_1, k_2 \dots k_n$ er det forkert at lyve" eller "Det er forkert at lyve, bortset fra situationer karakteriseret ved $K_1, K_2 \dots K_n$ ". Jo flere konflikter, vi løber ind i, desto flere specifikationer kan vi tilføje normerne. Og jo mere specificerede normerne er, desto ringere er sandsynligheden for, at de kommer i konflikt med andre normer. I en række tilfælde kan vi sågar tænkes at ende med en norm, der kun gælder på én helt særegen situation.

Problemet ved denne tolkning er naturligvis primært, at normerne hurtigt bliver

mange og hver for sig uoverskuelige og dermed vanskelige at håndtere. Det vil være svært at argumentere for, at vi udtalt eller udtalt gør brug af så mange og så alenlange normer. Samtidig er det imidlertid også klart, at normbegrebet begynder at flyde ud, hvis vi kan tale om normer, der er så specificerede, at de kun kan tænkes at gælde én enkelt situation.

En anden måde at tolke konflikterne på, er at fastholde de mere generelle normer af typen "det er forkert at lyve", og så i stedet tale om afvejsninger, hvor normerne kommer i konflikt. Mens normerne i den første tolkning forbliver absolutte og undtagelsesløse - med specificeringen som omkostning - er normerne i denne anden tolkning behæftet med en "med mindre andre og tungere vejende normer fordrer andet"-klausul. Sådanne klausul-behæftede normer kaldes ofte - med en betegnelse som skyldes David Ross - *prima facie* normer²⁹⁵. Den moralsk orienterede samtale ærinde bliver dermed primært - ud over at befordre en situations-afklaring - at vægte mellem de normer, som kan anvendes på en given situation.

Samtalerne antages således at forme sig helt forskelligt i de to tolkninger. I den første tolkning vil samtalen mål være at opstille normer, der tager alt i betragtning. Alle relevante elementer i situationen optages så at sige i selve normen. I følge den sidste tolkning drejer det sig derimod om at samle alle de *prima facie* normer, som alt andet lige kan være relevante i den givne situation, for så siden at vurdere normernes relative vægt. Spørgsmålet bliver da hvor, hvornår og hvordan vægtningen skal finde sted.

Man kunne forestille sig, at det var muligt uafhængigt af de konkrete situationer at opstille et hierarki mellem normerne. Således at samtalen i den konkrete situation kunne nøjes med billedligt talt at lægge de forskellige normer med hver deres faste vægt i en *pro et contra* vægts skåle. Der skal imidlertid ikke mange eksempler til at vise, at forestillingen om en sådan situationsuafhængig tildeling af vægte til de enkelte normer ikke er plausibel. De forskellige *prima facie* normers relative vægt skifter

²⁹⁵ Jf hertil også R.M. Hare: *Moral Thinking*, Oxford 1981

uundgåeligt med situationen.

Selvom alle andre end Kant eksempelvis kan se, at det i eksemplet med den patologiske morder er legitimt at sætte hensynet til sin ven over kravet om ikke at lyve, så vil de færreste hævde, at en norm om hensyntagen til sine venner altid går forud for forpligtelsen til ikke at lyve. Vennen kunne jo f.eks. tænkes selv at være en patologisk morder på flugt fra myndighederne.

Afvejningen må altså nødvendigvis finde sted i den enkelte situation. Men hvordan? Habermas giver ikke selv noget klart svar. Og vi må selv forsøge i hans ånd at rekonstruere et svar. En mulighed kunne være at opstille en art diskurs-princip for afvejningen, for også i anvendelses-situationen at sikre en upartiskhed²⁹⁶. Noget i retning af “kun den afvejning kan betragtes som rimelig, som finder (eller kan finde) tilslutning blandt alle berørte som deltagere i en praktisk diskurs”. En diskurs, der benytter sig af en alternativløs argumentationsregel, der parallelt til pointerne i universaliserings-grundsætningen “U” fordrer, at “de følger og bivirkninger for hver enkelts interesseopfyldelse, som forudsigt vil være følgen af afvejningen, tvangsfrit kan blive accepteret af alle”. Eller i den svagere version, jeg har foreslået ovenfor: “de følger og bivirkninger, som forudsigt vil være følgen, burde kunne blive accepteret af alle”.

Dette svar modsiges imidlertid af Habermas selv, der i “The Howinson Lecture” pointerer, at anvendelsesdiskurser må tolkes som rent kognitive affærer²⁹⁷. Det normative element er angiveligt udtømt af begrundelsesdiskurserne. Spørgsmålet om, hvilke normer der i en given situation er mest passende, bestemmes udelukkende af den kognitivt orienterede situationsbeskrivelse. Rummede anvendelsessamtalen nemlig selv et normativt element, måtte der være tale om en normativitet uafhængigt af normerne.

Habermas kan imidlertid ikke acceptere en sådan normativitet uafhængigt af normerne. I det mindste ikke som element i en egentlig moralsk orienteret samtale, der

²⁹⁶ Jf. bl.a. “The Howinson Lecture” s. 19, “Moral, samfund og etik” s. 242.

²⁹⁷ “The Howinson Lecture” s. 20.

kræver en eller anden form for logisk stringens. Så snart vi bevæger os ind i det, han kalder diskurssfæren, opererer han med den antagelse, som Klaus Günther - i tilknytning til Habermas selv - har formuleret på denne måde: "*kendsgerningerne henter ikke deres retfærdiggørende kraft fra sig selv, men først fra deres sammenknytning med den påbudte handling i form af en uden singulære termer formuleret slutningsregel eller norm*"²⁹⁸. Det betyder, at situationsbeskrivelsen på den ene side bliver utilstrækkelig til at drage moralske konklusioner. Hertil fordres diskursivt begrundbare normer. På den anden side synes den imidlertid tilstrækkelig til at afklare, hvilke normer, det er passende at anvende. Vel at mærke selv når flere forskellige normer trænger sig på.

Konklusionen holder ikke. Afvejningen mellem de forskellige *prima facie* normer har oplagt normative træk. Den må på en eller anden måde være både sensitiv og upartisk i mere end en snævert kognitiv forstand. Den må tillægge de forskellige moralsk set relevante forhold en vægt, som står mål med deres relative moralske betydning. Hertil fordres en vurdering, som ikke kan oplyses af *prima facie* normer, der optræder sideløbende som perler på en snor. Disse normer kan højst trække relevante forhold frem; de leverer derimod ingen kompetance til at vurdere, hvilke af de fremdragede forhold, der er mest afgørende i den givne situation.

Den eneste løsning på problemet, som ikke bryder med den Habermasske (eller Toulminske) skematik, synes på dette punkt at være at vende tilbage til de specificerede normer. Vi vil således få to typer af normer. Dels de generelle *prima facie* normer, der tjener som ledetråd ved afdækningen af moralsk relevante forhold i en given situation. Dels de specificerede normer, som fastlægges i forbindelse med konflikter i konkrete situationer, hvor flere forskellige *prima facie* normer har relevans.

Der vil således være tale om stadige skift i den moralsk orienterede samtale mellem på den ene side anvendelsesdiskurser, hvor en given fond af normer søges anvendt på en given situation. Og på den anden side begrundelsesdiskurser, hvor de

²⁹⁸ Günther *op.cit.* s. 74, jf. også side 40.

mere specifikke klausulløse normer, som den givne situation giver anledning til at formulere, søges retfærdiggjort. Ved at afprøve, om de også i andre tilsvarende situationer burde kunne villes af alle, der forholder sig upartisk. Som nævnt kan vi i en række tilfælde ende med normer, der er så specificerede, at de hver for sig kun finder anvendelse i en enkelt særegen situation.

På denne måde undgås for det første antagelsen om, at alenlange normer spiller en rolle i dagligdagen. Det gør de ikke: kun de enkle *prima facie* normer antages at spille med i hverdagen. De specificerede normer optræder alene i særlige konfliktsituationer. For det andet undgås den for Habermas problematiske normativitet udenfor normerne. Der er nemlig ikke længere tale om en afvejning mellem generelle normer. Konflikter, hvor flere forskellige *prima facie* normer kan anvendes på samme situation løses ved at skabe og universaliser-barhedsteste nye specificerede normer, hvis design bærer præg af genesen, uden at det går ud over gyldigheden.

Hvad der derimod ikke undgås er, at teorien mere og mere begynder at ligne en konstruktion, der nok er konsistent, men hvis elementer til gengæld er svære at genfinde i hverdagens omgang med moralske fænomener. Det behøver man naturligvis ikke nødvendigvis lægge teorien til last; hverdagens konflikt- og konfliktløsningsmønstre kan udmærket tænkes at trænge til et teoretisk løft. Jeg skal ikke desto mindre i det følgende afsnit forsøge at vise, at en tolkning, der i højere grad gør sig fri af normerne, både er mere holdbar og mere i overensstemmelse med de dagligdags konflikter.

VI Tilbage til dømmekraften

Mit forslag går i al sin enkelthed ud på for det første at erstatte *normer* med *grunde*. Og for det andet at forskyde vægten fra universaliserings-testningen til den moralske dømmekraft. Lad os tage de to pointer en af gangen.

En oplagt fordel ved at tale om grunde i stedet for om normer er, at det ikke bliver

nødvendigt i teoretisk øjemed at konstruere en dobbelthed mellem anvendelses- og begrundelsesdiskurser. En dobbelthed som ikke - hvad selv Klaus Günther indrømmer²⁹⁹ - er mulig at finde i de faktiske samtaler, vi til daglig fører om moralske spørgsmål (i modsætning til den oplagte dobbelthed i retlige diskurser). Den typiske måde at argumentere på i tilfælde af konflikt er jo netop - hvad Habermas' egen beskrivelse af den moralske konflikts fænomenologi viser - at angive grunde, som kan retfærdiggøre en handling, der før eller efter udførelsen er stillet spørgsmålstejn ved.

Sådanne grunde rummer uden videre i sig selv en dobbelt almenheds-dimension. De er hverken bundet til enkeltindivider eller til enkelt-situationer. De fastholder såvel personen som situationen på en og samme tid i deres almenhed og særegenhed. De typologiserer samtidig med, at de kan fremdrage det særegne ved en situation og dens aktører i forhold til andre lignende situationer. Grundenes særlige almenheds-dimension gør, at de kan forstås og eventuelt accepteres som tilstrækkelige af andre. At give grunde er at appellere til en almen forståelse. Selv når vi taler om private grunde, er de jo ikke mere private, end de kan forstås af andre, hvis de skal kunne forstås af os selv. Man kan naturligvis vælge at konstruere normer på basis af grundene, men man behøver det ikke, og vi gør det næppe nogen sinde, når vi argumenterer. Normerne føjer intet nyt til argumentationen.

En anden fordel ved at tale om grunde frem for normer er, at vi undgår den forveksling mellem normerne og sagen selv, som er moralismens baggrund³⁰⁰. Det er jo ikke, fordi vi har en norm om, at det er forkert at lyve, at det alt andet lige er forkert at lyve. Fæstner vi os for stærkt ved normerne, svækkes blikket for sagen selv. Vi bliver principryttere i stedet for moralsk sensitive væsner, der har øje for de lidelser eller krænkelser, en løgn eller en forkert placeret sandhed kan medføre. Skal vi endelig tale om normer, bør de kun forstås som sekundære erfarings-koncentrater, som må omgås med forsigtighed, så de alene åbner situationerne i stedet for at skygge for dem.

²⁹⁹ Sammesteds s. 160.

³⁰⁰ Jf. Hans Fink: "Moral og moralisme" i *Philosophia* årg. 14 nr. 3-4, Århus 1986, og K.E. Løgstrup: *Norm og spontaneitet*, Kbh. 1972, s. 36ff.

En tredje fordel ved at tale om grunde frem for om normer er den, at vi dermed klarere anerkender det udtalte og underforståedes vedvarende store rolle. De sprogliggjorte grunde kommer kun på tale i konfliktsituationer og prætenderer ikke en udtømmende og logisk-deduktivt opbygget afklaring af baggrunden for en handling. De skal blot forsøge at lukke de sprækker, som har givet ophav til konflikten.

Til gengæld trækker de på hele det fælles udtalte bagland, som ikke kræver sprogliggørelse, fordi det så selvfølgelig er indbygget i vore vaner og handlingsmønstre. Grundene er på denne måde indlejret i en kulturel horisont, der har opsamlet erfaringer om godt og skidt, rigtigt og forkert. Det er ikke fra en enkelt sølle frit i luften svævende norm, moralske domme henter deres retfærdiggørende kraft. Det er hele den kulturelle erfarings balast, der gør sig gældende.

Bag kravet om en formulering af normer ligger der derimod et ønske om at kunne opstille en deduktiv slutningskæde, hvor den bestemte handlingsfordring følger logisk af de anførte præmisser, der selv i sidste instans lader sig begrunde gennem en sidste-begrundelse eller et sidste-princip. Derved skjules let det forhold, at det kun er en lille del af horisonten eller livsverdenen, der trækkes frem og sprogliggøres. At stille krav om fuldstændighed og om tvingende logisk nødvendighed i forbindelse med begrundelser af moralske domme eller handlinger er det samme som at ignorere de omfattende kulturelle betingelser, selv sådanne slutninger finder sted under. Og netop disse betingelsers tilstedeværelse gør også kravet om sidste-begrundelser overflødigt. Broen mellem er og bør er allerede på forhånd etableret.

Lad mig for at undgå misforståelser understrege, at jeg ikke absolutterer den kulturelle horisont og dermed bringer den hinsides kritik. Tværtimod er de stadige konflikter tegn på brudfyldthed og bevægelse. Horisonten bevæger sig med kritikken, akkurat som kritikken bevæger sig med horisonten.

Ligeså lidt vil jeg benægte, at normer og principper kan spille en væsentlig rolle i en række sammenhænge. Det bedste eksempel herpå er den rolle, menneskerettighederne har spillet de sidste 2-300 år. Helt oplagt har de jo tjent til at fastholde blikket for det enkelte menneskelivs værdifuldhed. Ja endog til at kompensere

for et manglende blik. Også i en række andre situationer kan der være god fornuft i blot at appellere til en eller flere *prima facie* normer, f.eks. når situationer er svært gennemskuelige, og man frygter at tage grusomt fejl. Herfra og til at sige, at normerne er indispensable, fordi de alene sikrer beskrivelserne eller grundene en normativitet, er der imidlertid et stort spring.

I grundene er normativt og deskriptivt jo tværtimod knyttet uløseligt sammen. Dels på den måde, at det, der isoleret betragtet fremtræder helt neutralt, får en normativ valør, når det inddrages i en moralsk samtale. Henvisninger til kendsgerninger, der i en anden sammenhæng ville blive betragtet som tørre konstateringer, udsender da pludselig saftige budskaber. "Han er borgmester" har en anderledes status, når den står i en brochure fra rådhuset, end når den uventet udsiges under optrævelingen af en bestikkelsesaffære.

Dels mere direkte: en række beskrivelser bærer umiddelbart på en normativ aura. Jeg tænker her bl.a. på det, Iris Murdoch har kaldt sekundære specialiserede ord (som eksempelvis 'vulgær', 'spontan', 'barnagtig', 'ivrig', 'hovmodig' osv.) i modsætning til de primære generelle ord som 'god' og 'retfærdig'. Beskrivelser med sådanne specialiserede ord fører ikke på nogen direkte måde til domme som "Dette er godt" eller "Dette er forkasteligt". Derimod lægger de op til en differentieret bedømmelse, hvor de fine forskelle er bevaret, og dermed også til stærkt differentierede handlingsmønstre. I en vis forstand hinsides godt og ondt, fordi betegnelserne 'godt' og 'ondt' er alt for grovmaskede til at fange situationens og det rette svars nuancerigdom.

Thorkild Bjørnvig har med et heldigt udtryk (der bringer Goethe eller Schiller i erindring) beskrevet det samme forhold på den måde, at situationen gennem de sekundære specialiserede ord gøres "*levende for forestillingskraften*"³⁰¹. Først når et forhold gøres levende på en følelsesmæssigt opmærksom og sprogligt differentieret vis, kan vi engagere os i en bestemt retning. Det er derfor, etik og moral er så tæt

³⁰¹ Th. Bjørnvig: "Forsvarlig handlemåde og natur", i: *Grænser*, red. Hans-Henrik Sass, Kbh. 1986, s. 82.

knyttet til fortællinger³⁰², hvor der gives mulighed for tykke eller tætte beskrivelser, der kan appellere til forestillingskraften. Og det er derfor, fortællinger er bedre til at udvikle en moralsk sans end den såkaldte internalisering af de altid tyndt formulerede normer. Med mindre vi da - i modsætning til Habermas - bruger begrebet 'norm' som synonymt med 'konkret eksemplar'. Vi er da tilbage til den aristoteliske *ho phronimos* – eller i potenseret form: Kants geni - hvis eksemplariske handlinger i sig selv er etiske kunststykker og i en konkret forstand sætter normen for fremtidige handlinger.

Det andet forslag, jeg som nævnt vil fremføre, er at forskyde koncentrationen fra universaliseringstesten til den moralske dømmekraft. Universaliseringstesten drejer sig - når den er frigjort fra de konsensus-teoretiske præmisser - dels om ønskværdigheden af en almen efterlevelse (hvad enten der er tale om forbud, påbud eller tilladelser), dels om den almene accept. Hvis vi, som jeg har foreslået, erstatter normer med grunde, kan testen formuleres som et krav om, at de grunde, som på foranledning kan angives som retfærdiggørelse af en bestemt handling i en bestemt situation, er alment acceptable, således at alle andre under lignende (tykt beskrevne) omstændigheder vil kunne forsvare tilsvarende handlinger med de samme grunde. Eller slet og ret at bestemte handlemåder i bestemte situationer er alment acceptable - og på foranledning vil kunne forsvares med alment acceptable grunde.

Det er imidlertid præcis det, der menes med at angive grunde. Grunde appellerer uden videre til almen accept. Når vi angiver en grund, forventer vi en almen anerkendelse. Mødes vi ikke med en sådan anerkendelse, kan det *enten* være fordi begrundelsen var for dårlig - og vi må forklare os bedre eller revidere vore handlemåder, hvis kritikken forekommer os berettiget. *Eller* det kan være, at den manglende anerkendelse skyldes manglende evner, erfaringer etc. hos opponenteren, der hindrer denne i at forstå begrundelsen til bunds.

I det sidste tilfælde kan vi forsøge at åbne opponenterens øjne for nogle aspekter og differentieringer, vi ikke synes, der tages tilstrækkeligt højde for. Det kan imidlertid

³⁰² Jf. bl.a. Svend Bjerg: *Fortælling og etik*, Kbh. 1986.

også være, at ethvert forsøg forekommer dømt til at mislykkes, og vi opgiver diskussionen. Uden dermed at opgive hverken handlemåde, begrundelse eller forventning om almen accept - vel at mærke blandt de, der har tilstrækkelig fornemmelse for situationen. De der opfanger differentieringer, andre kan være tilbøjelige til at overse.

Nu kunne man forestille sig den indvending, at ikke alle grunde appellerer til almen accept, hvorfor der må suppleres med en universaliseringstest. Problemet er imidlertid, at en universaliserings-test, der er løst fra de uopfyldelige konsensusteoretiske præmisser - dvs. hvor der gennem faktiske samtaler sikres anerkendelse fra alle - udmærket kan tænkes at lade forhold passere, som de færreste vil finde moralsk rimelige. Af den simple grund, at testen må gennemføres af endelige mennesker, og dermed også af folk, hvis moralske sans for det fremmedartedes værdifuldhed af den ene eller anden grund kan være svækket. Universaliseringstesten er helt igennem formel, og siger i sig selv intet om, hvordan forskellige goder og interesser skal vægtes.

Det er grunden til, at jeg foreslår en forskydning af interessen fra universaliserings-testen til den moralske dømmekraft. Når vi omgås andre mennesker (og andre levende væsner og døde ting med) foretager vi en differentieret vurdering af, hvad eller hvem vi har med at gøre. Der er mange forskellige karakteristika, der i en given situation kan indgå i en sådan vurdering. Der kan være tale om mere generelle karakteristika som erhvervsstatus, alder og køn eller mere specifikke om personens karakter, reaktionsmønstre etc. Når vi i forbindelse med en given situation skal afgøre, hvordan vi bør omgås med eller opføre os overfor personen, trækker vi - afhængig af situationen - disse karakteristika ind i vor vurdering. Og hvis vi på foranledning skal forsvare, hvad vi i en given situation har gjort, så er det bl.a. sådanne karakteristika, vi anfører i vore begrundelser.

Det siger sig selv, at der ikke vil kunne opstilles nogen generelle regler for hvilke forhold, det vil være relevant at trække frem. Relevansen er helt afhængig af situationen. Den moralske dømmekraft består netop i evnen til at opfatte de relevante

træk ved situationen, herunder ved den eller de personer (eller væsner eller genstande), man har med at gøre. At holde opmærksomheden rettet mod netop de kendetegn, som er væsentlige. Mener man at have haft det, og har man i sine handlinger efterlevet dette, forventer man også uden videre almen accept. Jo mere man har haft med bestemte mennesker, bestemte dyr eller bestemte situationer at gøre, desto lettere vil man alt andet lige have ved at aflæse en situation og afdække dens væsentlige elementer.

Det vil derfor også typisk være til erfarne folk - folk der har skærpet dømmekraften gennem en række forskelligartede situationer - man går, når man ønsker andres vurdering af en situation, der er svær at tackle. Udefra kommende vil naturligvis som oftest kunne bidrage med et friskt blik på tingene. Vaner kan også forblænde. Selv det forbilledlige kan, når det efterleves ud over sine grænser, ligefrem blive destruktivt. Som når lægevidenskaben selvsikkert ekspanderer på områder, hvor en uvant taktfølelse er påkrævet. Men omvendt kan den eksterne kritikeres manglende erfaring ofte betyde et mindre skarpt øje for hårfine, men væsentlige forskelle. Situationer kan blive fejlbedømt, fordi omgangsformer og reaktionsmønstre er uvante: for i en given situation at yde en person retfærdighed, må man dels kunne opfange og forstå signaler, dels besidde en sans for, hvad det overhovedet i den givne situation vil sige at yde retfærdighed. Derfor vil - med Albrecht Wellmers ord³⁰³ - *“en konsensus blandt få dømmekraftige, der står den konkrete situation tilstrækkeligt nært, ofte være vigtigere for den moralske forsikring end en real indforståethed hos alle”*.

Habermas er i og for sig ikke blind for vigtigheden af de moralske fornemmelser. Som svar på et spørgsmål om hjertets domme og de moralske følelsers status, understreger han disses centrale betydning for konstitueringen af det moralske felt³⁰⁴. *“Vi opfatter overhovedet ikke bestemte handlingskonflikter som moralsk relevante, hvis vi ikke fornemmer, at en persons integritet bliver truet eller såret. Følelser danner basis for vor sansning af noget som noget moralsk ... dette sensorium er helt åbenlyst tæt*

³⁰³ Wellmer *op.cit.* s. 132f.

³⁰⁴ “The Howinson Lecture” s. 19, “Moral, samfund og etik” s. 244f.

sammenknyttet med sympati og medfølelse". Fornemmelsen for krænkelse af andre såvel som af sig selv er samtidig knyttet til følelsesmæssige fænomener som skam, skyld, sårethed, oprørthed, vrede osv. Uden fornemmelsen for krænkelse og uden indfølelse til at opfatte lidelse hos andre, ingen moral. Pointen er den samme som hos Kant: den æstetiske dømmekraft går forud for den genuine moral.

På den anden side pointerer Habermas også følelsens begrænsning: *"I sidste instans er det de moralske domme, som bygger bro over en kløft, som ikke længere lader sig udfylde følelsesmæssigt. Her må vi forlade os på moralske indsigter, når alt, der bærer menneskeligt ansigt, skal have krav på moralsk skånsel. At alle mennesker er brødre - og søstre - er en kontrafaktisk tanke, som er svær at tænke til bunds; endnu skrøbeligere viser den vidt spændte menneskeheds-horisont sig, når den skal blive udfyldt gennem spontane følelser (...) Følelser gør helt afgjort først moralske fænomener sanselige (...) Men til at bedømme de fænomener, som de åbner for, kan de ikke være sidste instans"*³⁰⁵. Argumentet er også her det samme som hos Kant: vore forpligtelser ophører ikke ved det nære og bekendte, ved det vi har knyttet direkte følelsesmæssige bånd til.

Det begreb om moralsk dømmekraft, jeg her har forsøgt at plædere for, er imidlertid ikke begrænset til omgangen med det, hvortil der er knyttet tætte følelsesmæssige bånd. Sådanne tætte bånd giver alene en basal erfaring, hvorpå bedømmelsen af det fjernere kan bygge. For så vidt er der ingen modstrid til Habermas.

Derimod finder jeg, at han her som andre steder foretager springet fra det tætte bånd til den vidt spændte menneskeheds-horisont eller til den mindste fællesnævner for hurtigt. De fleste interessante situationer og konflikter befinder sig jo midt imellem det helt tætte og det, der er så alment, at kun abstrakt formulerede menneske-rettigheder eller lignende melder sig som naturlig reference. Der er situationer, hvor vi må gribe til argumenter, hvor mennesker tæller som mennesker slet og ret, og hvor kun skånselen er relevant. Det er og bliver imidlertid marginalsituationer. I hverdagens konflikter må vi

³⁰⁵ "Moral, samfund og etik" s. 245.

derimod specificere og forskelliggøre, handle og behandle uensartet.

Habermas' diskursprincip er ganske vist anlagt på at finde løsninger på disse "mellemniveau-konflikter", hvor specificering og differentiering er centrale, og han har formuleret princippet på en måde, så respekten for mennesket slet og ret også her bliver et centralt element. Som direkte eller advokatorisk repræsenterede deltagere i den moralske diskurs har alle således ensartet ret til at blive ydet retfærdighed i de løsninger, som diskursen munder ud i.

Som vi har set ovenfor, lider diskurs-princippet imidlertid af en række skavanker, hvoraf her kun skal nævnes problemerne med overhovedet at etablere og gennemføre de tilstrækkeligt ideale samtaler på rette tid og sted, og med de advokatorisk repræsenterede deltagere, hvis kreds ikke behøver være begrænset til de samtale-duelige. Selvom vi anerkender samtalens vigtighed som element i raffineringen af sansen for det væsentlige, så kan den dog aldrig erstatte denne sans. Dels må samtalen selv trække på deltagernes dømmekraft, dels er samtalen ofte hverken mulig eller principielt nødvendig.

Forskydningen fra normerne til grundene og fra universaliserings-testen til dømmekraften peger for mig at se også tydeligere på nødvendigheden af en opblødning af den distinktion, Habermas har opstillet mellem moral og etik, mellem det retfærdige og det gode. Som nævnt er hans pointe med distinktionen at holde spørgsmål om valg af livsform og præferencer ude fra spørgsmål om rimelige reguleringer livsformerne imellem. En bestemt handlemåde kan således på en og samme tid opfattes som god - i overensstemmelse med bestemte livsforms-afhængige mål, værdier og præferencer - og dog som uretfærdig - fordi den ikke tager et rimeligt hensyn til andre livsformers legitime rettigheder. Kun blandt de, der deler livsform med aktøren, vil handlemåden alt andet lige anses for alment acceptabel. De, der ikke deler værdier og præferencer med aktøren, og som berøres af handlingen, vil derimod ikke opfatte den som rimelig.

I den "livsform-interne" etiske diskussion kan temaerne være: er det godt for netop dig? fører det dig i retning af, hvad du gerne vil være? fremmer det vore fælles goder? osv. I den "livsform-eksterne" moralske diskussion drejer temaerne sig derimod

om: er handlingen rimelig i lyset af dens følger for andre? træder du andre for nær, krænker du andre gennem din handling? er det rimeligt på denne måde at opnå goder, eller hindrer du dermed andre i at få opfyldt deres behov? er der tale om en retfærdig fordeling af goder?

Således formuleret kan betoningen af forskellen synes berettiget. Problemet med at holde de to elementer adskilt opstår imidlertid så snart spørgsmålene skal besvares. Man kan således spørge, om en handlemåde, der til stadighed krænker andre, vil være særlig ønskværdig. Man må i det mindste spørge sig, om den krænkelse, andre føler, er rimelig. Og om det gode, som har oplevelsen af at krænke andre som omkostning, virkelig kan opveje ubehaget ved krænkelsen. Om selv-kærligheden - for at bruge Aristoteles' sprogbrug - lider skår gennem krænkelsen. Det er klart, at hvis man opfatter andres krænkelser som bornert eller fejlplaceret, fordi de goder, der berøres, ikke kan bære så stor ståhej, så vil sagen stille sig anderledes, end hvis man fornemmer at berøre nogle meget betydningsfulde eller sensitive områder. Og omvendt vil oplevelsen af krænkelser også i høj grad afhænge af opfattelsen af baggrunden for den bestemte handlemåde.

For begge parter vil meget således afhænge af den gensidige forståelse - og selvforståelse. Selvom man ikke deler en andens selv- og verdensopfattelse, kan man godt opfatte tyngden og kvaliteten i de grunde, som kan anføres for handlemåden eller for oplevelsen af at blive krænket. Er der tale om ufølsom selvished og bornert mopsethed? Eller står der noget afgørende på spil, som man med en anden baggrund med rette ville sætte lige så højt? I det sidste tilfælde vil den, der søger forståelse, ikke kunne undgå at lade sig påvirke i sin vurdering af handlemådens betydning. Med Aristoteles i ryggen er der god grund til at advare mod fejlplacerede abstraktioner, som når man beskriver et gode uafhængigt af de følger, opnåelsen af godet fører med sig.

På samme måde fordrer en vægtning af goder og behovstilfredstillelser uundgåeligt en livsform-overskridende vurdering af behovstilfredstillelsernes kvalitet. Ikke overskridende i den forstand, at man sætter sig hinsides enhver livsform, men derimod på den måde at man udvider blikket indefra, med baggrund i egne

livserfaringer. Også her fordres en udstrakt evne til forståelse på tværs af indgroede værdier og præferencer. Habermas har afgjort ret i, at en sådan forståelse bedst kommer i stand gennem dialoger baseret på gensidig respekt. Og i at de, der har baseret deres liv på bestemte mål og prioriteringer, i reglen også vil være dem, der bedst vil kunne fremføre disse mål og gøre dem forståelige for andre.

Hvad han derimod er tilbøjelig til at nedtone, er det forhold, at der fordres en livsforms-, værdi- og præference-overskridende dømmekraft i tilknytning til den gensidige forståelse, hvis det skal komme til rimelige afgørelser, hvor livsformer kommer i konflikt. Samt at denne dømmekraft i reglen må fungere uden gennemgribende dialoger - p.gr.a. tidnød, praktiske vanskeligheder, sprogproblemer osv. Man må have fornemmelse for goders værdifuldhed - også de man ikke selv i sit eget liv har vægtet højt - for at kunne handle moralsk. En sådan udstrakt evne til forståelse eller fornemmelse for kvaliteter i andres levemåde, kan tilmed dårligt undgå at påvirke ens egne præferencer. Det er jo derfor mødet med andre kulturer, traditioner eller baggrunde kan sætte så afgørende spor i en personlighed.