

# Betraktninger omkring Hegel, Habermas og diskursteori

*Et forsvar av en hegeliansk kritikk av den  
deontologiske proseduralisme i Habermas’  
diskursteoretiske tilnærming til moralitet*



**Thomas Leming Grønset**  
Masteroppgave i filosofi

Veiledet av  
professor Arne Johan Vetlesen

**UNIVERSITETET I OSLO**  
Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk  
Vår 2018

**Thomas Leming Grønset**

# **Betraktninger omkring Hegel, Habermas og diskursteori**

**Et forsvar av en hegeliansk kritikk av den  
deontologiske proseduralisme i Habermas'  
diskursteoretiske tilnærming til moralitet**

© Thomas Leming Grønset 2018

Betraktninger omkring Hegel, Habermas og diskursteori: Et forsvar av en hegeliansk kritikk av den deontologiske proseduralisme i Habermas' diskursteoretiske tilnærming til moralitet

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

## Sammendrag

I det følgende intenderer jeg å vise hvordan Hegels kritikk av det moralske standpunktet kan betraktes som en fruktbar innfallsvinkel for å påpeke de teoretiske tilkortkommenheter som gjennomsyrer den deontologiske proseduralismen. Det moralske standpunkt er i denne sammenheng ment å betegne en formal pretensjonen om å innta et perspektiv der moralske normer og rettslige prinsipper kan bedømmes og berettiges gjennom en upartisk prosedyre. Med utgangspunkt i Jürgen Habermas' diskursteoretiske tilnærming til moralitet vil jeg bemerke hvordan denne den deontologiske proseduralismen later til å underminere det faktum at realiseringen av den moralske aktørens selvbestemmelse forutsetter at aktøren alltid allerede har kunnet artikulere sin motivasjonelle og deliberative kapasitet innenfor rammene av en konkret livshistorisk kontekst.

Fra det hegelianske perspektivet gjør Habermas et mistak i den forstand han forventer at den språklige kapasiteten og den atferdsmessige kompetansen forvandlet om til rasjonaliserte livsformer, skal kunne utgjøre en tilstrekkelig basis for å gjøre den moralske aktøren i stand til å ville delta i en diskursiv kontekst for dermed skape den hensiktsmessige motivasjon til å ville handle moralsk. En slik forventning om at den idealiserte fullbyrdelsen av den moralske refleksjonen skal kunne kulminere i et regulativt prinsipp som både vil og må overskride grensene til det kontingente sosialhistoriske fellesskapet later til å bære i seg en uforløst spenning som i siste instans vil stå i fare for å gjøre hele den formale prosedyren fruktløs.

Det tiltakende paradoksale, vil Hegel hevde med klar brodd rettet mot den deontologiske proseduralismen, er at i ens iver etter å ville innta et ståsted for å utføre en kontekstoverskridende refleksjon for dermed kunne etterprøve moralske normer med henblikk på deres rasjonelle grunnlag, så later en imidlertid til å overse det faktum at en samtidig baserer betingelsene for en slik refleksjons-idealistisk ansats på det samme grunnlaget en er ment å skulle kritisk etterprøve. Med andre ord, med Hegel vil jeg demonstrere at den diskursteoretiske tilnærming til moralitet ikke vil kunne konstruere sitt formale standpunkt uten å anta at visse kontingente historiske og samfunnsmessige forhold allerede ligger til rette, hvorpå dette uunngåelig vil involverer at diskursteorien antar bestemte moralske normer som allerede gyldige som en forutsetning for sin egen operasjonalisering.

## **English summary**

In the following, I intend to demonstrate how Hegel's critique of the moral standpoint can be regarded as a quite fruitful approach towards uncovering the theoretical discrepancies that permeate the perspective of a deontological proceduralistic approach towards morality. The moral standpoint is in this context meant to designate a formal pretension towards entering a perspective where in which moral norms and legal principles can be assessed and justified through an impartial procedure. By making Jürgen Habermas' discourse theory of morality my point of reference I will observe and demonstrate how this deontological proceduralism tends to undermine the fact that the realization of the self-determination of the moral agent presupposes that the agent in question always already has been able to articulate her motivational and deliberative capacities within the limits of a concrete life-historical context.

From the Hegelian perspective, I will explain how Habermas makes a mistake when he concludes that the linguistic capacity and the behavioural competence transformed into rationalized forms of life can be regarded as a sufficient basis for the moral agent to partake in a discursive context and therefore inhabits the means to generate the appropriately motivation for acting morally. The expectation that the idealized accomplishment of moral reflection shall culminate in a regulative principle that both will and must transcend the limits of a contingent social-historical community seems to carry within itself the elements of an unresolved tension, which ultimately would stand in the danger of rendering the formal procedure as fruitless.

The increasingly paradoxical, Hegel would claim in regards to the deontological proceduralism, is recognizable in its attempt to construct a standpoint for performing a context-transcending reflection in regards to the rational structure of moral norms: In order to operationalize the moral standpoint one seems to disregard the fact that one inevitably has to ground the conditions of the idealistic reflection on the same rational structure one is meant to be critically investigating. With Hegel, I aspire to demonstrate how a discourse-theoretical approach to morality will not be able to construct a formal standpoint without presuming that certain contingent historical and social circumstances already are established, whereupon this inevitably involves assuming the validity of certain moral norms as a condition of its own intelligibility.

## **Forord**

Det sies at takknemlighetsgjeld er den eneste gjeld som kan gjør deg rikere. Således står jeg i den største gjeld overfor min veileder, professor Arne Johan Vetlesen. Dette arbeidet hadde aldri kunnet realiseres uten givende samtaler og forelesninger, samt den beundringsverdige tålmodighet du har vist overfor mine refleksjoner.

Betydelige deler av denne masteroppgaven ble også utarbeidet under et lengere studieopphold ved Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, hvorpå dette gav en ypperlig anledning til å diskutere den diskursteoretiske tilnærming med noen av dens fremste og ledende entusiaster. I så måte rettes også en takk til Erasmus exchange programs for stipend til oppholdet i Frankfurt am Main.

Og ikke minst vil jeg takke min familie og mine aller nærmeste for en oppmuntring og støtte som for meg har vært helt uvurderlig i utførelsen av dette arbeidet. Jeg er umåtelig takknemlig for deres tilgjengelighet, humør og overbærenhet.

Thomas Leming Grønset

4. juni 2018

Oslo

# Innholdsfortegnelse

Sammendrag .....	IV
English summary .....	V
Forord .....	VI
Innholdsfortegnelse .....	VII

<b>En overordnet innfallsvinkel til problemstillingen .....</b>	<b>1</b>
En første innledende øvelse: Habermas og den deontologiske proseduralismen .....	1
En andre innledende øvelse: Hegel og det moralsk standpunktets begrensninger .....	3

<b>1 Om en diskursteoretisk tilnærming til moralitet .....</b>	<b>9</b>
1,0 Innledende betraktninger omkring diskursteoriens kantianske særtrekk....	9
1,1 Bemerkninger omkring de idealiserte forutsetninger for kommunikativ samhandling .....	11
1,2 Et dialogisk universaliseringsprinsipp for moralsk deliberasjon .....	14
1,3 En formal prosedyre for en diskursiv og intersubjektiv konstruksjon av normativ gyldighet .....	18

<b>2 En aktualisering av Hegels kritikk av Kants konstruksjon av det moralske standpunkt .....</b>	<b>23</b>
2,0 Grunntrekk ved Hegels kritikk av en teoretisk formalisering .....	23
2,1 Realiseringen av selvbestemmelse under modernitetens vilkår .....	26
2,2 Hegels kritikk av tom formalisme og abstrakt universalisme iboende det moralske standpunkt .....	31
2,3 <i>Sittlichkeit</i> : En alternativ teoretisk forankring av normativ gyldighet .....	46

<b>3 Habermas, Hegel og diskursteoriens begrensninger.....</b>	<b>57</b>
3,0 Innledende betraktninger omkring anerkjennelse og kommunikativ samhandling .....	57
3,1 Refleksjoner omkring rettslige relasjoner, livsverden og <i>Sittlichkeit</i> .....	60

3,2 Mot Habermas' appropriasjon av begrepet om <i>Sittlichkeit</i> (I): Mellom rettsliggjøring og idealisering .....	66
3,3 Mot Habermas' appropriasjon av begrepet om <i>Sittlichkeit</i> (II): En manglende situering og kontekstualisering av den moralske aktøren .....	70
<b>4 Hegels forankring av normativ gyldighet i et etisk fellesskap .....</b>	<b>76</b>
4,0 Implikasjonene av og utfordringene ved en historisk-kulturell situering	76
4,1 Fra Hegel til Habermas og tilbake igjen: Forestillinger og den absolutte totalitet .....	79
4,2 Honneths kritikk av Hegel: Hvordan en omfattende grad av sosial strukturering vil undergrave individets viljesdannelse .....	84
4,3 Hegels forankring og historisk-kulturelle situering av normativ gyldighet i et omfattende etisk fellesskap .....	89
4,4 Avsluttende bemerkninger .....	97
<b>Litteratur .....</b>	<b>101</b>



## En overordnet innfallsvinkel til problemstillingen

### Innledende betraktninger omkring Habermas, Hegel og det moralske standpunktet

#### En første innledende øvelse: Habermas og den deontologiske proseduralismen

§1 Helt sentralt for Jürgen Habermas' diskursteoretiske tilnærmingen til moralitet er en distinksjon mellom *det moralsk rette* og *det etiske gode*<sup>1</sup>. I *Moral Consciousness and Communicative Action* (1990a), og senere i *Justification and Application* (1993), utreder Habermas det teoretiske grunnlaget for et proseduralt kriterium for å utføre nettopp dette inngrep mellom moralske normer, forstått som ubetingede og allmenngyldige preskripsjoner, og det han betrakter som etiske eller kliniske spørsmål omkring den enkeltes oppfatning av en anstendig eller harmonisk livsførsel (Habermas, 1993:4). Gjennom å konstruere et dialogisk universaliseringsprinsipp for moralsk deliberasjon kan Habermas presentere følgende betingelse (U) enhver moralsk norm må kunne innfri i den grad normen skal kunne betraktes gyldig:

(U) A [moral norm] is valid just in case the foreseeable consequences and side-effects of its general observance for the interests [and value-orientations] of *each individual* could be *jointly*, accepted by *all* concerned without coercion [i.e., in a sufficiently reasonable discourse] (Habermas, 1998:42; 1990a:65, 197)

Imidlertid uttrykker dette formale prinsippet for å avdekke mulighetsbetingelsene for normativ gyldighet, også en avgjørende eksklusivitet, hvorpå "...particular values are ultimately discarded as being not susceptible to consensus" i en diskursiv kontekst (Habermas, 1990a:103). Mer presist, når den moralske aktør tar steget inn i en slik intersubjektiv og reflektiv prosess – *qua* deltaker i en diskursiv kontekst orientert henimot å oppnå en enighet og forståelse (jmf. Ibid.: 58, 88, 109), så fordrer en slik deltakelse at den moralske aktøren umiddelbart evner å løsrive seg selv fra "...all of the unquestioned truths of an established ethical life" (Habermas, 1993:12). I rent kantiansk ordelag kan vi tillate oss å beskrive denne transformasjonen fra det punkt

---

<sup>1</sup> Etersom betegnelsen *etikk* har en helt spesiell betydning for Habermas, så vel som for Hegel, så finner jeg det mest ryddig og fordelaktig å referere til Habermas' moralfilosofiske betraktninger som en '*diskursteoretisk tilnærming til moralitet*'. Jeg vil dermed ikke benytte meg av det populære tilnavnet '*diskursetikk*', ettersom denne betegnelsen i vår sammenheng raskt kan føre til misforståelser.

der den moralske aktøren abstraheres vekk fra den livshistoriske kontekst som betinger hennes fortolkningsramme, og over til en ideal modell for deliberasjon der omstridte moralske normer søkes å gis en teoretisk berettigelse, som aktørens inntreden i *det moralske standpunkt*. Individets eller aktørens inntreden i det moralske standpunkt vil i det følgende forstås som å uttrykke en formal pretensjon om å innta et perspektiv der moralske normer og rettslige prinsipper kan bedømmes gjennom upartisk prosedyre. I så måte forholdes etiske overbevisninger og moralske normer avskilt i den grad de evner å diskursivt innfri dette kravet om allmenn tilslutning gjennom argumentativ stillingtagen.

Selv om en slik diskursiv tilnærming henimot en performativ utprøving av moralske normer som allmenngyldige og ubetingede preskripsjoner bærer flere kantianske affiniteter, så bør en samtidig være oppmerksom på at diskursteorien også markere en viss avstandtagen. Nærmere bestemt, hos Kant ble som kjent kravet om allmenngyldighet oppfylt i den grad enhver aktør gjennom monologisk selvrefleksjon skal kunne *ville* normen som en allmenn lov. Derimot, i diskursteorien er det avgjørende punkt for å berettigje en moralsk norm som kategorisk bindende og ubetinget – for at den skal kunne tilskrives *normativ gyldighet (Sollgeltung)* – hvorvidt en norm kan anses som en kandidat til å aksepteres av alle berørte parter gjennom "...a shared understanding about the generalizability of interests as the *result* of an intersubjectively mounted *public discourse* (Habermas, 1990a:203). En moralsk norm må simpelthen konstrueres med den hensikt å oppnå en rasjonelt motivert konsensus, slik at den aktuelle normen ikke er å anse som noe en fornuftig og rasjonell aktør vil kunne avvise (jmf. Forst, 2012:66f.; Scanlon, 1982:126). I så måte vil en diskursteoretisk tilnærming til moralitet rekonseptualisere Kants moralske universalisme som en ideell intersubjektiv enighet mellom gjensidige rasjonelle aktører i et diskursivt fellesskap.

**§2.** Denne programmatisk vendingen henimot språkfilosofisk pragmatisme og andre *postmetafysiske* betraktninger har imidlertid medført en teoretisk formalisering der moralske normer konstrueres i henhold til de *idealisererte forutsetninger for kommunikativ samhandling* (jmf. Habermas, 1992:33f.). Dette er en formalisering som langt på vei reduserer spørsmålet omkring normativ gyldighet ned til et rent epistemisk problem, kun håndgripelig gjennom angivelig universelle, subjektløse, og rasjonelle prosedyrer som informerer "...the discursive structure of public

communications” (Habermas, 1996:186). Som innledende betraktninger holder det for oss her å bemerke at Habermas, i forlengelse av Kants moralfilosofiske prosjekt, søker å gi en rasjonell rekonstruksjon av de normative forutsetninger og den sosiale kompetansen som betinger enhver moralsk aktør som engasjeres i hverdagslivets sedvanligheter og kommunikative livsformer. En diskursteoretisk tilnærming til moralitet lar således disse rekonstruerte og idealiserte forutsetninger for kommunikativ samhandling fungere som regulative koordinater for en moralsk deliberasjon. Mer presist, Habermas hevder at enhver moralsk interaksjon foregriper en ideal inneforståthet med henblikk på de forhold som må ligge til rette for at de berørte parter skal kunne oppnå enighet i form av en rasjonell konsensus.

For Habermas har dermed moraliteten sin opprinnelse i en moralsk diskurs der enhver aktør betraktes som en likeverdig deltaker i en dialogisk og argumentativ begrunnelsesprosess, hvorpå en moralsk norm er berettiget, og dermed gyldig, bare hvis alle gjensidig berørte parter kan akseptere og anerkjenne denne moralske normen innenfor en slik diskursiv kontekst (Habermas, 1990a:66; 1993:60; Forst, 2012:87). Dette er en teoretisk orientering som best kan betegnes som en *deontologisk proseduralisme*. Den er *deontologisk* i den forstand at den i all hovedsak er opptatt av å besvare spørsmålet om *hvordan* en skal kunne gå frem for å *berettige* normativ gyldighet. Den er *prosedural* i den forstand den på bakgrunn av en formal-pragmatisk rekonstruksjon av de idealiserte forutsetninger for kommunikativ samhandling utleder et dialogisk *universaliseringsprinsippet (U)*, hvorpå dette videre forankrer en *formal prosedyre* for en diskursiv og intersubjektiv konstruksjon av normativ gyldighet.

### **En andre innledende øvelse: Hegel og det moralske standpunktets begrensninger**

§3 Ved å fastholde at inntreden i det moralske standpunkt forutsetter at den moralske aktøren distanserer seg fra en konkret livshistorisk kontekst, så plederer Habermas samtidig at aktørens motivasjonelle og deliberative kapasitet er noe som kan betraktes og forklares tilstrekkelig ut fra et rent diskursivt foretakende (Habermas, 1993:12-13). Denne formale forestillingen omkring moralitetens mulighetsbetingelser er imidlertid også det som medfører at Habermas’ diskursteori blir sårbar for Hegels kritikk av det moralske standpunktet. Selv om Hegel deler med Habermas den grunnoppfatning at moralitet uløselig er forbundet til den menneskelige livsførsel og må dermed betraktes som et produkt av sosiale interaksjon og samhandling mellom gjensidige avhengige individer, så utleder han imidlertid en helt annen innsikt fra denne grunnoppfatning.

Nærmere bestemt, for Hegel impliserer en slik forestilling omkring moralitetens vesen at det moralske subjektet bare vil kunne utfolde sitt aktørskap innenfor en sosialhistorisk kontekst der det handlende subjektet gis de kommunikative strukturer og intersubjektive relasjoner nødvendig for å oppnå anerkjennelse hos den andre. Med andre ord, for at den moralske subjektet skal kunne oppnå og utfolde sitt aktørskap, så fordrer dette at vedkommende alltid allerede har foretatt en sosial orientering innenfor livshistorisk kontekst. Det er i siste instans denne sosiale struktureringen som er ment å gjøre den moralske aktøren både i stand til å skape en hensiktsmessig motivasjon for moralsk handling, og derved kapabel til å utøve ens deliberative kapasitet.

For Hegel er den moralske refleksjonen på ingen måte ment å fremstå som et rent ahistorisk eller formalt foretakende, men heller som noe *konkretisert*, i betydningen mediert eller formidlet, gjennom en historisk-kulturelt betinget prosess, der en gitt mengde kulturelle mentaliteter, etiske oppfatninger og overleverte tradisjoner er å anse som nødvendige forutsetninger for den moralske refleksjonens fullbyrdelse i det dennesidige. I Hegels ordelag kan vi således hevde at den moralske aktørens motivasjonelle og deliberative kapasitet må situeres i et konkret *etisk* fellesskap – *Sittlichkeit*, hvorpå ethvert formale eller ideale foretakende kan spore sin historisk-reelle opprinnelse. Det formale, forteller Hegel i sitt moral- og rettsfilosofiske hovedverk *Elements of the Philosophy of Right* (heretter *PR*), må anses å eksistere som en del av en større helhet, ”... as a branch of a whole, or as a climbing plant attached to a tree which has firm roots in and for itself” (Hegel, *PR*:§141A). Med andre ord, det omfattende *etiske* fellesskapet er i så måte ment å konkretisere en historisk-kulturelle *etos* i form av et fortolkningsrammeverk som er ment betingende for den moralske aktørens refleksjon og viljesdannelse. Med en klar brodd til en deontologisk prosedural teoriansats bemerker Hegel at uten denne sosialhistoriske orientering, så vil den moralske aktøren simpelthen forbli fanget i abstraksjon ved å la seg begrense av en antakelse om at rent formale språkpragmatiske elementer – inklusive verbalspråklig utveksling av gyldighetskrav – kan analyseres og betraktes som et fullt ut tilstrekkelig fenomen for å forankre normativitet. Prisen for at de regulative koordinatene i det diskursteoretiske rammeverket forblir upartiske og kan gjøres gjeldende på samme vis for alle moralske subjekter, er at de løsrives fra en livshistoriske og situasjonsbestemt kontekst og dermed forblir *abstrakte*, det vil si uformidlede i hegeliansk forstand.

§4 Som et motsvar til denne anklagen om en manglende historisk sensitivitet kan Habermas hevde at han kun har forsøkt å gi en rasjonell rekonstruksjon av den ideale inneforståthet som sosialiserte subjekter foregriper som en følge av å inngi seg i kommunikativ og intersubjektiv praksis, som et minste felles multiplum. Enhver sosial interaksjon av språklig karakter, hevder Habermas, huser en kontrafaktisk inneforståthet som den moralske aktøren kan henvende seg til, som en retningsgivende og stabiliserende faktor; som et botemiddel mot en ellers tiltakende fragmentering og differensiering av den konkrete livsverden under modernitetens forutsetninger – en mangfoldig og flerkulturell samfunnstilstand ment å falle inn under det John Rawls har betegnet som ”a fact of reasonable pluralism” (Rawls, 1993:24). I det umiddelbare tilfellet sosialiserte subjekter søker henimot å privilegere en allmenngyldig og ubetinget standard for å utlede handlingsregulerende normer under modernitetens vilkår, så vil det eneste alternativet tilgjengelig for dem være en standard forankret i en diskursiv produsert enighet (Habermas, 2003:274f.). Det vil si, vi taler her først og fremst om en formal og standardisert prosedyre utledet fra et hypotetisk standpunkt, hvis inntreden og anvendelse fordrer at den moralske aktøren løsrive seg fra og dermed overskride ens kontekstbetingede selvforståelse, personlige tilhørighet og livshistoriske preferanser, for dermed å kunne behandle den foreliggende moralske problemstillingen på en måte som kan forsikre likeverdighet og allmenngyldighet gjennom upartiskhet.

Selv om Habermas aksepterer at det ikke finnes noe holdbart ståsted utenfor den språklige interaksjon og samhandling, så søker han fortsatt å rekonstruere et formalt standpunkt som er ment å overskride det moralske subjektets livshistoriske og situasjonsbestemte kontekst. Imidlertid later det til at Habermas, med et slikt motsvar, overser Hegels mer dyptgripende poeng omkring den moralske refleksjonens sosialhistoriske forutsetninger. Det umiddelbart problematiske med en rasjonell rekonstruksjon av den idealiserte inneforståthet, er at dette fordrer at den moralske aktøren allerede har kunnet foreta en orientering innenfor kommunikative strukturer og intersubjektive relasjoner. Mer presist, for at den moralske aktøren i det hele tatt skal kunne engasjeres i en diskursiv kontekst for å avgjøre hvilke handlingsdirigerende moralske normer som fortjener vår tilslutning, så forutsetter dette at aktøren alltid allerede har etablert relasjoner til relasjoner til de sosialhistoriske og tradisjonsbetingende institusjoner og praksiser som ligger til grunn for at aktøren har kunnet oppnå gjensidig anerkjennelse og respekt for sitt aktørskap.

Dette vil imidlertid implisere at det diskursteoretiske foretakende i siste instans hviler på at bestemte (etiske) relasjoner og dermed en gitt mengde normative forutsetninger er realisert og dermed antatt for å gjøre den diskursteoretiske prosedyren operativ og tilgjengelig. Det tiltakende paradoksale, vil Hegel bemerke, er at en gitt verdioppfatning tilsvarende det etiske meningsinnholdet iboende en moralsk norm er blitt antatt og vedtatt forut for de moralske aktører som berøres av denne normen har blitt gitt en mulighet til deltakelse i den diskursive prosedyren for å avgjøre hvorvidt denne normen fortjener deres tilslutning. Med klar brodd rettet mot den deontologiske rekonstruksjon av det moralske standpunktet, så påpeker Hegel polemisk at et formale universaliseringsprinsipp for moralsk deliberasjon "...would be all very well if we already had determinate principles concerning how to act" (Hegel, *PR*:§135A). Det dreier seg her i all hovedsak om hvordan den moralske aktørens må anse sine motivasjonelle og deliberative kapasiteter som uløselig bundet til og farget av en livshistorisk kontekst og et omfattende sosialt fellesskap bestående av allerede etablerte etiske forordninger og fortolkningsmønstre. Med henblikk på det moralske standpunktet bemerker Hegel simpelthen vanskeligheten ved å begripe hvordan dette formale ståstedet skal kunne bli tilgjengelig uten å anta de normative forutsetninger som i sin tur er ment å utlede sin gyldighet og berettigelse fra dette formale ståstedet.

§5 I det følgende intenderer jeg å utdype hvordan Hegels kritikk av en deontologiske proseduralisme, opprinnelig rettet mot Kants rekonstruksjon av det moralske standpunkt, også er en anvendbar innfallsvinkel for å kritisere Habermas' diskursteoretiske tilnærming til moralitet. Ettersom Hegels begrep om et omfattende *etisk fellesskap – Sittlichkeit* – er å anse som den dialektiske forløsning som følger som et positivt resultat av hans innvendinger mot det moralske standpunkt vil det også være betimelig å gi rom til dette teoretiske konseptet i den videre utdypelse. Nærmere bestemt, ved å bemerke hvordan *Sittlichkeit* kan anses som en alternativ teoretisk innfallsvinkel for å avgjøre hvilke moralske normer som kan hevdes å fortjene intersubjektiv anerkjennelse, og dermed berettiges som normativt gyldige, vil jeg med Hegel kunne bedre forsvare hvordan sosialhistoriske strukturer og relasjoner må anses som bærere av et allerede etablert og dermed virksomt etisk meningsinnhold, som på ulikt vis er ment å virke mentalitetsskapende, samfunnsdannende og institusjonsbyggende for den moralske aktøren. Dette meningsinnholdet er virksomt ikke bare fordi de nedfelles i moralske normer og rettslige prinsipper som er ment å

fungere handlingsregulerende for sosial interaksjon. Dette meningsinnholdet er også virksomt fordi det også nedfelles i de kulturelle mentaliteter, etiske oppfatninger og traderte overbevisninger; alle elementer som betinger det historisk-kulturelle fortolkningsrammeverket som den moralske aktøren orienterer seg innenfor. For Hegel omhandler dette i siste instans hvordan den moralske aktøren på uopphevelig vis er henvist til en livshistorisk kontekst og et omfattende sosialt fellesskap som begge utgjør erfaringsmessige domener aktøren (*pace* Habermas) uunngåelig bringer med seg i den moralske deliberasjonsakten for å utlede normativ gyldighet.

Dette vil være den av avsluttende tese i **(4,0)** Forut for denne vil jeg i **(1,0)** gi en konsistent redegjørelse for de teoretiske implikasjoner som følger av Habermas' diskursteori. Denne eksegesen vil i all hovedsak bemerke hvordan Habermas rekonstruerer Kants moralske standpunkt, samt bevarer flere kantianske affiniteter, innenfor et kommunikativt rammeverk. I den påfølgende delen **(2,0)** vil jeg aktualisere Hegels kritikk av Kants forståelse av det moralske standpunkt, slik han fremsetter den i *PR*. Her utkrystalliserer Hegel sin bekymring vedrørende hvordan en abstrakt formalisme og en fraværende historisk sensitivitet simpelthen løper den risiko å skape en uoverstigelig avstand til den sosiale virkelighet, hvorpå den moralske deliberasjon antas å realiseres i et tilnærmet filosofisk-idealiseret vakuum. I **(3,0)** vil jeg la dette hegelianske korrektivet gå i dialog med Habermas' perspektiv, og videre diskutere hvorvidt hans diskursteoretiske tilnærming inneholder det nødvendige teoretiske vokabularet for å forsvare seg mot Hegels anklager. Habermas har blant annet fremholdt både hvordan hans konsept om 'rasjonaliserte komplementære livsformer' og en tiltakende ekstensjon av et velfungerende rettssystem skal kunne kompensere for den avstand som er blitt skapt mellom den moralsk aktøren og hennes personlige motiver og etiske oppfatninger. For Habermas er et velfungerende rettssystem næret og betinget av "...the "democratic *Sittlichkeit*" of enfranchised citizens and liberal political culture that meets it halfway" (Habermas, 1996:461).

Imidlertid vil jeg forsøke å vise hvordan en slik habermasiansk appropriasjon av begrepet om *Sittlichkeit* vil være svært problematisk – for ikke å si misvisende – betraktet fra et hegeliansk perspektiv. På den ene siden later det til å være noe tilsynelatende sirkulært over Habermas henvisning til et omfattende *etisk* fellesskap: Hvis rettslige institusjoner eller komplementære livsformer er ment å kompensere for en defekt referanse til et sosialt fellesskaps historisk-kulturelle *etos*, så vil dette

imidlertid utelukke at også slike rettslige institusjoner og komplementære livsformer i sin tur kan forankres ved å referere til det samme omfattende fellesskaps *etos*. På den andre siden, for å unngå dette problemet, så forutsetter Habermas' løsning at han i siste instans opprettholder avstanden mellom den moralske aktøren og hennes subjektive disposisjoner og orienteringer utledet fra en konkrete livshistoriske kontekst. Fra et hegeliansk perspektiv vil opprettholdelsen av et slikt skille mellom det Habermas ellers omtaler som det etisk-eksistensielle og det moralsk-praktiske umuliggjøre en genuin moralsk deliberasjon.

Oppsummerende for **(4,0)** vil i så måte være å følge Hegels anmodning om å stenge dette gapet mellom den moralske aktøren og hennes livshistoriske kontekst ved å situere aktøren i et mer omfattende etisk fellesskap. Etersom denne anmodning i all hovedsak er orientert henimot å la den moralske aktøren konfronteres med det som enda er ufullendt og fremmed – i det som *bør være*, innenfor rammene av det fortrolige og traderte – de sosiale institusjoner og praksiser som allerede *er*, så følger det naturligvis en bekymring omkring Hegels teoriens ansats ikke utgjør annet enn en ren hengivenhet overfor det bestående; en hengivenhet som i verste fall vil kunne medføre en underkastelse av den individuelle viljesdannelse en statlig autoritet som i siste instans vil kunne undertrykke former for kommunikativ samhandling. Imidlertid vil jeg forsøke å vise hvordan disse mistanker rettet mot Hegels anmodning i siste instans beror på problematiske fortolkningsforhold. Nærmere bestemt vil jeg argumentere for at disse innvendinger mislykkes på bakgrunn av at de beror på en underdrivelse av behovet for å utrede tilstrekkelig hvordan de historisk-empiriske forhold betinger utviklingen av en genuin moralsk refleksjon. I siste instans er det underdrivelsen av en slik historisk sensitivitet som medfører at en misvisende mistanke rettes mot Hegels innsikter omkring forutsetningene for moralitetens praktiske realisering i et etisk fellesskap med andre personer.



# Om en diskursteoretisk tilnærming til moralitet

## Teoretiske forutsetninger og postulater vedrørende en diskursteoretisk forankring av det moralske standpunkt

### 1,0 Innledende betraktninger omkring diskursteoriens kantianske særtrekk

§6 Det fremste formålet for en kantiansk moralfilosofi er å berettige et grunnleggende prinsipp for moralsk deliberasjon som videre kan avdekke mulighetsbetingelsene for normativ gyldighet (*Sollgeltung*). For Kant forutsatte et slikt formål en teoretisk rekonstruksjon av en formal prosedyre for å anskueliggjøre kategorisk bindende normer. Kant fremholdt at ens moralske forpliktelse overfor slike kategoriske normer kun ville betraktes gyldig i den grad disse moralske normene kunne formmessig formuleres universaliserbare og dermed begripes som upartiske dekreter utstedt fra den praktiske fornuft. Kun ved å reflektivt begripe denne formale prosedyren, i form av det kategoriske imperativ, vil den autonome viljen kunne leve opp til sin egen rasjonalitet, overskride sine kontingente, empiriske disposisjoner, og dermed manifestere seg selv som både *selvbestemmende* og *selvlovgivende*.

Imidlertid vil en slik deontologisk abstraksjonen raskt medføre utfordringer, spesielt i møte med moderne pluralistiske samfunnsfellesskap. Etersom den teoretiske berettigelsen av normativ gyldighet, for Kant, i siste instans beror på den moralske aktørens isolerte begripelse av en konstitutiv fornuftssannhet gjennom monologisk selvrefleksjon, så er det svært vanskelig å vise hvordan vi ikke ender opp med å utføre annet enn en tom formalistisk øvelse. Begrenset til Kants bevissthets-filosofiske rammeverk, betinget av et målrasjonelt handlingssystem, blir vi alle forpliktet til å *ville* maksimer simpelthen i kraft av deres universelle form alene. Den tradisjonelle innvending mot denne iboende begrensningen kan i moderne ordelag formuleres til at vi her ikke vil være kapable til å ta tilstrekkelig i betraktning hvorledes den moralske aktørens deliberasjon også betinges av sosial interaksjon ved å situeres i en intersubjektivt delt livsverden, språklig reproduisert gjennom kommunikativ samhandling. Enhver teoretiker som under modernitetens betingelser søker å forklare hvordan normativ gyldighet skal kunne gis en teoretisk berettigelse må ta på alvor hvordan språklig og atferdsmessig kompetente subjekter konstitueres som individer gjennom sosial interaksjon, hvorpå den moralske aktørens deliberative kapasitet forankres gjennom kollektiv menings- og viljesdannelse.

§7 Blant flere signifikante bidrag representerer fremfor alt Jürgen Habermas' diskursteoretiske tilnærming til moralitet en av de mest sofistikerte forsøk på å aktualisere Kants moralfilosofiske innsikter. Habermas gjør dette ved å omformulere disse innenfor et kommunikativt rammeverk orientert henimot språkfilosofisk pragmatisme og andre *postmetafysiske* betraktninger. Det mest betydningsfulle kantianske særtrekket som videreføres i Habermas' diskursteori er Kants bestrebelse etter å operasjonalisere *det moralske standpunkt*. I likhet med Kant er det moralske standpunktet for Habermas ment å korrespondere med en formal pretensjon om å innta et perspektiv der moralske spørsmål kan bedømmes *upartisk*. En slik formal tilnærming til moralitet kan kjennetegnes ved at den ofte "...furnish a rule explaining how something is looked at from the moral point of view" (Habermas, 1990a:198). I så måte vil den fremste målsetning for Habermas, slik det også var for Kant, være å etablere og berettigge et grunnleggende universaliseringsprinsipp for moralsk deliberasjon som videre kan avdekke mulighetsbetingelsene for normativ gyldighet.

Habermas' rekonstruksjon av det moralske standpunkt impliserer at han også viderefører Kants universalistiske fortolkning av autonomi. Habermas utøver dette i form av å henspille på Kants tanke om reflektiv *selvbestemmelse* mediert gjennom den praktiske fornuft, hvorpå den moralske aktør er å anse som forpliktet kun overfor de moralske normer vedkommende selv på fornuftsbasert vis har valgt å anerkjenne, og dermed gitt sin tilslutning. Habermas modifiserer imidlertid denne fremstillingen av selvbestemmelse ved erstatte Kants monologiske tilnærming med en dialogisk og argumentativ begrunnelsesprosess, hvorpå moralske normer er berettiget, og dermed gyldig, bare hvis alle gjensidig berørte parter kan gi sin tilslutning gjennom argumentativ stillingtagen i et inkluderende diskursivt fellesskap.

For å unngå potensielle anklager om misvisende forenklinger eller vrangvillige fortolkninger av både det teoretiske innholdet og implikasjonene av Habermas' diskursteori så har jeg funnet det nødvendig å tildele første del av dette masteressayet til en systematisk, men kortfattet redegjørelse av de teoretiske forutsetninger og postulater vedrørende en diskursteoretisk tilnærming til moralitet. Denne redegjørelsen vil i all hovedsak bemerke hvordan Habermas rekonseptualiserer en kantiansk forståelse av begrepene om selvbestemmelse og upartiskhet, med den hensikt å rekonstruere det moralske standpunkt innenfor et kommunikativt rammeverk. Denne rasjonelle rekonstruksjonen kan i all hovedsak hevdes å forankres

i tre grunnleggende teoriansatser: **(1,1)** På bakgrunn av en formal-pragmatisk rekonstruksjon av de idealiserte forutsetninger for kommunikatív samhandling **(1,2)** utledes så en transcendental-pragmatisk begrunnelse av et dialogisk universaliseringsprinsipp for moralsk deliberasjon, **(1,3)** hvorpå dette videre forankrer en prosedyre for en diskursiv og intersubjektiv konstruksjon av normativ gyldighet. Denne tredelingen vil være styrende for denne delenes videre struktur. Tatt essayets overordnede problemstilling i betraktning er det selvsagt hvorledes Habermas' diskursteori bevarer flere kantianske affiniteter som er av høyest interesse.

### **1,1 Bemerkninger omkring de idealiserte forutsetninger for kommunikatív samhandling**

§8 For å kunne tilstrekkelig begripe hva en diskursiv tilnærming til moralitet innebærer er vi først nødt til å ta i betraktning noen postulater omkring språklig meningsutveksling innebefattet i Habermas teori om kommunikatív samhandling. Habermas' grunnleggende utgangspunkt er at enhver menneskelig talehandling har som sitt iboende mål (*telos*) å oppnå forståelse (*Verständigung*), for dermed å kunne komme frem til en enighet (*Einverständnis*) som kan oppfylle kravene til en rasjonelt motivert godkjennelse (*Zustimmung*) av talehandlingens meningsinnhold (Habermas, 1999:23). En slik fremforhandlet enighet vil videre kunne gi opphav til en felles og forpliktende situasjonsdefinisjon for dermed å enklere kunne koordinere de ulike språklig- og atferdsmessig kompetente aktørenes handlinger. I all enkelhet insisterer Habermas at iboende språkets struktur, i dets kapasitet til å produsere gjensidig enighet og forståelse gjennom sosial interaksjon, så foreligger et enda ubrukt potensial for å lokalisere en kommunikatív rasjonalitet.

I enhver talehandlingssituasjon, hevder Habermas, reiser både taler og tilhører implisitt et krav om en symmetrisk og herredømmefri kommunikasjon, det vil si, både taler og tilhører foregriper en ideal inneforståthet overfor hverandre og krever som en del av denne foregripelsen realiseringen av en livsform der betingelsene for en slik ideal relasjon mellom de kommunikative subjekter er innfridd. I overenstemmelse med Karl-Otto Apel fremholder Habermas at denne ideale inneforståthet kan rekonstrueres som idealiserte forutsetninger enhver språklig- og atferdsmessig kompetent aktør nødvendigvis alltid allerede (*immer schon*) har måttet akseptere som et primat for enhver språklig interaksjon – det være seg alt fra manipulasjon til annen strategisk og instrumentell samhandling (Habermas, 1999:22).

Denne konseptualiseringen av en ideal inneforståthet er ment å implisere at en ubegrenset kommunikative sfære (i betydningen ubegrenset av sosialt rom og historisk tid) simpelthen er en idealisering, hvorpå Habermas anvender begrepet 'ideal' i en bestemt kantiansk betydning for å bemerke et fenomen som har en regulativ funksjon, men som likevel er uoppnåelig fullendt i den sosiale virkeligheten. Med andre ord, selv om de idealiserte forutsetningene svært sjelden kan realiseres og heller aldri empirisk verifiseres, så er de likevel ment å ha en operativ effekt på den reelle diskursive kontekst. De idealiserte forutsetninger er ment å utøve en praktisk funksjon gjennom å fungere som kritiske referansepunkter og regulative koordinater for enhver kommunikativ interaksjon i den forstand enhver aktør må anta disse forutsetninger "as a matter of fact", til tross for det faktum at disse innehar et ideelt meningsinnhold aktørene kun kan realisere tilnærmet (Habermas, 1993:164).

Rammeverket for en slik herredømmefri kommunikasjonsmodus betegner Habermas med begrepet om *diskurs*. Nærmere bestemt, ved inntreden i en diskursiv kontekst vil enhver deltaker ta del i en ubegrenset kommunikativ sfære som videre tillater at all relevant informasjon og alle relevante perspektiver er tilgjengelig for gjensidig systematisk undersøkelse, deliberasjon og argumentativ stillingtagen<sup>2</sup>. For Habermas er det nettopp slik at "...we experience idealizations as those simultaneously unavoidable and trivial accomplishments that sustain communicative action and argumentation" (Habermas, 1993:55). Med andre ord, disse idealiserte forutsetninger for diskursiv praksis er ment å konstituere et felles grunnlag for en rasjonelt motivert konsensus, basert på gjensidig anerkjennelse og respekt mellom meningsmotstandere i deres felles søken etter aksepterbare gyldighetskrav, enten dette er med henblikk på assertoriske påstanders *sannhet* eller med henblikk på normative påstanders *riktighet*.

På bakgrunn av en formal-pragmatisk rekonstruksjon av de implikasjoner som følger av en verbalspråklig utvekslingen av kritiserbare gyldighetskrav, så formulerer Habermas et diskursprinsipp (D), som kan gjengis på følgende vis: "Only those norms can claim to be valid that meet (or could meet) with the approval of all affected in their capacity as participants in a practical discourse" (Habermas 1990a:66). De

---

<sup>2</sup> Mer presist innebærer de normative betingelser for ideell argumentativ praksis blant annet (a) et åpent offentlig ordskifte, hvorpå ingen med relevant innsikt vedrørende et omstridt gyldighetskrav skal ekskluderes; (b) en likeverdig rett til deltakelse i kommunikativ prosesser; (c) deltakerens oppriktighet og sannferdighet; og (d) at enhver kommunikativ prosess er fri fra iboende former for tvang (Habermas, 1990a:87-89; Habermas, 2003:36-37).

handlingsregulerende normer som kan utledes fra den praktiske diskurs kan tilskrives en riktighet som anses mer eller mindre analog (isonomisk) til de betingelsene som settes i den teoretiske diskurs for å tilskrive konstative empiriske påstander en sannhetsverdi<sup>3</sup>. Likevel er det en signifikant forskjell ettersom normative påstander mangler et tilsvarende objektivt referansepunkt, slik empiriske påstander beskriver den objektive verden. Imidlertid hevder Habermas at en orientering henimot en inkludering og åpenhet overfor andre mennesker og deres anskuelser skal kunne kompensere for denne manglende referansen (Habermas, 2003:43). I så måte er normative påstander avhengig av å projisere en idealisert og ekspanderende sosial virkelighet bestående av legitimt ordnede mellommenneskelige relasjoner som kan fungerer som et handlingsregulerende korrektiv til enhver sosial interaksjon.

§9 Habermas' diskursprinsipp (D) korresponderer således til de idealiserte forutsetninger for argumentasjon og herredømmefri kommunikasjon som enhver deltaker *qua* diskursiv kontekst er både forpliktet til og betinget av. De idealiserte forutsetninger er i så måte ment å foregripe en livsførsel som vedlikeholder grunnleggende intersubjektive relasjoner ved å formidle en forståelsesorientert enighet omkring handlingsregulerende normer. Følgelig vil en formal rekonstruksjon av disse forutsetninger kunne artikulere mulighetsbetingelsene for en kommunikativ rasjonalitet med henblikk på de forhold som må ligge til rette for at alle berørte parter skal kunne oppnå enighet i form av en velbegrunnet konsensus. De berørte diskursive deltakere vil alltid søke, hevder Habermas, "...*rationally to motivate another by relying on the illocutionary binding effect (Bindungseffekt) of the offer contained in his speech act*" (Habermas, 1990a:58). Med andre ord, de talehandlinger som inngår i en diskursiv kontekst involverer i så måte en rasjonell forventning om at alle berørte diskursive deltakere umiddelbart forplikter seg til å innordne all videre samhandling på bakgrunn av det kognitive meningsinnholdet de har gitt sin tilslutning til, eventuelt formulerer en tilsvarende argumentativ begrunnelse for hvorfor talehandlingens krav til gyldighet bør avvises.

---

<sup>3</sup> Habermas forsvarer en form for kognitivismen i den forstand de empiriske og normative domener anses å inneha en strukturlikhet i kraft av at begge er diskursive anliggender. Likevel er det en åpenbar forskjell ettersom en empirisk påstands *sannhet* "...means that the asserted states of affair obtain, whereas the "rightness" of normative statements reflects the binding nature of the enjoined (or forbidden) ways of acting (Habermas, 2003:239).

Det er innenfor disse språkpragmatiske og kommunikative rammebetingelsene at Habermas avdekker et utgangspunkt for å kunne situere moraliteten, forstått som en forankring av moralsk gyldige normer. I rent antropologiske termer, hevder Habermas, så er moraliteten først og fremst å anse som en ren beskyttelsesmekanisme for å kompensere for en sårbarhet innebygget i vår sosialkulturelle livsførsel. Det uunngåelige faktum at vi er vesener som individualiseres gjennom sosialisering er således ment betegnende for en utleverthet som gjør ethvert subjekt avhengig av den andres omtenkksomhet. Med andre ord, det individuelle subjektet stadfester sitt aktørskap nettopp ved å innrømme hvordan hennes integritet og personlighet er tett sammenvevd med et mer omfattende og intrikat nettverk bestående av intersubjektive relasjoner for gjensidig anerkjennelse og respekt (Habermas, 1990a:199-200). I så måte vil moralitetens fremste oppgave alltid være å etablere de regulative koordinatene som på legitimt vis kan fungere handlingsregulerende for enhver sosial interaksjon, men samtidig på en slik måte som virker forsonende med henblikk på den moralske aktørens ukrenkelighet og selvbestemmelse.

Følgelig vil de idealiserte forutsetninger for kommunikativ samhandling kunne utgjøre en formal normativ standard som den diskursive aktøren kan henvende seg til, som en retningsgivende og stabiliserende faktor; som et botemiddel mot en ellers tiltakende fragmentering og differensiering av den konkrete livsverden under modernitetens vilkår. I det umiddelbare tilfellet sosialiserte subjekter søker henimot å privilegere en allmenngyldig og ubetinget standard for berettigelse og kritisk undersøkelse, så vil det eneste alternativet tilgjengelig for dem være en standard forankret i en diskursiv produsert forståelsesorientert enighet. I fravær av en altomfattende verdensanskuelse, er tanken en slik normativ standard kun artikulert "... in terms of the impartiality of belief- and will-formation within an inclusive justificatory community", det vil si, kun ved å situeres i en diskursiv kontekst (Habermas, 2003:265).

## **1,2 Et dialogisk universaliseringsprinsipp for moralsk deliberasjon**

§10 Den grunnleggende aspirasjonen som kommer til uttrykk gjennom etableringen av et universaliseringsprinsipp for moralsk deliberasjon er en iverende bestrebelse etter å kunne innta *det moralske standpunkt*. For både Kant og Habermas er det moralske standpunktet ment å korrespondere med en formal pretensjon om å innta et perspektiv der moralske spørsmål kan bedømmes *upartisk*. En slik formal tilnærming

til moralitet er ment å representere en forventning om at legitimitet – at kun de handlingsregulerende normer som er like gode for alle fortjener anerkjennelse – kun kan realiseres i form av en prosedyre som forsikrer at alle berørte parter inkluderes i deliberasjonsakten, samt opptrer med en upartiskhet med henblikk på en likeverdig behandlingen av alle berørte parters interesser. I all enkelhet vil en rekonstruksjon av det moralske standpunkt i form av en formal prosedyre for å utlede normativ gyldighet i siste instans forankres i en forestillingen om en grunnleggende toleranse overfor annerledestenkende, hvorpå "...the notion of 'ideal role taking' preserves the characteristics of a transcendental socialization and invokes the social bond that unites humanity as a whole" (Habermas, 1993:130).

Kant operasjonaliserte som kjent det moralske standpunkt slik at enhver aktør på egenhånd skulle kunne berettige moralske normer, simpelthen i kraft av sin rasjonelle natur alene. Den praktiske fornuft ble i så måte påført byrden om å konstruere en formalt prosedyre som både kunne overskride ethvert historisk-kulturelt ståsted, og som den moralske aktør skulle kunne anvende *foro interno*, det vil si, i fullstendig ensomhet. Kant bemerker at en slik formal prosedyre "...is therefore unconditional and so is represented a priori as a categorical practical proposition by which the will is objectively determined absolutely and immediately" (Kant, *KpV*, 5:31) Hos Kant blir dermed den individuelle viljen praktisk talt desorientert og abstrahert vekk fra sitt kommunikative og kulturelt betingede fellesskap: den rasjonelle aktør blir simpelthen tvunget til å utøve moralsk deliberasjon gjennom monologisk selvrefleksjon. "The will is though as independent of empirical conditions and hence, as a pure will, as determined *by the mere form of law*" (Ibid.).

På dette punktet er Habermas villig til å innrømme at en ren kantiansk tilnærming vil bli altfor begrenset, og at Kant gjøre et avgjørende mistak når han rigorøst postulerer at oppnåelsen av reflektiv selvbestemmelse forutsetter at individet forlater sine empiriske inklinasjoner og sin sosiale kontekst. I motsetning til Kants monologiske tilnærming tar Habermas imidlertid en dialogisk tilnærming til sin rekonstruksjon av det moralske standpunkt. En slik tilnærming innebærer i all hovedsak at moralsk selvbestemmelse og individuelle viljesdannelse realiseres kun ved å legemliggjøre en betingelse "...that constrains *all* affected to adopt the perspectives of *all others* in the balancing of interest" (Habermas, 1990a:65). I motsetning til at *ego* projiserer sine subjektive interesser og overbevisninger på *alter*, så søkes heller en prosess basert på gjensidighet og inkludering, hvorpå ingen

perspektiver utelukkes og pluraliteten av empiriske egoer heller forsøkes å harmoniseres gjennom å engasjeres i moralsk argumentasjon. Rainer Forst oppsummerer denne dialogiske tilnærmingen svært konsist når han hevder at de betingelser "... claiming general validity and justifiability must rest on reasons that are "shareable" among all the addressees of the principles as free and equal authors of claims and reasons" (Forst, 2012:81).

Nærmere bestemt, Habermas fremholder en diskursiv tilnærming til moralitet hvorpå de idealiserte forutsetninger for kommunikativ samhandling konsentreres til en argumentasjonsregel som er ment å fungere retningsgivende for en formal deliberasjonsprosess. Gjennom å situere universaliseringsprinsippet for moralsk deliberasjon i et kommunikativt rammeverk kan Habermas presentere følgende betingelse **(U)** enhver moralsk norm må kunne innfri i den grad normen skal kunne betraktes gyldig:

**(U)** A [moral norm] is valid just in case the foreseeable consequences and side-effects of its general observance for the interests [and value-orientations] of *each individual* could be *jointly*, accepted by *all* concerned without coercion [i.e., in a sufficiently reasonable discourse] (Habermas, 1998:42; 1990a:65, 197)

Der Habermas' diskursprinsipp **(D)** var ment å artikulere mulighetsbetingelsen for en kommunikativ rasjonalitet som videre er ment å forankre berettigelsen av moralske normer som allmenngyldige og ubetingede preskripsjoner, så er Habermas universaliseringsprinsipp **(U)** derimot ment å utgjøre en praktisk argumentasjonsregel for hvordan en slik berettigelsesprosess bør finne sted. For Habermas har dermed moraliteten sitt opphav i en praktisk diskurs der enhver aktør betraktes som en likeverdig deltaker i en argumentativ begrunnelsesprosess, hvorpå kravet om upartiskhet og gyldighet kun kan oppfylles i den grad den aktuelle moralske normen kan hevdes å fortjene *anerkjennelse* av *alle* berørte parter i fellesskap (Habermas, 1990a:65;1993:60). Slik vi bemerket innledningsvis, så er dette en teoretisk orientering som best kan betegnes som en *deontologisk proseduralisme*. Den er *deontologisk* i den forstand at den i all hovedsak er opptatt av å besvare spørsmålet om *hvordan* en skal kunne gå frem for å *berettige* normativ gyldighet. Den er *prosedural* i den forstand den på bakgrunn av en formal-pragmatisk rekonstruksjon av de idealiserte forutsetninger for kommunikativ samhandling utleder et dialogisk



*universaliseringsprinsippet (U)*, hvorpå dette videre forankrer en *formal prosedyre* for konstruksjon av normativ gyldighet ut fra en diskursiv viljesdannelse.

§11 Selv om Habermas ikke finner Kants monologiske tilnærming tilstrekkelig, så er det imidlertid svært viktig å påpeke at dette på ingen måte markerer en avgjørende avstandtagen fra Kants moralfilosofiske prosjekt som sådan. Et sentralt spørsmål for Habermas er naturligvis hvordan han skal gå frem for å gi (U) en tilstrekkelig begrunnelse. På dette punktet følger Habermas i Kants fotspor i den forstand han søker henimot å gi en transcendental(-pragmatisk) begrunnelse for (U). Felles denne begrunnelsesstrategien er antar et særtrekk ved vår erfaringsmessige tilværelse eller forstandsmessige livsførsel som er mer eller mindre uunngåelig i den forstand vi ikke kan forestille oss selv uten det, for dermed å utlede særtrekkets mulighetsbetingelser. I tilfelle diskursteorien kan begrunnelsen gjengis som følger: I den forstand den moralske aktør engasjeres i en diskursiv kontekst, så vil deltakeren være forpliktet til å akseptere både det ideale formålet med en diskurs – oppnåelsen av en velbegrunnet konsensus – og middelet for å oppnå dette formålet – de forutgående språk-pragmatiske forutsetninger for argumentasjon. Disse idealiserte forutsetningene er å betrakte som uunngåelige i den forstand at i det tilfelle en deltaker søker å benekte dem, så vil vedkommende begå en *performativ kontradiksjon*: deltakeren kan ikke benekte disse idealiserte forutsetninger uten selv å begripe dem eller anta deres normative meningsinnhold. Bare ved å tre inn i en argumentativ diskurs har deltakeren også anerkjent at hun også tar del i en normativt strukturert praksis.

Tanken med en slik transcendental-pragmatiske begrunnelsen av (U) er således at visse normative aspekter som eksempelvis toleranse for annerledestenkende eller solidaritet virker allerede implisitt i de idealiserte forutsetninger for kommunikativ samhandling, ”...above all, in the reciprocal recognition of persons capable of orienting their actions to validity claims” (Habermas, 1993:50). Imidlertid må en her være påpasselig med å ikke fremholde at disse normative aspekter kan uten videre overføres direkte fra diskurs til handlingsregulering. Det vil si, Habermas fremholder at ethvert normativt innhold som avdekkes iboende disse idealiserte forutsetninger for kommunikativ samhandling er avhengig av en separat begrunnelse i den grad disse argumentative forutsetninger skal kunne utøve legitim handlingsregulering (Habermas, 1990a:85f). Habermas konkluderer videre fra denne innsikten med å trekke en ny distinksjon mellom ”...a ‘must’ in the sense of weak

transcendental necessitation”, og et ”...prescriptive 'must' of a rule of action”, hvorpå førstnevnt kategori er ment å uttrykke den rent kognitive innsikten og det rasjonelt forpliktende som følger av å begripe de idealiserte forutsetninger, mens sistnevnte er ment å uttrykke den moralske forpliktelse som følger av å handle i tråd med normer og prinsipper som er utledet gjennom praktisk diskurs og dermed berettiget som normativt gyldig (Habermas, 1993:81). Det avgjørende punkt for Habermas' diskursteoretiske tilnærming er således at en kommunikativ rasjonalitet og en normativitet kun overlapper ”...in the field of justification of moral insights that are attained in a hypothetical attitude and (...) generate only weak rational motivation and at any rate cannot sustain an existential understanding of self and world” (ibid.). Med andre ord, diskursteoriens universaliseringsprinsipp (**U**) er kun i en posisjon til å utlede ”...substantive normative rules of argumentation” (Habermas 1990a:86;204), det vil si, argumentative forutsetninger som er ment å fungere veiledende og retningsgivende for en formal diskursiv prosedyre for å behandle normative sammenbrudd eller løse sosiale konflikter som har oppstått i den hverdagslivets sosialhistoriske livsverden. For Habermas blir dermed (**U**) ”... not itself a source of norms of right action” (Habermas, 1993:81), den vil ikke kunne si noe om hvordan en skal handle eller føre en bestemt livsførsel; men heller intendert som et proseduralt kriterium for å anskueliggjøre de mulighetsbetingelsene moralske normer må oppfylle for å kunne oppnå normativ gyldighet.

### **1,3 En formal prosedyre for en diskursiv og intersubjektiv konstruksjon av normativ gyldighet**

§12 Det avgjørende for å berette en moralsk norm som en allmenngyldige og ubetinget preskripsjon – for at den skal kunne tilskrives normativ gyldighet (*Sollgeltung*) – er hvorvidt en slik norm kan anses som en kandidat til å aksepteres av alle berørte parter gjennom ”...a shared understanding about the generalizability of interests as the *result* of an intersubjectively mounted *public discourse*” (Habermas, 1990a:203). På oppsummerende vis kan vi hevde at en diskursteoretisk tilnærming til moralitet rekonseptualiserer moralsk universalisme som en idealisert modell for en menings- og viljesdannelse for gjensidige rasjonelle aktører i et bestemt diskursivt fellesskap basert på en oppnåelsen av en intersubjektiv og forståelsesorientert enighet Habermas har dermed rekonstruert det moralske standpunkt innenfor et kommunikativt rammeverk, med den påfølgende implikasjon at dets idealer om

refleksiv selvbestemmelse og upartiskhet realiseres gjennom deltakelse i diskursiv behandling av normer. Gjennom å begrense seg til en slik systematisk redegjørelse av mulighetsbetingelser for realiseringen av en rasjonell diskurs, så oppfordrer Habermas å besvare alle spørsmål med henblikk på moralske bedømmelser av handlinger gjennom en formal prosedyre. Habermas uttrykker grunntanken for denne rekonstruktive og prosedurale tilnærmingen til moralitet aller best i sin programerklæring i *Postmetaphysical Thinking*: "Rationality (*Rationalität*) is reduced to something formal insofar as the rationality (*Vernünftigkeit*) of content evaporates into the validity of results (1992:35).

De språkpragmatiske og idealiserte forutsetninger for argumentasjon vil i så måte kunne konstituere retningslinjene for en slik prosedyre ved å legge til rette for en praktisk diskurs for å regulere sosial interaksjon, samt kartlegge legitime løsninger på mellommenneskelige konflikter. Habermas betegner så dette forumet der enhver berørt deltakerne inntar en refleksiv holdning for å systematisk undersøke og avgjøre hvorvidt en moralsk norm kan oppnå intersubjektiv anerkjennelse for en *moralsk-praktisk diskurs*. For Habermas er det ved å spesifikt tre inn i den moralsk-praktiske diskurs og gjennom å følge dens prosedurale retningslinjer at den moralske aktør blir kapabel til å avdekke de moralske normer som kan berettiges som ubetingede og universale preskripsjoner, med andre ord, berettiges som normativt gyldige i form av å fortjene intersubjektiv anerkjennelse. Å operasjonalisere det moralske standpunkt blir for Habermas simpelthen å utøve denne prosedyren

**§13** Imidlertid er det temmelig åpenbart at ikke alle sosiale og praktiske spørsmål kan avgjøres ved å anvende den *moralsk-praktisk diskurs*. Eksempelvis vil praktiske spørsmål angående en strategisk eller en ren formålsrasjonell avveieelse av tilgjengelige midler for å frembringe en ønsket tilstand ikke like enkelt kunne besvares i rent allmenngyldige termer. I så måte finner Habermas det fordelaktig å differensiere ut en såkalt pragmatisk-praktiske diskurs som relaterer "...empirical knowledge to hypothetical goal determinations (...) and to assess the consequences of (imperfectly informed) choices in the light of underlying maxims" (Habermas, 1993:10-11). Av en enda større betydning for vårt anliggende er det svært viktig å påpeke at Habermas' rekonstruksjon av det moralske standpunkt også medfører at han differensierer ut det han omtaler som en *etisk-eksistensiell diskurs* fra en overordnet utøvelsen av den kommunikative rasjonalitet. I all hovedsak dreier det seg her om

etiske fortolkningsspørsmål omkring 'hvem jeg (eller vi) er' eller 'hvem jeg (eller vi) vil være'. Dette er spørsmål som på ingen måte kan betraktes å uttrykke et tilgjengelig meningsinnhold om de skulle abstraheres vekk fra den livshistoriske kontekst eller den kontingente livsførsel som betinger fortolkningsrammen til den personen som stiller disse spørsmålene. Med Habermas terminologi er dette ment å involvere en hermeneutisk evaluering av individets eller en gruppes autentiske selvforståelse for å besvare kliniske spørsmål omkring hva som konstituerer det gode liv (Ibid.:4).

Helt sentralt for Habermas' diskursteoretiske tilnærming til moralitet er dermed en distinksjon mellom *det moralske rette* og *det etiske gode*. Den etisk-eksistensielle diskurs forutsetter at dens deltakere allerede streber etter en autentisk livsførsel, men på en måte der ens personlige identitet alltid er ettergivende for det Habermas omtaler som hverdagslivets selvfølgheter eller den enkeltes biografiske refleksjoner (Habermas, 1993:12f.). I motsetning overskrider den moralsk-praktiske diskurs grensene for en individuell viljesdannelse, i den forstand den tvinger deltakerne i den moralske diskurs til å løsrive seg fra lokale konvensjoner og fra den tematiserte livshistoriske konteksten de faktisk befinner seg i. For Habermas dreier det seg her i all hovedsak om å la den moralske aktøren konstitueres av de idealiserte forutsetninger for argumentasjon, hvorpå aktøren inntar et upartisk ståsted som sprenger deltakerens eget subjektive perspektiv uten å tape forbindelsen til hennes performative innstilling. Dermed kan Habermas gi en diskursiv behandling av moralske normer som ikke reflekterer et historiskspesifikt meningsinnhold, og som dermed kan betraktes allmenngyldige nettopp fordi disse normene innehar en *avkontekstualisert* form (Ibid.:13).

Således vil Habermas' rekonstruksjon av det moralske standpunkt også være på vei mot å foreta en deontologisk abstraksjon der den subjektløse diskursive deltakers hypotetiske innstilling skilles fra vedkommendes hverdagslige etisk-kulturelle overbevisninger omkring det gode liv (Habermas, 1993:180). Likeledes blir problemet om hvordan moralske normer berettiget i henhold til Habermas' diskursteoretiske prosedyre overhodet kan *anvendes* i en historisk situasjonsbestemt kontekst svært presserende. Etersom moralske normers gyldighet i siste instans fordrer at den enkelte normen innehar en avkontekstualisert form, så impliserer anvendelsen av slike normer at en allerede har forutsatt dens anvendelsesbetingelser. Mer presist, når den berørte deltaker trer inn i moralsk-praktisk diskurs med den hensikt å berettige moralske normer som "...generalized behavioral expectations or

modes of action” (Habermas, 1993:35), så kan ikke en abstrakt *berettigelsesdiskursen* (*Begründungsdiskurs*) hevdes å alene kunne generere gyldige og anvendbare moralske normer som vil kunne være tilstrekkelig og eksplisitt gjeldende for enhver fremtidig konstellasjon av (enda uforutsette) situasjoner og hendelser. En eventuell *hybris* på dette punktet vil simpelthen øve den risiko å gjøre diskursteorien sårbar for å ende opp som en tom formalistisk øvelse.

For å unngå anklager om en slik *hybris* postulerer Habermas at selve *anvendelsen* av moralske normer krever en særegen argumentativ avklaring. I en slik *anvendelsesdiskurs* (*Anwendungsdiskurs*) så blir dermed forventede og relevante særtrekk ved en gitt situasjon for anvendelse av normen tatt med i betraktningen for å ytterligere kunne ”...specify its meaning in relation to universal and reciprocal worthiness of recognition” (Habermas:1993:37). Med andre ord, det avgjørende punkt for en kontekstsensitiv anvendelse av moralske gyldige normer kan hevdes å være i den grad anvendelsen styres av et hensiktsmessighetsprinsipp (*Angemessenheit*). I så måte vil moralske normer, som forutsettes *prima facie* gyldig i henhold til de betingelser formet av en ren teoretisk *berettigelsesdiskurs*, forbli tilgjengelig for fortolkning i lys av relevante særtrekk ved en gitt historisk situasjonsbestemt kontekst. Klaus Günther utdyper dette punktet glimrende når han hevder at det som må avgjøres i slike anvendelsesdiskurser ”...is not the validity of the norm for each individual and his interests but its *appropriateness* [*Angemessenheit*] in relation to all of the features of a particular situation” (Gunther, 1993:55). Anvendelsen av en norm kan i så måte kun utføres under den forutsetning at det konkrete tilfellet der normen søkes å anvendes korresponderer med det konkrete tilfellet som beskrives i selve handlingsreguleringen.

**§14** I den forstand en diskursiv behandling av normativ gyldighet søker henimot å manifestere en praktisk innflytelse i det sosialhistoriske dennesidige, så er Habermas vel oppmerksomt på at hans diskursteoretiske tilnærming må kompensere for den avstand som er blitt skapt mellom den moralske aktøren og hans konkrete livshistoriske kontekst. Selv anvendelsesdiskursen – til tross for implementeringen av et tilnærmet konkret meningsinnhold gjennom å relatere anvendelsen av en moralske norm til en forestilt historisk kontekst – later til å forbli et rent kognitivt foretakende og vil derfor ikke kunne utgjøre en tilstrekkelig kompensasjon for at den moralske

aktøren kobles fra konkrete livsformer og dermed sitt motivasjonelle handlingsgrunnlag. Liksom ethvert moralfilosofisk prosjekt som pretenderer å operasjonalisere et standpunkt for å konstruere kontekstoverskridende normer, så er Habermas imidlertid avhengig av at denne kompensasjonen balanseres på en slik måte som ikke videre undergraver hans pretensjon om allmenngyldige og ubetingede preskripsjoner. Enhver tilnærming som søker å kompensere et allmenngyldig standpunkt ved å erstatte det med en mer historisk-kontekstualisert dømmekraft vil ikke bare stå i en umiddelbare fare for å la den moralske dømmekraften oppløses i lokale konvensjoner, kulturelle mentaliteter eller andre tradisjonsinterne oppfatninger. Med en slik hengivenhet overfor det bestående vil ethvert spørsmål om hvorvidt de allerede etablerte institusjoner og praksiser kan etterprøves med henblikk på deres rasjonelle grunnlag forbli et rent spekulativt foretakende som i siste instans vil kunne virke hemmende for en genuin kritisk bevissthet og viljesdannelse (Habermas, 1990a:206).

Likevel fremholder Habermas at hans diskursteoretiske tilnærming kan utøve en slik balansegang som bevarer den refleksjonsidealistiske og kontekstoverskridende ansats uten å forvise dets proseduralt utledede produkter til det hinsidige. Nærmere bestemt, Habermas motsvar til en potensiell anklage om en manglende forbindelse til en erfaringsnær forståelseshorisont gir han simpelthen ved å argumentere for at det ikke finnes en eneste sosialkulturell livsform under modernitetens vilkår som ikke i det minste implisitt er å anse som fortsettelsen av kommunikativ samhandling med argumentative midler (Habermas, 1990a:100; Habermas, 2003:275). I det umiddelbare tilfellet sosialiserte subjekter søker henimot å privilegere et allmenngyldig ståsted for å behandle normative sammenbrudd eller løse sosiale konflikter, så vil deltakerne raskt gli over i former for argumentasjon der en inngår i en utvekslingsprosess av veloverveide grunner *pro et contra* for et omstridt gyldighetskrav, for dermed å kunne oppnå til en diskursiv forankret enighet omkring hvilke normer som fortjener anerkjennelse gyldige, og dermed handlingsregulerende. For Habermas er denne diskursive praksis å anse som en uunnværlighet inngravert i enhver kommunikativt konstituert livsverden, likevel unngår han å falle tilbake i et metafysisk-belastet virkelighetsoppfatning ved å fremholde at det nødvendige normative arbeidet omkring disse handlingsregulerende normenes meningsinnhold forbli en oppgave som tildeles diskursdeltakerne selv. Habermas har beskjedent nok bare konstruert den formale prosedyren for å bedrive et kritisk ettersyn av det allerede etablerte.

## **En aktualisering av Hegels kritikk av Kants konstruksjon av det moralske standpunkt**

### **Forutsetninger for en realisering av selvbestemmelse under modernitetens vilkår**

#### **2,0 Grunntrekk ved Hegels kritikk av en teoretisk formalisering**

§15. G.W.F. Hegels mest sentrale ankepunkt mot Kants tilnærming til avdekkelsen av mulighetsbetingelsene for normativ gyldighet, er hvordan en slik deontologisk abstraksjon ikke tar tilstrekkelig i betraktning hvordan individet påvirkes og formes av dets deltakelse i sosialt fellesskap. For Hegel vil enhver rekonstruksjon av det moralske standpunkt som ikke evner å vedkjenne en forutgående relasjon til et mer omfattende historisk-kulturelt fellesskap simpelthen forbli fanget i abstraksjonen. Ved å la den moralske aktøren abstraheres vekk fra sin livshistoriske kontekst, hvorpå vedkommendes avveielser vil foregå i et tilnærmet filosofisk-idealiseret vakuum, så vil en slik teoretiske formalisering i siste instans stå i fare for å underminere aktørens etiske disposisjoner (*sittliche Gesinnung*).

Med andre ord, for Hegel er den subjektive refleksjon på ingen måte ment å fremstå som et ahistorisk og spektakulært foretakende, men heller som noe mediert gjennom språklig og symbolsk aktivitet, og dermed betinget av en historisk-kulturell fortolkningsramme. Nærmere bestemt, den moralske aktørens refleksjoner omkring sin egen rettskaffenhet (*Rechtschaffenheit*) involverer i all hovedsak en sosial orientering innenfor en konkret livshistorisk kontekst, hvorpå den enkeltes privilegerte tilgang til en slik intersubjektivt delt livsverden (*Lebenswelt*) også involverer en stillingtaken til en hel mengde normative forpliktelser og forventninger. Den enkeltes rettskaffenhet involverer sjelden mer enn "... the simple adequacy of the individual to the duties of the circumstances to which he belongs" (Hegel, *PR*:§150). En regelrett mangel på slike intersubjektive relasjoner eller andre former for sosiale strukturering formidlet gjennom bestemte former for sosiale fellesskap, vil frustrere den enkeltes subjektive viljesdannelse, hvorpå den enkeltes reflektive standpunkt sidestilles med "... a total withdrawal into the self" (*PR*:§136).

Hegels kritikk av en teoretisk formalisering som ikke evner å ta tilstrekkelig i betraktning hvordan individets hermeneutiske selvforståelse og reflektiv stillingtaken betinges av de egenskaper tilegnet gjennom deltakelse i en intersubjektivt delt livsverden, er ikke bare at en slik formal tilnærming vil ende opp som normativt

impotent og blind. I en mer presis forstand så vil et enkeltindivid avskåret fra de kommunikative strukturer som former vedkommendes livshistoriske kontekst i siste instans mangle den etiske disposisjonen og det fortolkningsrammeverket nødvendig for å *motivere vedkommende til å anerkjenne* moralske normer. Med andre ord, der Kant (og Habermas) vil hevde at kravet om normativ gyldighet kun kan oppfylles i den grad de individer som *oppfatter* seg selv som berørt av en bestemt norm samtidig kan *forstå* seg selv som denne normens forfattere, så kan vi med Hegel polemisk bemerke at en slik evaluerende *forståelse* forutsetter at aktøren allerede har stiftet bekjentskap med eksisterende sosiale institusjoner og praksiser. I så måte vil det være misvisende å hevde at deres evne til kritisk refleksjon og anerkjennelse bør behandles uavhengig av en historisk sensitivitet overfor det fortolkningsrammeverket etablert av slike kommunikative strukturer og intersubjektive relasjoner.

**§16.** Med disse innledende refleksjoner er vi nå i en bedre posisjon til å fremstille Hegels kritikk av det moralske standpunktet i en mer distinkt forstand. Hegels innvending tar utgangspunkt i det faktum at enhver formal prosedyre uunngåelig vil måtte foreta en hel mengde normative forutsetninger forut for dens operasjonalisering. Mer presist, for at en deontologisk prosedural modell skal kunne være kapabel til å berettigede moralsk gyldige normer må den simpelthen anta en gitt mengde forutgående kommunikative strukturer og intersubjektive relasjoner som ligger til grunn for at den moralske aktøren skal kunne realisere sin selvbestemmelse. Men, som Hegel påpeker, dette er strukturer og relasjoner som må anses som bærere av et allerede etablert etisk meningsinnhold: "...[it] denotes drive[s] and representation[s] (*Vorsellung[en]*), or simply the fact that the consciousness is filled in such a way that its not derived from its own self-determining activity as such" (Hegel, *PR*:§15). For Hegel har mennesket av natur umiddelbare drifter ikke bare henimot rent intellektuelle aspirasjoner eller rettslige preskripsjoner. Minst like viktig i denne sammenheng er de drifter henimot det vi i et mer moderne ordelag kan omtale som sosial-psykologiske forutsetninger: "...a drive towards sexual love, a drive towards sociability (...)" (Ibid.:§19). For Hegel er dette forutsetninger som på ingen måte bør betraktes som stående i opposisjon (*gegenständliche*) til en prosedyre for å utlede normativ gyldighet. Dette er heller å forstå som elementære forutsetninger for den moralske aktørens motivasjonelle og deliberative kapasitet.



Således er Hegels kritikk av det moralske standpunktet ment å bemerke det tiltakende paradoksale vedrørende det faktum at en formal deontologisk proseduralisme vil være nødt til å forankre en hel mengde normative forutsetninger forut for dens operasjonalisering. Dette er naturligvis problematisk ettersom dette impliserer at den formale prosedyren har konstruert et standpunkt der en søker å berettigede normative forutsetninger som allerede er blitt antatt som forutsetninger for å operasjonalisere det rekonstruerte standpunktet. Slik det fremgår av Hegels kritikk vil dette medføre at en gitt verdioppfatning tilsvarende det etiske meningsinnholdet i en moralsk norm er blitt postulert for å kunne konstituere den moralske aktørens selvbestemmelse. Dette betyr imidlertid at bestemte etiske relasjoner og moralske normer må antas realisert, og dermed betraktes gyldig forut for operasjonaliseringen av den formale prosedyren som nettopp er ment å forankre denne gyldigheten. Ved å ikke foreta disse normative forutsetningene kan ikke det moralske standpunkt hevdes å utarte annet enn en ”...formal self-activity” (Ibid.:§15).

Ettersom Hegels begrep om *Sittlichkeit* er å anse som den dialektiske forløsningen som følger som et positivt resultat av hans innvendinger mot det moralske standpunkt, så vil det selvsagt være betimelig å også gi rom for dette teoretiske konseptet. I det påfølgende skal vi bemerke hvordan *Sittlichkeit* kan anses som en alternativ teoretisk innfallsvinkel for å avgjøre hvilke moralske normer som kan hevdes å fortjene *intersubjektiv anerkjennelse*, og dermed berettiges som normativt gyldig (2,3). Imidlertid, for å kunne tilstrekkelig begripe hvordan Hegel ender med denne løsningen, så vil det være fordelaktig å undersøke bakgrunnen for at han avviser andre konkurrerende perspektiver. Således skal vi først bemerke hvorfor Hegel mener at realiseringen av selvbestemmelse hverken kan hende begrenset til et abstrakt rettslig perspektiv (2,1), eller på bakgrunn av å utøve en formal prosedyre begrenset til det moralske standpunkt (2,2). Avslutningsvis vil jeg tilbakevise den fremste innvending om at resultatet av Hegels konstruktive kritikk ikke arter til mer enn en konservativ omfavnelser av det tradisjonelle og konvensjonelle, med en der tilhørende fiendtlig innstillingen overfor refleksiv viljesdannelse og en kritisk bevissthet. Dette er en kritikk som best formuleres av Ernst Tugendhat (Tugendhat, 1986), og som senere videreføres av Jürgen Habermas (Habermas, 1990a, 1992, 2003).

## **2,1 Realiseringen av selvbestemmelse under modernitetens vilkår: Begrenset til individets rettslige personlighet**

§17 Før vi kan presentere Hegels kritikk av det moralske standpunkt vil det være svært fordelaktig å kommentere den intensjonen som veiledet Hegels kritikk i utgangspunktet: realiseringen av selvbestemmelse under modernitetens vilkår. I *PR* erkjenner Hegel at ethvert teoretisk foretakende orientert henimot berettigelsen av normativ gyldighet må forankres i individets rett til selvbestemmelse. Hegel anser denne 'retten til særegenhet' som selve særkjenne for moderniteten: "...as the pivotal and focal point in the difference between antiquity and modernity" (Hegel, *PR*:§124). Således berømmer han den klassiske liberalistiske tradisjonen ved å vedkjenne seg dets grunnleggende påbud om 'å være person og respektere andre som personer' (Ibid.:§36). Hegel betrakter denne forståelsen av reflektiv selvbestemmelse – av moralsk autonomi – å ha sitt utspring i *die neuesten Zeit*. Dette er en epoke Hegel anser å kulminere rent historisk med den franske revolusjon; mens rent filosofisk bør denne opplyste tenkningen hevdes å sammenfalle med Kants rettslige- og moralfilosofiske betraktninger.

I likhet med Kant betrakter Hegel at realiseringen av reflektiv selvbestemmelse kun er oppnåelig i den grad de individer som oppfatter seg selv som berørt av en moralsk norm eller rettslig bestemmelse, samtidig kan forstå seg selv som denne normen eller bestemmelsens forfattere, i form av å gi sin tilslutning. I så måte følger en grunnleggende forestillingen om at moderne rettslige og politiske institusjoner bør evalueres på bakgrunn av hvorvidt disse institusjoner kan garantere at enhver berørt moralsk aktør har en likeverdig mulighet til deltakelse i slike prosesser; i formuleringen av en kollektiv menings- og viljesdannelse. For Hegel har moderniteten frembrakt et slikt rettslig rammeverk der det enkelte individ tilskrives en gitt mengde negative rettigheter i kraft av sin personstatus. Den likeverdige deltakelse og gjensidige tilslutning garanteres i form av at individet kan begripe seg selv som et rettssubjekt – som en bærer av rettigheter, men kun i den grad vedkommende er villig til å anerkjenne at dette er et privilegium som forekommer gjensidig for alle subjekter villig til å *respektere andre som personer*.

Således konstituerer det formale rettssystemet en intersubjektiv institusjon, men kun i en svært begrenset forstand der rettssubjektene er involvert som et "...completely abstract 'I' in which all concrete limitation and validity are negated and invalidated" (Hegel, *PR*:§35). Hegel referer dermed til individets rettslig

personlighet i form av *abstrakt rett* (*Recht*). Men, hva er det som medfører at denne rettslige institusjonen forblir abstrakt og begrenset? Hegel svarer at den rettslige institusjonen vil forbli begrenset til et abstrakt perspektiv ettersom det er betinget til å opptre med en likegyldighet overfor det enkeltes subjektets motiver og intensjoner. Innenfor et slikt formalt rettslig perspektiv, vil Hegel hevde, "...it is not a question of particular interest, of my advantage or welfare, and just as little of the particular ground by which my will is determined, i.e., of my insight and intention" (Ibid.:§37, se også §§127-128). Hegels talende eksempel på denne begrensede likegyldigheten som oppstår mellom to subjektløse og abstrakte personligheter finner han i den rettslige kontraktsinngåelsen. Selv om Hegel vedgår at en kontraktsinngåelse "...presupposes that the contracting parties *recognize* each other as persons and owners of property" (Ibid.:§71), så demonstrerer han likevel hvorledes en slik rettslig relasjon kan inngås helt uten referanse til partenes etiske disposisjoner. Eksempelvis, kan en kontraktinngåelse fullbyrdes helt uten noe form for kjennskap til partenes personlige motiver for eller intensjoner bak selve kontraktinngåelsen. Ettersom de kontraktinngående parter kun behandles som abstrakte størrelser, "...it is purely contingent whether their *particular* wills are in conformity with the will *which has being in itself*, and which has its existence solely through the former" (Ibid.:§81).

Det Hegel fremhever her er simpelthen at *abstrakt rett*, eksempelvis i form av kontraktsinngåelse, gir opphav til en situasjon der rettslige personer kun involveres med en minimal del av deres omfattende personlighet. Mer presist, begrenset til det rettslige perspektivet, vil de kontraktinngående parter kunne inngå avtaler helt uten referanse til deres egnethet, personlige motiver eller sannferdighet. De subjektløse parter vil stå helt fritt til å inngå i en strategisk og manipulativ interaksjon, hvorpå begge aktører forblir uavhengige og eksterne overfor hverandre. Denne form rettslig relasjon kan ikke karakteriseres som annet enn kontingent og forgjengelig; dette i kontrast til etiske relasjoner, som av Hegel betraktes som nødvendig og vedvarende relasjoner for gjensidig anerkjennelse. Robert R. Williams har poengtert denne differensen glimrende når han hevder at "...while contract necessarily includes the moment of mutual recognition, the intersubjectivity of contract is deficient because it is limited to external goods and things" (Williams, 1997:217). Det formidles ingen kvalitative etiske bånd eller moralske forpliktelser; det er kun tale om en rettslig form for tvang.

**§18** Hvorfor mener så Hegel at det formale rettslig perspektiv er et problem for realiseringen av reflektiv selvbestemmelse? Flere kommentatorer har påpekt hvordan Hegel i første omgang er opptatt av den påfallende ensidigheten iboende slike rettslige relasjoner, og dermed uttrykker en bekymring overfor hvordan en tiltakende rettsliggjøring av enkeltindividets sosiale livsverden vil kunne virke ekskluderende på de sosiale roller og intersubjektive relasjoner som betinger individets selvbestemmelse på andre samfunnsområder. Axel Honneth har blant annet kommentert hvordan en tiltakende rettsliggjøring av de kommunikative strukturer Hegel anser betingende for individets selvrealisering vil kunne medføre at "...social reality itself will undergo some pathological dislocations" (Honneth, 2010:23). Andrew Buchwalter later til å poengtere den samme bekymringen når han bemerker at selv om Hegel er fullstendig oppmerksom på at rettslige reguleringer kan ha en positiv innvirkning på å eksempelvis utjevne sosiale eller økonomiske forskjeller, så er han også velvitende om "...that legally sanctioned forms of state intervention into social relations can be counterproductive, as they tend to undermine the very liberties and forms of dignity they are intended to protect" (Buchwalter, 2012:86). Dette er spesielt tydelig med tanke på Hegels kommentarer angående utviklingen av *pøbel*, en tilstand hvorpå grunnleggende intersubjektive relasjoner for gjensidig anerkjennelse går i oppløsning og pulveriseres, og "...the feeling of right, integrity (*Rechtlichkeit*), and honour which comes from supporting oneself by one's own activity and work is lost" (Hegel, *PR*:§244; jmf. også §§245-246).

Således kan Hegels overordnede poeng med å kommentere farene ved en tiltakende rettsliggjøring av sosiale relasjoner anses å være en advarsel mot å undergrave kommunikative strukturer og intersubjektive relasjoner som på ingen måte kan erstattes eller utfylles tilstrekkelig av rent rettslige ressurser. For Hegel vil det være et rent kategorimistak å la grunnleggende intersubjektive relasjoner for gjensidig anerkjennelse falle inn under et overflatisk begrepslig rammeverk der disse relasjoner anses tilstrekkelig uttrykt gjennom abstrakte rettslige kategorier som eksempelvis eiendomsrett, kontraktspartner, eller rettighetsinnehaver. Hegel bemerker at "...the intrusion of this relationship, and of relationships concerning private property in general, into political relationships has created the greatest confusion in constitutional law (*Staatsrecht*) and in actuality" (Hegel, *PR*:§75).

**§19** Begrepet om statsforfatningsrett bringer oss imidlertid over til en ofte neglisjert, men likevel viktig del av Hegels overbevisning om hvorfor realiseringen av selvbestemmelse ikke kan tilstrekkelig utføres innenfor et begrenset rettslig perspektiv. Nærmere bestemt, Hegel anser, i likhet med både Kant og Habermas, at en av de fremste forutsetninger for å regulere sosial interaksjon i moderne samfunnsfellesskap er tilstedeværelsen av et velfungerende rettssystem. Imidlertid vil det oppstå en intrikat problemstilling i det tilfellet vi legger til grunn en relativt ukontroversiell antakelse om at et slikt velfungerende rettssystem er avhengig av en *moralsk berettigelse*.

Utøvelsen av en slik moralsk berettigelse fordrer i sin tur at det enkelte rettssubjektet er i stand til å gi sin tilslutning til dette systemet. Vedkommende må simpelthen utøve sin selvbestemmelse. I moderne ordelag kan vi hevde at denne formen for tilslutning kan utøves bare hvis, og i den grad rettssystemet hviler på konstitusjonelle prinsipper som fortjener anerkjennelse. Dette er en formulering som i overveldende grad harmoniserer med Hegels eget syn på konstitusjonell rett (statsforfatningsrett), hvorpå kun de prinsipper som kan medieres som noe ”...*universally recognized, known, and willed* (...) has validity and objective reality” (Hegel, *PR*:§209). Rettslige bestemmelser kan dermed oppnå positiv gyldighet og videre etablere hva som bør betraktes som lovlig atferd innenfor dets jurisdiksjon, men bare i den grad disse vedtas og godkjennes av konstitusjonelle organer, hvorpå disse organenes sanksjonsmyndighet i sin tur hviler på konstitusjonelle prinsipper verdige de berørte rettssubjektenes anerkjennelse. Med andre ord, en vil kunne besvare *hvordan rettslige prinsipper kan betraktes som normativt gyldig*.

Men, vil Hegel påpeke, utøvelsen av en slik moralsk berettigelse vil være svært vanskelig å gjennomføre begrenset til et abstrakt perspektiv som er betinget til å opptre med en likegyldighet overfor det enkelte subjektets motiver og intensjoner. Slik vi bemerket overfor: den enkeltes rettslige personlighet inneholder ikke en minimal etisk disposisjon nødvendig for å muliggjøre at den enkelte aktør skal kunne bli kapabel til å gi sin anerkjennelse og tilslutning til det overordnede rettssystemet. I *abstrakt rett* abstraheres den enkelte rettslige aktør vekk fra sin livshistoriske kontekst, og vedkommendes relasjon til et mer omfattende intersubjektivt og kommunikativt fellesskap anses formal, begrenset og upersonlig. En slik defekt relasjon både til sin egen subjektive viljesdannelse, og til et mer omfattende historisk-

kulturelt fortolkende fellesskap vil simpelthen frata rettssubjektet muligheten til å utøve sin selvbestemmelse, her forstått i form av å gi sin anerkjennelse og tilslutning.

Nærmere bestemt, forestillingen om at en adekvat moralsk berettigelse av et velfungerende rettssystem både kan og bør utledes fra en rasjonelt overveid og dermed voluntaristisk tilslutning utført av alle berørte parter, forutsetter at kilden til denne berettigelsen må kunne lokaliseres utenfor det moderne rettssystemet. Enklere sagt, det Hegel her søker å poengtere er at et velfungerende rettssystem forutsetter allerede etablerte former for kommunikativ strukturer og intersubjektive relasjoner. Williams har helt rett når han påpeker at "...abstract right (...) presupposes social institutions of intersubjective freedom that are conceptually "later" in Hegel's analysis" (Williams, 1997:139). I mer rettsfilosofiske termer vil Hegel kunne hevde at rettssystemets legitimitet og opprettholdelse må utledes fra konkrete former for subjektiv viljesdannelse, men så lenge individet er underlagt rettssystemets formalisme, så vil ikke individet kunne delta i tilstrekkelig grad i en slik prosess for viljesdannelse, og følgelig heller ikke kunne realisere sin reflektive selvbestemmelse.

Hegel bemerker at denne defekten iboende det rettslige perspektivet har medført en teoretisk tendens til å betrakte det moralske subjektet som avskilt fra sin rettslige personlighet. Det moralske subjektet er i denne sammenheng ment å fremstå som kilden til en adekvat berettigelse av et velfungerende rettssystem, med den påfølgende konsekvens at spørsmålet om "...self-determination and motive (*Triebfeder*) of the will and of its purpose now arise in connection with morality" (Ibid.: §106A). I så måte blir spørsmålet om en adekvat berettigelsen av et velfungerende rettssystem umiddelbart også et spørsmål om *normativ gyldighet*. Ettersom utøvelsen av selvbestemmelse innebærer at det moralske subjektet kan avgjøre hvilke rettslige prinsipper som fortjener vedkommendes anerkjennelse og tilslutning, så vil dette også kunne være prinsipper som bør betraktes å uttrykke normativ gyldighet.

Det moralske (*das Moralische*) er et gjennomgående komplisert begrep i Hegels forståelse. Som en umiddelbar tilskjæring kan vi bemerke at begrepet om det moralske for Hegel hovedsakelig er ment å betegne et standpunkt (*die moralische Weltanschauung*). Med andre ord, i *PR* blir det hverken presentert en moralsk doktrine eller en praktisk gjennomgang av handlingsdirigerende normer. Det Hegel heller gir er en hermeneutisk analyse av det moralske standpunkt, det vil si, Hegel gir heller en detaljert analyse av de forutsetninger og betingelser som skal kunne fostre en

sunn og reflektiv viljesdannelse. Slik vi skal se i det påfølgende (2,2 §§20-22), så tar Hegel utgangspunkt i Kants rekonstruksjon av et slikt standpunkt, men bare for å avvise Kants formale tilnærming, hvorpå Hegel betrakter denne deontologiske abstraksjonen som symptomatisk for en sosial-kulturell fremmedgjørelse overfor det bestående, tett beslektet med det Émile Durkheim senere skulle diagnostisere som *anomi* og *egoisme* (Durkheim, 1897/1978). Hegels overordnede kritikk av det moralske standpunkt, slik standpunktet artikuleres av Kant, er at en slik formalisering forutsetter en gitt mengde allerede forutgående sosiale og intersubjektive relasjoner konstitutive for en mer omfattende form for etisk fellesskap (*Sittlichkeit*): Den moralske aktøren kan ikke betraktes fullkommen som et isolert subjekt, men må heller betraktes på bakgrunn av de kommunikative strukturer og intersubjektive relasjoner aktøren alltid allerede (*immer schon*) er en del av.

## **2,2 Hegels kritikk av tom formalisme og abstrakt universalisme iboende det moralske standpunktet**

§20 For Kant blir realiseringen av en reflektiv selvbestemmelse uløselig knyttet opp til det moralske subjektet ved at han avdekker en uunngåelig relasjon mellom selvrefleksjon og selvbestemmelse. I *PR* berømmer først Hegel Kant for å ha etablert den subjektive viljens "...pure and unconditional self-determination" gjennom hans konseptualisering av den moralske forpliktelse (Hegel, *PR*:§135A). Ved å utøve den moralske forpliktelsen kun for forpliktelsens skyld, så er jeg med meg selv (*bei mir selbst*) og fri: "The merit and exalted viewpoint of Kant's moral philosophy are that it has emphasized this significance of duty" (Ibid.:§133A). Slik vi har bemerket tidligere, så fremholdt Kant at ens moralske forpliktelse kun ville betraktes gyldig i den grad den omfattet moralske normer og rettslige prinsipper som kunne formmessig formuleres universaliserbare, og dermed begripes som upartiske dekreter utstedt fra den praktiske fornuft. Kun ved å reflektivt begripe denne formale prosedyren, i form av det kategoriske imperativ, vil den autonome viljen kunne leve opp til sin egen rasjonalitet, overskride sine kontingente, empiriske inklinasjoner, og dermed manifestere seg selv som selvbestemmende.

Nærmere bestemt, for Kant er utøvelsen av selvbestemmelse knyttet opp til en ubetinget og umiddelbar begripelse av moralloven, "...and hence is conceived a priori as a categorical practical proposition by which the will is objectively determined absolutely and directly (...). The will is thought as independent of empirical

conditions and hence, *qua* pure will, as determined *by the mere form of law...*" (Kant, *KpV*, 5:31). Ved å begripe det kategoriske imperativ, så blir den rasjonelle viljen å betrakte som umiddelbart lovgivende og bestemmende "...without borrowing anything from experience or from any external will" og dermed annonserer seg selv som "...the sole fact of pure reason (...) as originally legislative (*sic volo, sic iubeo*) (Ibid., 5:31-32). At den formale prosedyren for realiseringen av selvbestemmelse "...is given, as it were, as a fact of pure reason of which we are a priori conscious and which is apodeictically certain..." betyr i all enkelhet at prosedyren "...proves not only the possibility but the actuality in beings who cognize this law as obligating for them" (Ibid., 5:47).

Denne formale prosedyren korresponderer i så måte med en pretensjon om å innta et perspektiv der spørsmål omkring normativitet, moralitet eller legitimitet kan betraktes i lys av en upartisk vurdering av hvorvidt ens bedømmelse er kompatibel med hva enhver annen – under tilnærmet samme omstendigheter – kan *ville* eller hva enhver annen kan forventes å gi sin tilslutning til. Implisitt i dette perspektivet ligger dermed en systematisk forventning om at den moralske aktøren må løsrive seg fra sin bestemte livssituasjon for å dermed være kapabel til å innta en overordnet stillingtaken. En slik upartisk innstilling krever dermed at den enkelte aktøren forlater sin egen selvforståelse og private verdensanskuelse til fordel for et mer inkluderende perspektiv der alle berørte parter tas med i beregningen. Slik vi bemerket i **1,2 §10** så er denne formale prosedyren ment å skulle kunne etablere et universaliseringsprinsipp for moralsk deliberasjon, og ved å reflektivt begripe denne formale prosedyren vil den subjektive viljen manifestere seg selv som selvbestemmende. Denne formale prosessen er ensbetydende med å operasjonalisere *det moralske standpunktet*.

Slik sett er en moralsk norm eller et rettslig prinsipp å betrakte som normativt gyldig i den grad denne normen eller dette prinsippet kan anses som sluttproduktet av en formal enighet utledet fra en prosedyre for rasjonell viljesdannelse, med andre ord, bare i den grad normen eller prinsippet kan "...withstand the universalization test only in decontextualized form" (Habermas, 1993:13) (jmf. **1,3 §13**). Således kan vi antyde et svar på spørsmålet omkring hvordan det moralske subjektet skal kunne realisere sin reflektive selvbestemmelse, for dermed å kunne gi sin anerkjennelse og tilslutning til moralske normer og rettslige prinsipper. For Kant, så vel som for Habermas, vil svaret på dette spørsmålet simpelthen være å la aktøren



operasjonalisere og dermed innta det moralske standpunktet. Enten dette tar form av en monologisk selvrefleksjon (Kant), eller om det blir forankret i en rasjonelt motivert konsensus begrepet gjennom diskursiv stillingtaken (Habermas), så antas likeledes for begge at den formale prosedyren er et fullkomment uttrykk for selvbestemmelse, og dermed tilstrekkelig for å besvare hvilke moralske normer eller rettslige prinsipper som bør anses å uttrykke normativ gyldighet.

**§21** For Hegel er det moralske standpunkt ensbetydende med å "...determine the person as subject" (Hegel, *PR*:§105). I all enkelhet kan denne identifiseringen av det moralske subjektet begripes både som en kultivering (*gebildung*) og som en ansvarliggjøring av individets rettslige personlighet. I Hegels ordelag er dette en prosess hvorpå den subjektive viljen gradvis vil bli kapabel til å "...recognize something or be something only in so far as that thing is its own, and in so far as the will is present to itself in it as subjectivity" (Ibid.:§107). Denne utviklingen henimot et kultivert og ansvarlig individ innebærer samtidig, slik Paul Franco påpeker, en svært dyptgripende forståelse av begrepet om moralitet (*Moralität*), eller hva det vil si for individet å være en moralsk aktør (Franco, 1999:207). Hos Hegel vil begrepet om moralitet betegne det meste som kan tenkes tilhørende den menneskelige subjektivitet: det være seg partikulære interesser, kulturelle mentaliteter, psykologiske handlingsmønstre, personlige motiver, intensjoner og overbevisninger, og liknende. Disse er alle subjektive fasetter og fenomen som faller inn under Hegels begrep om subjektive disposisjoner (*Gesinnungen*).

I så måte markerer isoleringen av individets moralske subjektivitet et klart brudd med individets rettslige personlighet. I motsetning til den abstrakte og kontingente personlighet vi så i *abstrakt rett*, så gis heller det moralske subjektets kapasiteter en mer avgjørende betydning ved å også ta med i betraktningen individets motiver og intensjoner. Denne kultiveringen tar oss et viktig steg henimot å etablere betingelsene for at "...the subjective will determines itself as correspondingly objective, and hence as truly concrete" (Ibid.:§106). Ved å gjenetablere relasjonen mellom subjektet og hennes disposisjoner og intensjoner, så vil en på den ene siden kunne etablere de mulighetsbetingelse for å la det moralske subjektet opptre som en genuin kilde til moralsk berettigelse. En inntreden i det moralske standpunktet (...) takes the shape of the right of the subjective will", hvorpå "... this subjective will further determines what it recognizes as its own in its object (*Gegenstand*) so that this

becomes the will's true concept – i.e. becomes objective in the sense of the will's own universality” (Ibid.:§107). Slik Axel Honneth har påpekt, så anser Hegel dette som et verdifullt aspekt ved operasjonaliseringen av det moralske standpunkt, i den forstand ”...this sphere comprises the attitude of reflective scrutiny that every subject must learn to assume towards himself...” (Honneth, 2010:38). I så måte kan en slik selvreflektiv holdning betegnes som en forutsetning for at det moralske subjektet skal kunne oppfatte sine handlinger og interaksjoner som uttrykk for selvbestemmelse.

Imidlertid markerer denne isoleringen av individets indre moralske subjektivitet også et brudd med den ytre sosiale virkelighet. Nærmere bestemt, deltakelse i det moralske standpunkt forutsetter også et brudd mellom ”...the objective realm of actions and the inner, subjective realm of motives. The determination of the subject must certainly be considered: it wills something whose ground lies within the subject itself” (Ibid.:§121). Med andre ord, prisen for at det moralske subjektet skal kunne oppfatte sine egne handlinger og interaksjoner som uttrykk for selvbestemmelse, er at individet, forledet av å romantisere ens egne rasjonelle kapasiteter, nå inntar et standpunkt som isolerer henne fra det sosiale fellesskapet hun alltid allerede er en del av, for dermed å utføre sin moralske deliberasjon i ensomhet. Det moralsk subjektet kastes tilbake på seg selv, og kan ikke lenger henvende seg mot de normative forventninger og forpliktelser som formidles gjennom individets deltakelse i sosiale institusjoner og praksiser.

Å betrakte den enkeltes (*des Einzelnen*) subjektive vilje og dermed selvbestemmelse som begrenset til det partikulære vil medføre at det gyldige og det rasjonelle ”...can of course appear only as a limitation on the freedom in question, and not as an immanent rationality, but only as an external and formal universal” (Ibid.:§29). Den enkeltes utøvelse av selvbestemmelse vil i så måte ikke kunne hevdes å inneholde et tilstrekkelig meningsinnhold, men heller baseres på det Hegel omtaler som den formale ”...will of the individual in his distinctive arbitrariness” (Ibid.). For Hegel er denne formalismen ensbetydende med en deontologisk abstraksjon som ikke tar tilstrekkelig i betraktning hvordan individets viljesdannelse både påvirkes og formes av deltakelse i sosial fellesskap. Begrenset til det moralske standpunktet ”...self-determination should be thought of as sheer restless activity which cannot yet arrive at something *that is*. Only in the ethical realm does the will become identical with the concept of the will and have the latter as its content” (Ibid.: §108).

Således er det under disse forutsetninger Hegel stadfester sin kritikk av tom formalisme og abstrakt universalisme iboende det moralske standpunkt. For å fremstille dette i klartekst kan vi betrakte Hegels bekymring å ta følgende form: Realisering av en reflektiv selvbestemmelse, i form av at det moralske subjektet gir sin anerkjennelse og tilslutning til moralske normer og rettslige prinsipper, fordrer at individet begriper en formal prosedyre. Begripelsen av en slik formal prosedyre korresponderer med en pretensjon om å betrakte spørsmål omkring normativitet fra et upartisk og allmenngyldig perspektiv, med andre ord, individet inntar det moralske standpunkt. Men, for å innta det moralske standpunkt, så forutsetter dette at det enkelte individ abstraheres og isoleres fra de kommunikative strukturer som former vedkommendes unike livshistoriske kontekst. Imidlertid, ved å abstrahere og isolere det enkelte individ fra sin livshistoriske kontekst, og dermed forhindre den enkeltes privilegerte tilgang til intersubjektivt delt livsverden, så vil det enkelte individ i siste instans mangle det fortolkningsrammeverket og de kommunikative strukturer nødvendig for at vedkommende skal kunne være kapabel til å gi sin tilslutning og anerkjennelse.

For Hegel er det heller slik at enhver formal prosedyre orientert henimot realiseringen av reflektiv selvbestemmelse uunngåelig måtte anta et *konkret etisk fellesskap* – en omfattende livsverden konstituert av intersubjektive relasjoner og livshistoriske betingelser. En regelrett neglisjering av slike relasjoner eller andre former for sosial strukturering formidlet gjennom et slikt etisk fellesskap, vil simpelthen medføre at alt som er igjen av de moralske forpliktelser utledet fra en slik formal prosess ”...is abstract universality, whose determination is *identity without content* or the abstractly *positive*, i.e., the indeterminate” (Hegel, *PR*:§135). Uansett hvor essensielt det måtte være å fremheve ”...the pure and unconditional self-determination of the will...” gjennom en isolert begripelse av en formal prosedyre for å anskueliggjøre kategorisk bindende moralske forpliktelser, så bemerker Hegel at det å forbli ved et slikt abstrakt moralsk standpunkt ”...without making the transition to the concept of ethics reduces this gain to an *empty formalism*, and moral science to an empty rhetoric of *duty for duty's sake*. From this point of view, no immanent theory of duties is possible” (Ibid.:§135).

**§22** En videre utdypelse av denne kritikken gir Hegel ved å ta mer spesifikt i betraktning elementer av Kants rekonstruksjon av det moralske standpunkt. Selv om

Hegel bemerker flere immanente tilkortkommenheter ved Kants moralfilosofi generelt og det kategoriske imperativ spesielt, så skal vi her først og fremst konsentrere oss om to aspekter ved hans kritikk. Nærmere bestemt vil Hegel hevde at ved Kants gjengivelse av hvordan kategorisk bindende normer kan oppnå normativ gyldighet, så vil det oppstå to problemstillinger:

For det første, **(I)** Kants formale prosedyren for realiseringen av selvbestemmelse vil uunngåelig forutsette bestemte former for sosiale fellesskap forut for sin egen operasjonalisering, men kun på bekostning av å elegant hoppe bukk over spørsmål om hvordan slike intersubjektive relasjoner og kommunikative strukturer kan oppnås i utgangspunktet, eller hvordan slike relasjoner og strukturer bør betraktes som helt elementære betingelser for realiseringen av selvbestemmelse. Når Kant fremholder at den moralske aktøren må abstraheres vekk fra sin livshistoriske kontekst vil dette medføre at aktøren ikke kunne utøve mer enn en tom formalistiske øvelse. Denne første problemstillingen vil utdypes i §§23-24

For det andre **(II)**, og som en forlengelse av det første punktet, vil Kants formale prosedyre gi et altfor snevert perspektiv på hva det vil si å handle moralsk. Det vil simpelthen være misvisende å hevde at moralsk deliberasjon og refleksjon i det hele tatt kan utføres uavhengig av en historisk sensitivitet overfor det sosiale og etiske fellesskapet den moralske aktøren allerede tilhører og som dermed betinger vedkommendes åndelige natur og viljesdannelse (jmf. Hegel, *PR*:§§150-151). Ved å la Kants formale prosedyre fremstå som den høyeste instans for veilede den moralske deliberasjon, så vil en simpelthen ikke kunne utrette annet enn en abstrakt, uformidlet universalisme. Denne andre problemstillingen vil utdypes i §25.

**§23 (I)** Slik vi så ovenfor, så er det er helt avgjørende for Kants argument at hvis den formale prosedyren skal kunne gis en tilstrekkelig forankring som en allmenngyldig prosess som gjøres tilgjengelig og gjensidig forpliktende for alle berørte parter, så må den inneholde "...the *very same determining ground* of the will in all cases and for all rational beings" (Kant, *KpV*, 5:25). Den formale prosedyren for å utlede normativ gyldighet må kunne begripes av den moralske aktøren *qua* aktørens rasjonelle natur alene. Med andre ord, skulle den moralske aktørens motiv for å begripe prosedyren eller å handle moralsk være av en personlig eller heteronom karakter – eksempelvis gitt på bakgrunn av en empirisk inklinasjon – så vil ikke lenger den moralske

forpliktelse kunne forvente den samme grad av lovlydighet overfor det prosedyren helt betingelsesløst og uten forbehold krever at aktøren *bør* gjøre (Ibid., 5:26). Forutsetningen for at den moralske aktøren blir kapabel til å avdekke moralske normer og rettslige prinsipper som kan berettiges som ubetingede og universale preskripsjoner, med andre ord, betraktes som normativt gyldige, er at aktøren "...can think of them only as principles that contain the determining ground of the will not by their matter but only by their form" (Ibid., 5:27).

Hegels umiddelbare tilsvar på Kants formale prosedyre er at den på ingen måte bør betraktes som en tilstrekkelig rekonstruksjon av betingelsene for en rasjonell viljesdannelse. Nærmere bestemt, i det tilfellet der en isolert moralsk subjektivitet er å anse som en selvtilstrekkelig forutgående kilde til selvbestemmelse og moralske berettigelse, så følger det for Hegel, at individet ikke vil være i stand til å utføre annet enn en *ekstern refleksjon*. Dette er ment å betegne en tilstand der den enkelte moralske aktør anvender generelle prinsipper på et partikulært meningsinnhold, uten at vedkommende har en bestemt formening om eller tilstrekkelig kunnskap om dette meningsinnholdet forut for anvendelsen. En anvender simpelthen det generelle prinsippet på det umiddelbare, hvorpå det umiddelbare forstås som noe gitt forut for anvendelsen. Hans-Georg Gadamer har kommentert hvordan Hegel "...holds this procedure of external reflection to be a modern form of sophism because of the arbitrariness with which it brings something given under general principles" (Gadamer, 1976:112). For Hegel vil denne formale prosedyren forbli defekt ettersom den "...proceeds from something immediately given that is alien to it, and considers itself to be a merely formal operation that receives its material content from outside..." (Hegel, *SL*: 11,255; 350-351).

Følgelig, for Hegel vil en inntreden i det moralske standpunkt under disse forutsetninger ikke bare være problematisk fordi det moralske subjektet isoleres og abstraheres vekk fra bestemte former for intersubjektive relasjoner og livshistoriske betingelser. Det tiltakende paradoksale, som Hegel bemerker, er at begripelsen av en formal prosedyre for upartisk moralsk deliberasjon uunngåelig vil måtte foreta en hel mengde normative forutsetninger forut for dens operasjonalisering. Uten slike bestemmende forutsetninger, "...almost any particular content, duly purged of its particularity and concreteness, can be brought under general principles by such reflective reason" (Franco, 1999:61). Imidlertid, dette er normative forutsetninger som må anses som bærere av et allerede etablert etisk meningsinnhold, som kun er

begripelig ut i fra en forutgående fortolkningsramme. Med andre ord, dette etiske meningsinnholdet er kun begripelig om det situeres og kontekstualiseres i en mer omfattende livsverden konstituert av intersubjektive relasjoner og livshistoriske betingelser.

Imidlertid, ved å isolere og abstrahere det moralske subjektet fra nettopp en slik omfattende livsverden, så vil dette meningsinnholdet kun oppfattes som noe umiddelbart og fremmed overfor subjektet. I all enkelhet, den formale prosedyren vil i så måte forutsette og postulere former for sosiale fellesskap forut for sin egen operasjonalisering, men kun på bekostning av å elegant hoppe bukk over spørsmål om hvordan slike intersubjektive relasjoner og kommunikative strukturer kan oppnås i utgangspunktet, eller hvordan slike relasjoner og strukturer bør betraktes som helt elementære betingelser for realiseringen av selvbestemmelse. Med en klar brodd til universallovsformuleringen av det kategoriske imperativet (Kant, *KpV*, 5:31; *G*, 4:421), så presiserer Hegel sitt poeng om hvordan Kants formale prosedyre forutsetter en form for selvbestemmelse som kun kan forklares ved henvende seg henimot allerede etablerte former for sosiale institusjoner og praksiser.

I det tilfellet den moralske aktøren inntar det moralske standpunkt for å utlede hva den moralske forpliktelsen krever, så har ikke Kant i utgangspunktet annet å tilby enn en innholdsløs formal prosedyre basert på det Hegel betimelig karakteriserer som "...the (...) determination of duty as *absence of contradiction*, as *formal correspondence* with itself, which is no different from the specification of *abstract indeterminacy*" (Hegel, *PR*, §135). Med Hegel kan vi kommentere Kants eksempel som omhandler en person som gir falske løfter for å låne penger, selv om vedkommende vet at han ikke vil kunne betale tilbake dette lånet (Kant, *G*, 4:402-403). Kant hevder at en slik maksime som innebærer inngåelsen av falske løfter vil være selvdestruerende ettersom selve løfteinngåelsen – forstått som en sosiale praksis – vil tilintetgjøres i det tilfellet denne maksimen gjøres allmenngyldig: "...my maxim, as soon as it were made a universal law, would have to destroy itself" (Ibid., 4:403)

Men, vil Hegel si, hvor blir det så av selvmodsigelsen hvis det ikke fantes en praksis for løfteinngåelse i utgangspunktet? Hegel utdyper: "...a contradiction must be a contradiction with something, that is, with a content which is *already fundamentally present* as an established principle. Only to a principle of this kind does an action stand in a relation (*Beziehung*) of agreement or contradiction" (*PR*:§135, *min uthevelse*). Med andre ord, Kants formale prosedyre forblir temmelig

taus når det gjelder hvilke forutsetninger som ligger til grunn for en slik sosiale praksis som løfteinngåelse eller hvorvidt en slik praksis bør eller ikke bør eksistere i utgangspunktet. Prosedyren antar simpelthen i den forstand en praksis for løfteinngåelse finnes, så bør den finnes. Hegels umiddelbare bekymring er at det kategoriske imperativ impliserer en ubestemthet i den forstand at altfor mange maksimer vil kunne oppfylle universaliserbarhetskravet: "...if duty is to be willed merely as a duty and not because of its content, it is a *formal identity* which necessarily excludes every content and determination" (Ibid.) Følgelig vil ikke imperativet alene være tilstrekkelig til å avgjøre en moralsk norms bestemte meningsinnhold, eller, slik det parafraseres av Franco, "...any specific thing may be justified by such tautologous legislation" (Franco, 1999:59). Både tilstedeværelsen av en praksis for løfteinngåelse, så vel som fraværet av sådanne, vil kunne anses berettiget: "The fact that *no property* is present is in itself no more contradictory than is the non-existence of this or that individual people, family, etc., or the complete *absence of human life*" (Hegel, *PR*§135).

Selv om de fleste kommentatorer (og sågar flere kantianere) er enig med Hegel i det faktum at kriteriet om selvmotsigelse alene på ingen måte er selvtilstrekkelig for å kunne etablere moralske normer med et etisk meningsinnhold, så er det likevel flere som avviser at dette er et alvorlig problem for Kants formale prosedyre. For det første har det blitt bemerket at Hegel gir en tilsynelatende misvisende fortolkning av Kants formale prosedyre, og at han ikke tar tilstrekkelig i betraktning flere antatt oppklarende sider ved Kants moralfilosofi. Blant annet har Jürgen Habermas hevdet at Hegel gjør et mistak når han impliserer at Kants universaliseringsprinsipp kun produserer tautologier, og dermed kun postulerer logisk og semantisk konsistens. Med brodd til Hegels bemerkninger om selvmotsigelse, så påpeker Habermas at "...the issue is not whether normative statements must have the grammatical form of universal statements. The issue is whether we can *all* will that a contested norm gain binding force under given conditions" (Habermas, 1990a:204).

Supplerende til dette punktet har Habermas også bemerket at både Kant og hans egen rekonstruksjon av moralske normer i all hovedsak representerer kategorisk bindende besvarelser til intersubjektive konflikter. Med andre ord, anvendelsen av prosedyren vil kun være nødvendig der praktiske eller moralske konflikter allerede har oppstått: "The conflicts of action that come to be morally judged and consensually resolved grow out of everyday life" (Ibid.:204). Det er også blitt bemerket at Kants

humanitetsformulering av det kategoriske imperativet, en formulering Hegel ikke nevner eksplisitt, også langt på vei bidrar til at kategorisk bindende moralske forpliktelser utledes fra en grunnleggende idé om *den andre*, hvorpå vedkommendes humanitet er kilden til en ubetinget respekt. Kant påpeker selv hvordan en slik idé om humanitet og personlighet "...awakening respect by setting before our eyes the sublimity of our nature (in its vocation) while at the same time showing us the lack of accord of our conduct with respect to it and thus striking down self-conceit, is natural even to the most common human reason and is easily observed" (Kant, *KpV*, 5:88).

Denne tanken om noe grunnleggende ved vår menneskenatur som videre kan gi et ufravikelig insentiv til å opprettholde våre moralske forpliktelser, er også noe moderne kantianere ofte bemerker. Christine Korsgaard har blant annet postulert hvordan vår identitet som moralske personer, med en refleksiv og rasjonell natur, må fungere som et forutsettende handlingsdirigerende prinsipp: "You must value your own humanity if you are to value anything at all" (Korsgaard: 1996:123). Med andre ord, på bakgrunn av en refleksiv begripelse av ens egen status en rasjonell aktør, som den selvbestemmende forfatter av de moralske normer som berører en, som en språklig- og atferdsmessig kompetent aktør kapabel til deltakelse i en diskursiv viljesdannelse, så formidles en form for betingende selvrespekt. Begripelsen av en slik iboende selvrespekt er i så måte ment å tilføre en minimal retningslinje for å gjøre det enklere for den moralske aktøren å utlede sine positive forpliktelser.

**§24** Uansett hvor elegante disse løsningene måtte fremstå, så later de alle til å overse Hegels mer dyptgripende kritikk rettet mot det moralske standpunkt som sådan. Slik vi har nevnt ovenfor, så er Hegels sentrale ankepunkt mot Kants formale tilnærming hvordan en slik deontologisk abstraksjon ikke vil ta tilstrekkelig i betraktning hvordan den moralske aktørens viljesdannelse formes av vedkommendes deltakelse i allerede etablerte former for sosiale fellesskap. Mer presist, når Hegel etterlyser moralske forpliktelser med et korresponderende meningsinnhold som en forutsetning for at selvmotsigelse kan oppstå, er dette ment å betegne det faktum at Kants prosedyre *må* foreta en hel mengde normative forutsetninger forut for sin operasjonalisering. Hegel bemerker dette i tillegget til paragraf 135:

...if we demand of a principle that it should also be able to serve as the determinant of a universal legislation, this *presupposes* that it already has a content; and if this



content were present, it would be easy to apply the principle. But in this case, the principle itself is not yet available, and the criterion that there should be no contradiction is non-productive – for where there is nothing, there can be no contradiction either (Hegel, *PR*, §135A, *min uthevelse*)

Hegels innsikt er simpelthen at Kants formale prosedyre forutsetter et allerede etablert etisk meningsinnhold, men mislykkes imidlertid med å ta med i betraktningen at begripelsen av et slikt meningsinnhold samtidig impliserer at den moralske aktøren har foretatt en sosial orientering innenfor en intersubjektiv delt historisk kontekst. Den enkeltes privilegerte tilgang til en slik konkret livsverden involverer også en stillingtagen til en hel mengde normative bedømmelser, overbevisninger, forventninger og standpunkter som allerede er en utpreget del av de sosiale institusjoner og praksiser den moralske aktøren orienterer seg innenfor. Det moralske standpunktet, slik det artikuleres av Kant, forutsetter realiseringen av en form for selvbestemmelse som kun kan begripes tilstrekkelig, vil Hegel hevde, ved å utøve en historisk sensitivitet overfor de kommunikative strukturer og intersubjektive relasjoner som former den moralske aktørens livshistoriske kontekst.

Med Hegel kan vi bemerke at enhver forutgående forpliktelse til en konkret intersubjektiv relasjon eller form for bakgrunnsinformasjon som faller inn under den kantianske merkelappen 'fornuftsannhet' "...of which we are *a priori* conscious and which is apodictically certain" (Kant, *KpV*, 5:47), later til å indirekte bekrefte det Hegel søker å påvise som problematisk ved Kants formale prosedyre. Mer presist, både begrepet om humanitet og en gitt forestilling om 'noe vi alle kan *ville* under bestemte betingelser' forutsetter en sosiale kontekst og en fortolkningsramme individet har kunnet orientere seg innenfor. Det som betraktes som noe *gitt* forut for subjektets deltakelse i sosiale kontekst kan ikke for Hegel kunne betegnes som noe fullkomment. For at dette skal kunne være begreper som kan begripes av den moralske aktøren, så må dette konkretiseres, i betydningen formidles og medieres gjennom en historisk-kulturelt betinget prosess. For Hegel er det moralske subjekt og dets praktiske objekt allerede syntetisert gjennom symbolske og kommunikative medium som strukturer en allerede etablert relasjon til et etisk fellesskap. Han bemerker selv videre: "The right of the subjective will is that whatever it is to recognize as valid should be *perceived* by it *as good*, and that it should be held responsible for an action – as its aim translated into external objectivity – as right or

wrong (...) legal or illegal, according to its cognizance (*Kenntnis*) of the value which that action as in this objectivity” (Hegel, *PR*: §132).

Nærmere bestemt, for at den interne oppfatning hos den enkelte moralske aktøren skal kunne begripes som gyldig, så må denne oppfatning eksternaliseres gjennom et symbolsk medium som overskrider grensen for subjektivitet. Hegel utdyper hvordan den subjektive viljen må konkretiseres i et objektivt domene – en intersubjektivt-delt livsverden – ved å formidles gjennom språklighet, samarbeid og gjensidig anerkjennelse av andre aktører:

The speaking mouth, the working hand, and, if you like, the legs too, are the organs of performance and actualization which have within them the action *qua* action, or the inner as such. But the externality which the inner obtains through them is the action as a reality separated from the individual. Speech and work are outer expressions in which the individual no longer keeps and possesses himself within himself, but lets the inner get completely outside of him, leaving it to the mercy of something other than himself (Hegel, *PhG*:§312).

Språklighet og samarbeid er i så måte begge ment å legge til grunn symbolske (kommunikative) strukturer for å mediere og integrere manifestasjoner av den subjektive viljen ovenfor et mer omfattende sosialt fellesskap. Ettersom en adekvat oppfatning om normativitet avhenger av å medieres gjennom ulike former for sosial strukturering, så impliserer dette imidlertid at det også er intersubjektive relasjoner som muliggjør at den moralske aktøren kan delta i en anerkjennelsesprosess for å kunne berettigede moralske normer og rettslige prinsipper med krav til gyldighet. Uten å foregripe dette emnet, så er Hegels begrep om *Sittlichkeit* ment å forankre nettopp disse kommunikative strukturer for anerkjennelse, slik at det handlende moralske subjektet først kan være hos seg selv i den andre (*bei-sich-selbst-sein-im-anderen*). I vår sammenheng vil dette innebære at reflektiv selvbestemmelse er noe som oppstår først i møte med andre subjekter.

I så måte later det til at operasjonaliseringen av en formal prosedyre impliserer et vanskelig dilemma for en kantiansk moralfilosofi: På den ene siden, hvis en fremholder at den moralske aktøren må abstraheres vekk fra sin livshistoriske kontekst, så vil dette medføre at aktørens deliberative kapasitet og reflektive stillingtagen fremstilles som et isolert og ahistorisk foretakende. Således vil hans

formale prosedyre kunne anklages for en totalt manglende historisk bevissthet, og hvordan en regelrett mangel på intersubjektive relasjoner eller andre former for sosial strukturering vil frustrere den enkeltes viljesdannelse. Uten å ta med i betraktning hvordan en tilgang til en historisk-kulturell og intersubjektivt-delt livsverden betinger den moralske aktørens deliberative evner, vil aktøren under slike formale omstendigheter ikke kunne utføre mer enn en tom formalistiske øvelse. På den andre siden, hvis en skulle vedkjenne behovet for en historisk bevissthet eller hvordan en orientering innenfor etablerte former for sosiale fellesskap spiller en elementær rolle for den moralske aktørens deliberasjon, så står en simpelthen i fare for å undergrave det aller fremste premisset for den formale prosedyrens mulighet til å anskueliggjøre kategorisk bindende normer, nemlig at den moralske aktørens deliberative kapasitet anses å overskride enhver sosial-historisk kontekst. Begripelsen av normativ gyldighet, for Kant, må kunne utføres *foro interno*, i fullstendig ensomt, uavhengig av aktørens empiriske preferanser eller hans livshistoriske kontekst.

**§25 (II)** I forlengelse av Hegels kritikk av tom formalisme iboende det moralske standpunkt oppstår også en annen interessant innvending mot Kants formale prosedyre. Ettersom en formalistisk tilnærming til etableringen av normativ gyldighet nødvendigvis vil differensiere den moralske aktørens deliberative og motivasjonelle kapasitet fra vedkommendes evaluerende bedømmelser, subjektive preferanser og verdiorienteringer, så vil Hegel hevde at en slik formal prosedyre vil gi et altfor snevert perspektiv på hva det vil si å handle moralsk. Det vil simpelthen være misvisende å hevde at moralsk deliberasjon kan utføres uavhengig av en historisk sensitivitet overfor det sosiale og etiske fellesskapet den moralske aktøren allerede tilhører og som dermed betinger vedkommendes åndelige natur og viljesdannelse. Ved å la Kants formale prosedyre fremstå som den høyeste instans for å veilede den moralske deliberasjon vil en simpelthen ikke kunne utrette annet enn en abstrakt, uformidlet universalisme.

Hegel bemerker at den enkelte aktørens rettskaffenhet (*Rechtschaffenheit*), og dermed vedkommendes deliberative evner, involverer sjelden mer enn "...the simple adequacy of the individual to the duties of the circumstances (*Verhältnisse*) to which he belongs" (Hegel, *PR*: §150). Med andre ord, den moralske aktørens deliberative evner "...will take its material from *existing relations* and show its connection with one's own ideas (*Vorstellungen*) and with commonly encountered principles and

thoughts, ends, drives, feelings (*Empfindungen*), etc., and it may also adduce the further (...) reference to other ethical relations and to welfare and opinion” (Ibid.: §148, *min uthevelse*). Slik vi har bemerket tidligere, så er dette sosiale og intersubjektive relasjoner som kan anses som bærere av et allerede etablert etisk meningsinnhold – kun begripelig ut i fra et forutgående fortolkningsrammeverk: ”...[it] denotes drive[s] and representation[s] (*Vorsellung[en]*), or simply the fact that the consciousness is filled in such a way that its not derived from its own self-determining activity as such” (Hegel, *PR*:§15).

For en utmerket innfallsvinkel til det Hegel her hevder, kan vi igjen trekke inn Hans-Georg Gadamer. Når aktøren står ovenfor en problemstilling av moralsk karakter, så er dette vanligvis en situasjon der aktørens fortolkning og dermed vedkommendes bedømmelse noe som ikke umiddelbart kan begripes eksplisitt gjennom en reflektiv eller diskursiv refleksjon. For Gadamer er det åpenbart at ”...situations of moral action are not generally ones in which we have the inner freedom for reflection of this kind” (Gadamer, 1976:113). Ved å la den formale viljen fremstå som den fremste instans for å veilede den moralske deliberasjon, så er dette ensbetydende med en ”...tendency to look inwards into the self and to know and determine from within the self what is right and good (...); this will no longer finds itself in the duties recognized in this world and must seek to recover in ideal inwardness alone that harmony which it has lost in actuality” (Hegel, *PR*: §138). I så måte impliserer en slik deontologisk abstraksjon at de sosiale institusjoner og intersubjektive relasjoner som individet orienterer seg innenfor i beste fall bør anses som noe instrumentelt og underordnet vedkommendes sofistikerte (*a priori*) kapasiteter til å foreta en kritisk rasjonalisering av det etiske fellesskapets betingelser og forutsetninger.

Imidlertid vil dette gi en svært snever forestilling om hvilke forutsetninger som ligger til grunn for at individet kan handle moralsk. Når Axel Honneth poengterer at ”...the threshold of social pathology is crossed as soon as the moral point of view is (...) systematically detached from the social context which gives it meaning...” (Honneth, 2010:41), så gir han gjenklang til Gadamers overnevnte påstand. Gadamer utdyper med henblikk på Hegels bemerkning om den formale viljen i paragraf 138:

The situation in which moral reflection can appear is always an exceptional one, a situation of conflict between duty and inclination, a situation of moral seriousness and distanced self-examination. It is impossible for us to treat the totality of moral phenomena in this way. The moral must be something different. Hegel expressed this point in a provokingly simple formula: morality is living in accordance with the customs of one's land (Gadamer, 1976:113).

Implisitt i denne siste formuleringen ligger det vi ovenfor betegnet som en historisk bevissthet. Med andre ord, det transcendentale subjektet (*noumenon*) som overskrider de romlige og temporale strukturer utfordres her simpelthen av en bevissthet som genereres gjennom kommunikasjon og sosial interaksjon, og som speiles i og medieres av allerede etablerte former for sosiale institusjoner og praksiser. I motsetning til å la den subjektive viljen forbli abstrakte, i betydningen uformidlet, så betegner heller Hegel en prosess for å konkretisere, i betydningen formidle, en subjektiv viljesdannelse i et objektivt domene. Slik vi betraktet ovenfor vil en slik sosial-kulturell reproduksjon av en intersubjektivt-delt livsverden kunne formidles gjennom kommunikative strukturer som språklighet, samarbeid og gjensidig anerkjennelse. I det tilfellet en historisk bevissthet gjøres filosofisk relevant, vil en umiddelbart også begripe hvordan den moralske aktørens deliberative og motivasjonelle kapasitet også betinges av at subjektet sosialiseres og dermed innvies i et mer omfattende historisk-kulturelt fortolkende fellesskap: "The spirit of morality – (...) the whole of Hegel's philosophy of law – all rest on the transcendence of the subjective spirit present in the orders of human community" (Gadamer, 1976:113).

Imidlertid, som en følge av å vedkjenne at den moralske aktørens hermeneutiske selvforståelse og reflektive selvbestemmelse betinges av de egenskaper tilegnet gjennom deltakelse i en sosialhistorisk kontekst, så oppstår umiddelbart et svært presserende spørsmål om hvorvidt en slik kontekstualisering av den subjektive viljesdannelse impliserer rigid konservatisme og tradisjonalisme. Ved å utlede moralske normer, og videre forankre deres normative gyldighet, i et allerede etablert sosialt fellesskap konstituert av allerede aksepterte sosiale institusjoner og praksiser kan en raskt anklages for en uforsvarlig legitimering av den bestående sosiale og moralske orden. Ved å knytte den moralske aktørens reflektive og diskursive kapasiteter for tett opp mot den moralske persepsjon som råder i det F.H Bradley har omtalt som "...the moral spirit of the community" (Bradley, 1988:196),

så later vi samtidig til å viske ut et viktig skille mellom de moralske normer som allerede *har gyldighet for oss* og de normer som *bør betraktes gyldig ettersom den hviler på en moralsk berettigelse* i form av å fortjene vår anerkjennelse og tilslutning på et rasjonelt grunnlag. Hegel er selvsagt oppmerksom på denne potensielle anklagen mot hans kritikk av tom formalisme og abstrakt universalisme iboende det moralske standpunkt. Hans botemiddel mot denne uforløste spenningen er å finne i hans begrep om *Sittlichkeit*.

### **2,3 *Sittlichkeit*: En alternativ teoretisk forankring av normativ gyldighet**

§26 Hegels begrep om *Sittlichkeit* er svært omfattende og utvilsomt et av de aller viktigste begreper i Hegels rettsfilosofi. For vårt formål kan vi først og fremst betrakte begrepet som den dialektiske forløsning som følger som et positivt resultat av hans innvendinger mot en kantiansk moralfilosofi. Begrepet om *Sittlichkeit* er i så måte ment å konkretisere det moralske standpunkt. Det er ment å absorbere formalismen og abstraktheten iboende Kants proseduralisme, for dermed å la den moralske aktørens selvbestemmelse formidles gjennom bestemte og mer omfattende former for sosiale institusjoner og praksiser, nærmere bestemt, gjennom *etiske (Sittliche) fellesskap*. For Hegel er *Sittlichkeit* ment å betegne en konkret livsverden konstituert av sosiale og intersubjektive relasjoner. Disse relasjoner formidler en hel mengde normative forpliktelser og forventninger som dermed gir ”...the ethical a fixed *content* which is necessary for itself, and whose existence (*Bestehen*) is exalted above subjective opinions and preferences: they are *laws and institutions which have being in and for themselves*” (Hegel, *PR*:§144). I så måte gir begrepet om *Sittlichkeit* umiddelbart et grunnlag for å utlede et rasjonelt system for sosiale og rettslige institusjoner. Hegel utdyper: ”In this way, the ethical sphere is freedom, or the will which has being in and for itself as objectivity, as a circle of necessity whose moments are the *ethical powers* which govern the lives of individuals” (Ibid.:§145). Dette rasjonelle systemet – denne ”nødvendighetens sirkel” – er for Hegel ment å artikulere et objektivt domene som inkorporerer og konkretiserer individets rettslige personlighet og hennes moralske subjektivitet – begge forstått som betingelser for realiseringen av selvbestemmelse.

Hegels begrep om *Sittlichkeit* er også et filosofisk kontroversielt begrep. Ettersom begrepet ofte fremstilles som et modent korrektiv til den klassiske politiske liberalismen, og dens tendens til å fremheve en selvtilstrekkelig individualisme, så har dets kritikere ofte klandret Hegel for å inneha en fiendtlig innstilling overfor en

reflektiv viljesdannelse og kritisk bevissthet. *Sittlichkeit* blir således å begripe som uttrykk for en konservative omfavning av det tradisjonelle og det konvensjonelle. Ernst Tugendhat er en utmerket representant for en slik kritikk når han hevder at Hegels hengivenhet overfor det bestående medfører at han ikke kan tillate muligheten for en uavhengig og kritisk relasjon mellom individet og det sosiale fellesskapet: Det vi heller får, skriver Tugendhat, "... [is] the following set of claims: the existing laws have an absolute authority; what the individual has to do is firmly established in a community; the private conscience of the individual must disappear; trust takes the place of reflection. This is what Hegel means by overcoming of morality in ethical life" (Tugendhat, 1986:315f.).

En mer anstendig utgave av en slik anklage om at en hegeliansk tilnærming til moralitet vil medføre en uheldig konvensjonalisme, hvorpå Hegels begrep om *Sittlichkeit* ikke anse å utgjøre mer enn legitimering av den bestående moralske orden, kan utledes ved hjelp av distinksjon mellom en moralsk norm betraktet som *sosialt akseptert* og som *normativt gyldig*. Dette er en distinksjonen Habermas betegner når han differensierer "...between the acceptance (*Geltung*) of a judgment that, as a matter of fact, is recognized and the validity (*Gültigkeit*) of a judgment that *deserves* to be intersubjectively recognized..." (Habermas, 2003:247). Mot Hegel kan en i så måte hevde at hans begrep om *Sittlichkeit* visker ut dette skille, og dermed umuliggjør å skjelle mellom hvilke moralske normer som *bør* gis en moralsk berettigelse i form av å fortjene vår anerkjennelse, og de normer som simpelthen bare *er* akseptert som en kontingent del av en tilfeldig sosial praksis. I det påfølgende vil den analysen av Hegels begrep om *Sittlichkeit* som presenteres her i all hovedsak være ment å tilbakevise anklagen av konvensjonalisme og tradisjonisme slik de fremstilles av Tugendhat og Habermas. Slik vi skal se, skal vi heller bemerke hvordan *Sittlichkeit* kan anses som en alternativ teoretisk innfallsvinkel for å avgjøre hvilke moralske normer som fortjener *intersubjektiv anerkjennelse*, og dermed betraktes som normativt gyldig.

§27 Som en første tilnærming kan vi betrakte *Sittlichkeit* som en syntetisering av individets rettslige personlighet og dets moralske subjektivitet – det Hegel henholdsvis omtaler som *abstrakt rett (Recht)* og *formal moralitet (Moralität)*. Hegel beskriver denne opphøyelsen allerede i introduksjonen når han hevder at "...morality

and the earlier moment of formal right are both abstractions whose truth is attained only in *ethical life*” (Hegel, *PR*:§33). Den teoretiske tendens til å behandle abstrakt rett og formal moralitet hver for seg – som to uavhengige totaliteter (*für sich zu Totalität*) – har medført, vil Hegel hevde, at den moralske aktøren har blitt fanget i tomhetens og ensidighetens kvaler. Slik vi har betegnet ovenfor, i *abstrakt rett* har en tiltakende rettsliggjøring av enkeltindividets sosiale livsverden medført at individet avskilles fra sine subjektive disposisjoner og de kommunikative strukturer Hegel anser betingede for individets selvrealisering. I så måte har individet også blitt fratatt muligheten til å opptre som en genuin kilde til moralsk berettigelse. I *formal moralitet* gjenetableres så relasjonen mellom subjektet og hennes disposisjoner, oppfatninger og intensjoner. Men dette hender kun på bekostning av å isolere det moralske subjektet fra hennes livshistoriske kontekst og hennes privilegerte tilgang en sosial livsverden. I *Moralität* vil den moralske aktøren kun betraktes å utøve selvbestemmelse når hun inntar et standpunkt som abstrahere henne fra de retningsgivende og normative forventninger og forpliktelser iboende sosiale institusjoner og praksiser som påvirker og former hennes viljesdannelse.

For Hegel er *abstrakt rett* og *formal moralitet* to perspektiver som ikke kan stå alene. De er simpelthen gjensidig avhengig av hverandre, i den forstand at hver av dem mangler det den andre innehar. I Hegels terminologi kan vi bemerke, slik vi betegnet ovenfor, at *abstrakt rett* ”...lacks the moment of subjectivity, which in turn belongs solely to morality” (Ibid.: §141A). Mens moralitet, på sin side, mangler de intersubjektive relasjoner og kommunikative strukturer nødvendig for at subjektiviteten skal kunne tilstrekkelig begripe og aktualisere sin egen vilje i det dennesidige. Det er kun ved å forene disse to abstrakte perspektiver at et konkret standpunkt kan oppstå:

The sphere of right and that of morality cannot exist independently (*für sich*); they must have the ethical as their support and foundation. For right lacks the moment of subjectivity, which in turn belongs solely to morality, so that neither of the two has any independent actuality. (...) Right exists only as a branch of a whole, or as a climbing plant attached to a tree which has firm roots in and for itself (Hegel, *PR*:§141A)



Hegel søker dermed å forløse spenningen som har oppstått som en følge av en streben etter å realisere selvbestemmelse under modernitetens vilkår ved å la *abstrakt rett* og *formal moralitet* bli *opphevet* (*Aufhebung*), i betydningen at begge perspektiver *heves opp* og integreres i en mer omfattende helhet. Det er kun innenfor en slik omfattende helhet, i et etisk (*Sittliche*) fellesskap, at individets moralske subjektivitet og rettslige personlighet kan forenes. Dette etiske fellesskapet er ment å utgjøre totaliteten av de intersubjektive relasjoner som er ment å konkretisere en subjektiv viljesdannelse i et objektivt domene. Nærmere bestemt, *Sittlichkeit* er ment å legge til grunn de kommunikative strukturer for at det moralske subjektet kan være hos seg selv i den andre (*bei-sich-selbst-sein-im-anderen*). I vår sammenheng vil dette innebære at reflektiv selvbestemmelse er noe som oppstår først i møte med andre subjekter. Det moralske subjektet individualiseres og gjøres først selvbestemmende gjennom sosial interaksjon.

Imidlertid, tanken om at den moralske aktøren konstitueres gjennom **(a) intersubjektive relasjoner for gjensidig anerkjennelse**, danner bare én av henholdsvis to betingelser for at Hegels begrep om *Sittlichkeit* kan gi opphav til noe mer enn bare en hengivenhet overfor det bestående. Ettersom den moralske aktørens realisering av selvbestemmelse er bundet til intersubjektiv interaksjon, og dermed må medieres gjennom symbolske og kommunikative strukturer, så bemerker Hegel at dette er en prosess som uunngåelig hender innenfor og betinges av en **(b) historisk-kulturell fortolkningsramme**. Den moralske aktørens åndelige natur og viljesdannelse knyttes således opp til en historisk bevissthet og en sensitivitet overfor det faktum at vedkommendes kapasitet til å gi sin anerkjennelse og tilslutning til moralske normer og rettslige prinsipper betinges, ikke bare av en *forutgående solidaritet*, men av et *forutgående fortolkningsrammeverk*: *Sittlichkeit*, skriver Hegel, "...is accordingly the *concept of freedom which has become the existing (vorhandenen) world and the nature of self-consciousness*" (Hegel, *PR*:§142).

**§28** For Hegel referer betegnelsen om **(a) intersubjektive relasjoner for gjensidig anerkjennelse** til en helt spesiell form for sosial samhandling som innehar følgende særtrekk: en umiddelbar og vekselvirkende verdsettelse av et bestemt aspekt eller en kvalitet ved den andres personlighet, knyttet opp til den rådende form for sosial interaksjon. (Honneth, 1995:16-17, 44-45; Williams, 1997:112-119). En slik form for gjensidig anerkjennelse vil finne sted under følgende forutsetninger: Når aktør *A*

utøver handling *h* overfor aktør *B*, så utøver aktør *A* denne handlingen velvitende om at dette også medfører en normativ forpliktelse. Denne forpliktelsen oppstår som en følge av at aktør *B* når som helst kan etterprøve aktør *A*s handling med referanse til den underliggende normen som fungerer retningsgivende for handlingen. Det faktum at *A* opprettholder den normative forpliktelsen og at *B* kan etterprøve dette er det som medfører at anerkjennelsesforholdet forblir gjensidig, og ikke asymmetrisk. Likeledes formildes det også en gjensidig forutsetning gjennom denne sosiale interaksjon ved at både *A* og *B* må betraktes som *villige* til å henholdsvis opprettholde og etterprøve den normative forpliktelsen. I så måte vil en slik intersubjektiv interaksjon også involvere aktørenes subjektive disposisjoner – deres personlige motiver og intensjoner.

Hegel gir et svært treffende eksempel på en slik form for gjensidig anerkjennelse ved å betrakte kjærlighetsrelasjonen: ”Love means in general the consciousness of my unity with another, so that I am not isolated on my own (*für mich*), but gain my self-consciousness only through the renunciation of my independent existence, and through knowing myself as the unity of myself with another and of the other with me” (Hegel, *PR*:§158). Axel Honneth har blant annet poengtert hvordan denne kjærlighetsrelasjonen utgjør den strukturelle kjerne for *Sittlichkeit*, og hvordan en slik relasjon for gjensidig anerkjennelse ”...produces the degree of basic individual self-confidence indispensable for autonomous participation in public life” (Honneth, 1995:107). Anerkjennelse av den andre blir i så måte å betrakte både som en berikelse, men også som en eksponering av sårbarhet: Enhver anerkjenneshandling består i la den andre få en fullkommen autoritet over å bedømme hvorvidt min handling vil kunne leve opp til den normative standard vi begge forutsetter for å muliggjøre handlingsforløpet. Grunnlaget for mitt eget aktørskap blir i så måte bundet opp til den andre og hennes evaluering. Imidlertid vil denne sårbarheten gjøres gjensidig ettersom den andres aktørskap er like avhengig av meg og min evaluering. Hegel utdyper selv: ”...in being reflected into myself, I am immediately reflected into the other person, and conversely, in relating myself to the other I am immediately related to myself” (Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*:§436, sitert i Williams, 1997:127).

Således er intersubjektive relasjoner for gjensidig anerkjennelse ment å betegne forutsettende og kvalitative aspekter som ikke kan bestemmes av individet alene, men som den enkelte er avhengig av den andre for å oppnå, og *vice versa*. En slik gjensidighet impliserer en grunnleggende tanke om likeverdighet og en tillitt som

medieres mellom deltakerne. Robert Williams har observert hvordan Hegels anerkjennelsesbegrep overskrider grensene for naturlig solipsisme og en selvtilstrekkelige individualisme: "In reciprocal recognition, in which each serves as mediator for the other, the difference between being for self and being for other vanishes" (Williams, 1997:280). En slik overskridelse betyr på ingen måte at den andre forsvinner eller at min egen subjektivitet undertrykkes. Det som heller er tilfellet er at "...the self and its other enter into a positive relationship...", hvorpå begge modifiseres og redefineres i forhold til hverandre (Ibid.). Gjennom gjensidig anerkjennelse konstitueres dermed mitt aktørskap, men kun i den grad jeg er villig til å anerkjenne den andres aktørskap som en forutsetning for mitt eget. I så måte vil en slik relasjon utgjøre en ontologisk forbindelse og dermed uttrykke en form for nødvendighet og vedvarenhet som best kan betegnes som *etisk*.

Hegel anser at slike *etiske relasjoner* der aktørene utveksler gjensidig normative forventninger og forpliktelser overfor hverandre videre kan anses å representere ulike former for sosiale praksiser. En sosiale praksiser er en intersubjektiv interaksjon der en gruppe personer inngår i et normregulert fellesskap. Fellesskapet er å anse som *etisk* i den forstand at hver og en av gruppens medlemmer gjensidig anerkjenner de andre medlemmenes rett til å bedømme og etterprøve de respektive individuelle fortolkninger og anvendelser av en handlingsdirigerende norm. Axel Honneth supplerer denne tanken ved å påpeke at denne interaksjonen "...also determines, at least in outline, in which role or in which aspect of their personality they can come to encounter each other in the first place" (Honneth, 2016:161). Imidlertid, bemerker Hegel hvordan gruppemedlemmenes viljesdannelse, evaluering og fortolkning alle er kapasiteter som må konkretiseres i et objektivt domene ved å formidles gjennom symbolske og kommunikative strukturer som språklighet og samarbeid.

I en litt mer intrikat forstand kan vi hevde at aktørens egen hermeneutiske selvforståelse og deliberative stillingtaken er avhengig av en hel mengde symbolske og kommunikative strukturer for å kunne mediere og integrere manifestasjoner av sin egen selvbestemmelse overfor et mer omfattende sosialt fellesskap. Denne innsikten er fullstendig avgjørende for Hegels bruk begrepet om *Sittlichkeit*: Den moralske aktørens deliberative og motivasjonelle kapasitet må manifesters gjennom sosiale institusjoner og praksiser og kan dermed kun begripes gjennom en **(b) historisk-kulturelt fortolkningsramme**. Charles Taylor har påpekt dette glimrende når han

beskriver hvordan den moralske aktøren må situeres i en historisk-kulturell kontekst: ”...a language, and the related set of distinctions underlying our experience and interpretation, is something that can only grow in and be sustained by a community. In this sense, what we are as human beings we are only in a cultural community” (Taylor, 1979:87).

§29 I *Sittlichkeit* hender dermed en sammensmeltning av den moralske aktøren og en historisk bevissthet. Implisitt i denne formuleringen ligger Hegels forestillingen om *objektiv ånd*, den delen av Hegels filosofiske teoretisering orientert henimot det Axel Honneth har betegnet svært konsist som en rekonstruksjon av ”...the process of self-reflection undergone by reason during the stage in which it manifests itself in the external phenomena of social institutions and practices” (Honneth, 2010:9). Hegels begrep om *objektiv ånd* er ment å betegne konkretiseringen av en subjektive viljesdannelse i et objektivt domene. En slik konkretisering kan forstås som en reproduksjon av de kulturelle mentaliteter, historiske oppfatninger, og overleverte tradisjoner, alle dynamiske domener som de moralske aktørene deler intersubjektivt. Dette er en sosialhistorisk livsverden reproduisert gjennom språklighet, kommunikasjon og samarbeid. I det tilfellet en historisk bevissthet gjøres filosofisk relevant vil en umiddelbart også begripe hvordan den moralske aktørens deliberative og motivasjonelle kapasitet må forstås som formet av et slikt kommunikativt og interaktivt foretakende. Med Hans-Georg Gadamer kan vi kommentere hvordan også den historiske bevissheten: ”...rommer i virkeligheten en formidling mellom fortid og nåtid. Da vi erkjente at språkligheten er denne formidlingens universelle medium, utvidet vår spørsmålstilling seg fra sitt konkrete utgangspunkt – det vil si kritikken av den estetiske og historiske bevissheten, og hermeneutikken som en erstatning for disse – til et spørsmål med et universelt siktemål. Det menneskelige verdensforholdet er absolutt og fra grunnen av språklig og dermed forståelig” (Gadamer, 2010:519).

Charles Taylor forstår et slikt reprodusert foretakende som en dynamisk prosess hvor *den objektive ånd* kommer til uttrykk. Taylor hevder først at ”...[t]he life of language and culture is one whose locus is larger than that of the individual...”, før han fortsetter

...language is not ideas which could be in the minds of certain individuals only; they are rather common to a society, because in its collective life, in practices and

institutions which are of the society indivisibly. In these the spirit of the society is in a sense objectified. They are, to use Hegel's term, 'objective spirit' (Taylor, 1979:87-89)

Hegel selv skriver om en slik kommunikatív relasjon "...in which the ethical is the actual living principle (*Lebendigkeit*) of self-consciousness, may indeed turn into (...) a relationship mediated by *further reflection*, into insight grounded on reasons, which may also begin with certain particular ends, interests, and considerations, with hope or fear, or with historical presuppositions. (Hegel, *PR*:§147). I så måte betegner Hegel relevansen av et fortolkningsrammeverk som betinger den moralske aktørens åndelige natur og viljesdannelse. Denne syntetiseringen av den moralske aktøren og hennes livshistoriske kontekst medfører naturligvis at vedkommendes moralske deliberasjon ikke lenger vil forbli et tom formalistisk øvelse. Men, som Habermas har poengtert, ved å foreta en slik historisering av vår normative standard og fortolkningsapparat, "...the question arises whether the standards that are valid *for us* may also claim to be valid *in and for themselves*" (Habermas, 2003:184). For å besvare dette spørsmålet, så må vi utdype Hegels forståelse av hva det betyr for den moralsk aktør å utvikle en etisk disposisjon (*sittliche Gesinnung*).

Når Hegel fremholder at de etiske relasjoner og normative forutsetninger som kan utledes fra en forutgående fortolkningsramme er identisk med den moralske aktørens åndelige natur og viljesdannelse, så mener Hegel at "...the ethical (*das Sittliche*), as their general mode of behaviour, appears as *custom (Sitte)*; and the *habit* of the ethical appears as a *second nature*..." (Hegel, *PR*:§151). Med andre ord, ved å la den moralske aktøren situeres i et omfattende etisk fellesskap, så vil en samtidig måtte la aktøren begripe både seg selv og sine egne subjektive disposisjoner gjennom et fortolkningsrammeverk. Dette medfører at disse disposisjonene gis et etisk meningsinnhold, de blir etiske disposisjoner. Hegels bruk av begrepet *etisk (Sitte)* må forstås å implisere at hverken rettslige preskripsjoner påtvunget individet fra en instrumentell statsforfatning eller det isolerte subjektets moralske overbevisninger er tilstrekkelig for beskrive moralitetens kommunikative forankring. For Hegel er en etisk disposisjon noe formidlet innenfor et sosialt fellesskap betinget av intersubjektiv samhandling. I så måte vil ikke de normative forventninger og forpliktelser som formidles til aktøren fremstå som noe fremmed eller eksternt, men heller som noe internalisert og frembrakt gjennom aktiv deltakelse i en offentlig menings- og

viljesdannelse: "...as a *second nature* which takes the place of the original and purely natural will and is the all pervading soul, significance and actuality of individual existence (*Dasein*)" (Ibid.). Merk hvordan denne form for aktivitet står i en klar motsetning til den form for viljesdannelse Hegel tilskriver det abstrakte moralske standpunktet. Begrenset til det moralske standpunkt, "...self-determination should be thought of as sheer restless *activity* which cannot yet arrive at something *that is*. Only in the ethical realm does the will become identical with the concept of the will and have the latter as its content" (Ibid.: §108, *min uthevelse*).

Hegels grunnleggende tanke er i all enkelhet at det som gjør den moralske aktøren i stand til å handle moralsk – til å foreta en bedømmelse eller en deliberasjon omkring en problemstilling – i siste instans hviler på en fortolkningskapasitet utledet av det historisk-kulturelle fellesskapet som aktøren alltid allerede er en del av og orienterer seg innenfor. Likevel, det faktum at den moralske aktørens hermeneutiske selvforståelse og deliberative stillingtaken konstitueres av et slikt forutgående element betyr på ingen måte at aktørens unike individualitet undergraves eller at aktøren forblir en passiv part med tanke på å anskueliggjøre moralske forpliktelser eller etableringen av normativ gyldighet. Snarere er Hegels poeng at aktørens individualitet ivaretas gjennom den enkeltes privilegerte tilgang til en slik livsverden, hvorpå den moralske aktøren anerkjennes som et unikt individ som både er formet av, ansvarlig for og uerstattelig i en unik livshistorisk kontekst. Dette forutsetter helt korrekt allerede etablerte intersubjektive relasjoner og kommunikative strukturer.

Imidlertid er disse intersubjektive relasjoner og kommunikative strukturer meningsløse uten individer som kontinuerlig anerkjenner, deltar, observerer, konstruerer og modifierer disse relasjonene og strukturene i møte med deres skiftende målsettinger, behov og livssituasjoner. Selv det fortolkningsrammeverket som den moralske aktøren må orientere seg innenfor kan ikke betraktes som noe statisk, men må heller anses som noe dynamisk og som endres som en følge av at aktøren anvender dets begrepsapparat. Dette dynamiske aspektet kommer godt frem når Hegel forklarer at utviklingen av en etisk disposisjon er noe som hender gradvis gjennom en aktiv læringsprosess: "Education (*Pädagogik*) is the art of making human beings ethical: it considers them as natural beings and shows them how they can be reborn, and how their original nature can be transformed into a second, spiritual nature so that this spirituality becomes *habitual* to them" (Hegel, *PR*:§151A, se også §30). Utviklingen av en slik etisk disposisjon omhandler også utviklingen av en

gjensidig tillitsrelasjon overfor den andre, hevder Hegel: "This disposition is in general on of *trust* (which may pass over into more or less educated insight), or the consciousness that my substantial and particular interests is preserved and contained in the interest and end of an other (...), and in the latter's relation to me as an individual" (Ibid.:§268).

**§30** I så måte er det forhåpentligvis enklere å forstå hva Hegel mener når han bedyrer relevansen av et historisk-kulturelt rammeverk som betinger den moralske aktørens åndelige natur og viljesdannelse, og videre hevder at sosiale institusjoner og praksiser både opprettholdes av vår deltakelse, men må likevel anses som noe allerede etablert. Hegel beskriver det etiske fellesskapet som noe den enkelte aktøren både "...brings (...) about through his activity, but as something which rather simply is" (Taylor 1979:89). Nærmere bestemt, normregulerte praksiser og relasjoner opprettholdes kun gjennom vedvarende menneskelig aktivitet, men må likevel *være*, "...for it is only the ongoing practice which defines what the norm is our future action must seek to sustain" (Ibid.). *Sittlichkeit* impliserer i så måte ingen bestemt doktrine eller prosedyre for å anskueliggjøre kategorisk bindende moralske forpliktelser, men forsøker heller å si noe om den moralske refleksjonens mulighetsbetingelser. Bevart i Hegels begrep om et *etisk fellesskap* er to slike mulighetsbetingelser: *den moralske deliberasjon forutsetter en forutgående solidaritet og en forutgående fortolkningsramme*.

Enhver moralsk bedømmelse eller rettslig sanksjon vil uunngåelig måtte realiseres innenfor et rammeverk som forutsetter allerede etablerte former for gjensidig anerkjennelse mellom de moralske aktørene og en historisk-kulturell betinget fortolkningsevne som vedkommende ikke kan forsere. Behovet for det etiske fellesskapet gir simpelthen uttrykk for det Gadamer har omtalt som den menneskelige forståelsens endelighet og refleksjonens vesensmessige partikularitet. Begrenset til det moralske standpunktet, så vil en slik deontologisk abstraksjon kun hevde å mobiliserer en forutgående inneforståthet i form av å postulere formale og idealiserte (innholdsløse) fornuftssannheter. De forutgående relasjoner og rammeverk vi ser hos Hegel, gjennom hans forsvar av et omfattende etisk fellesskap, vil i motsetning kunne gi opphav til et etisk meningsinnhold av en mer retningsgivende og bestemmende karakter. Den moralske aktørens ståsted vil kunne bli konkret ettersom den springer ut av historisk-empiriske forhold aktøren alltid allerede orienterer seg innenfor, i kraft av situasjonsbetinget bevisstgjørelse. I så måte vil *Sittlichkeit* genere en innfallsvinkel

der berettigelsen av en moralsk norm eller et rettslig prinsipp i siste instans hviler på at den moralske aktøren tillater at det etiske fellesskapets medlemmer å etterprøve og vurdere den moralske aktørens anvendelse eller fortolkning av normen. Prosessen for å avdekke mulighetsbetingelsene for normativ gyldighet er i så måte like konkret, like historisk betinget, som dens anvendte produkt. Den dialektiske relasjon mellom det som *er* og det som *bør være* – mellom *Sein* og *Sollen* – mellom det befestende og det befriende, har sitt sentrum i den diskuterende offentlige samtale og betinges dermed av det fortolkende *etiske* fellesskapet.

I Hegels ordelag vil vi dermed kunne bemerke at en formal prosedyre for å utlede ubetingede og kategorisk bindende moralske normer – enten dette hender ved en individuell eller kommunikativ forankring av selvbestemmelse – uunngåelig vil forårsake at disse moralske normer abstraheres vekk fra sin hverdagslige kontekst ved å la de bli gjenstand for diskursiv utprøving uten å ta tilstrekkelig med i betraktning de eksisterende sosiale relasjoner og institusjoner som forsikrer normene et tilgjengelig og intelligibelt meningsinnhold. En slik forestilling om dannelsen av normativ gyldighet totalt uavhengig av bestemte livssituasjoner, subjektive intensjoner og oppfatninger, vil for Hegel ikke bare stå i fare for å gjøre hele prosedyren fruktløs. Mer alvorlig vil en slik forestilling kunne gi opphav til en selvdestruktiv og fanatisk intoleranse som ”...wills only what is abstract, not what is articulated, so that whenever differences emerge, it finds them incompatible with its own indeterminacy and cancels them (*hebt sie auf*)” (PR:§5).



## **Habermas, Hegel og diskursteoriens begrensninger**

### **Hvorvidt er Hegels kritikk av det moralske standpunkt anvendbar på Habermas' diskursteoretiske tilnærming til moralitet?**

#### **3,0 Innledende betraktninger omkring anerkjennelse og kommunikativ samhandling**

§31 Hvorvidt kan Hegels kritikk av det moralske standpunktet vendes mot Habermas diskursteori? Habermas svarer at selv om han deler flere affiniteter med Kants deontologiske proseduralisme, så vil hans rekonseptualisering av disse formale teoriansatsene innenfor et kommunikativt rammeverk kunne gjøre hans diskursteori tilsynelatende immun mot Hegels anklager. Habermas' forhold til Hegels moral- og rettsfilosofiske betraktninger, og dets resepsjonshistorie, er mildt sagt av det tvetydige slaget. På den ene siden så anser Habermas at Hegels innsikter omkring gjensidig anerkjennelse fungerer som et utmerket intersubjektivt korrektiv til Kants moralfilosofi. Habermas har selv uttrykt hvordan hans diskursteoretiske tilnærming "...takes its orientation for an intersubjective interpretation of the categorical imperative from Hegel's theory of recognition but without incurring the cost of a historical *dissolution* of morality in ethical life. Like Hegel it insists, though in a Kantian spirit, on the internal relation between solidarity and justice" (Habermas, 1993:1). På den andre siden, det faktum at Habermas videre anfører at hans dialogiske universaliseringsprinsipp for moralsk deliberasjon kan utlede et meningsinnhold fra de idealiserte forutsetninger for kommunikativ og argumentativ samhandling, har imidlertid medført en rettmessig tvil om hvorvidt han egentlig evner å ta Hegels innsikter på alvor. For Hegel vil eksempelvis den moralske deliberasjon forbli en tom formalistisk øvelse om den ikke situeres innenfor en forutgående historisk kontekst.

Både Habermas og Hegel deler den oppfatning at sosial integrasjon fordrer at våre kommunikative interaksjoner koordineres gjennom å harmonisere våre handlingsorienteringer. Enkeltindivider kan således orientere sine handlinger overfor hverandre nettopp på bakgrunn av at de har en felles oppfatning av blant annet handlingsregulerende normer, sosiale sedvaner, samt rettslige lover og praksiser. En slik koordinering hender som en følge av at de ulike aktørene blant annet kan mediere sine intensjoner, motivasjoner, hensikter og mentaliteter gjennom kommunikative strukturer som eksempelvis språklighet. For Hegel er dette imidlertid en

sosialiseringssprosess i form av en kollektiv menings- og viljesdannelse som betinges av det sosiale fellesskapets historisk-kulturelle *etos*. I Hegels perspektiv må de rettslige og moralske prosedyrer nødvendig for å opprettholde den moderne politiske orden simpelthen suppleres av en sosial orientering innenfor et konkret *etisk* fellesskap. Med andre ord, rettslige og moralske prosedyrer – i likhet med *abstrakt rett* og *formal moralitet* – må integreres innenfor et historisk-kulturelt fortolkningsrammeverk som tillater en imøtekommelse av de etiske disposisjoner og overbevisninger som er nødvendig for at slike sosiale institusjoner og praksiser skal kunne forankres og opprettholdes over tid.

§32 Den prosedurale tilnærming til moralitet og rettslighet som vi møter i Habermas' diskursteoretiske tilnærming later nettopp til å abstrahere den moralske aktøren vekk fra en slik livshistorisk kontekst ved å postulere et privilegert domene der aktøren behandles som en subjektløs entitet kun med tilnærmet juridiske relasjoner til andre individer. Prisen for at de regulative koordinatene i det kommunikative rammeverket forblir upartiske og gjøres gjeldende på samme vis for alle subjekter, er at den moralske aktøren løsrives fra sin historiske situasjonsbestemt kontekst. Kun da vil aktøren være kapabel til å tre inn som deltaker i den moralsk-praktiske diskurs, for dermed å kunne inngå i en dialogisk prosess med de andre diskursdeltakerne for å utlede de moralske normer som bør berettiges som normativt gyldig. I likhet med Kant anfører Habermas en tilnærming til moralitet og rettslighet som reduserer det moralske fenomen ned til rent eksterne betraktninger, enten dette tar form av observerbar atferd, rasjonelle institusjoner eller formale prosedyrer.

I sin rettsfilosofiske avhandling, *Between Facts and Norms* (1996), fastholder Habermas sitt diskursteoretiske *leitmotif*. Habermas operasjonaliserer sin formale prosedyre for å utlede normativ gyldighet og rettslig legitimitet ved å fremholde at denne prosedyren "...resides in the formal conditions for the legal institutionalization of those discursive processes of opinion- and will-formation..." (Habermas, 1996:104ff). Helt grunnleggende for denne formale teoriansatsen, der den moralske aktøren inntar det moralske standpunktet gjennom deltakelse i en diskursiv kontekst, er en antakelse "...that at the postmetaphysical level of justification, legal and moral rules are *simultaneously* differentiated from traditional ethical life and appear *side by side* as two different but mutually complementary kinds of action norms" (Ibid.: 105). Denne differensieringen av den moralsk-praktiske diskurs medfører at spørsmål om

etisk-kulturelle overbevisninger underordnes og anses avskilt fra spørsmål omkring moralske normer og rettslige prinsipper. Den kompetente aktørens moralske deliberasjon er en kapasitet som idealt overskrider sosialt rom og historisk tid: "...[it] certainly has normative content inasmuch as it explicates the meaning of impartiality in practical judgments" (ibid.:107)

I motsetning advarer Hegel mot en slik formalisering, enten det er tale om forankringen av konstitusjonell lovgivning eller moralske normer. Ved å ikke la det moralske fenomen kunne betraktes på bakgrunn av den deliberative aktørens subjektive disposisjoner og orienteringer utledet fra en livshistorisk kontekst, så vil de moralske normer og rettslige prinsipper utledet "... have no meaning or value, even if it is present in an external sense" (Hegel, *PR*:§274). Slik vi har bemerket tidligere (§§27-29), så fremholder Hegel at den moralske aktørens reflektive stillingtaken og hermeneutiske selvforståelse i siste instans er betinget av etisk-kulturelle overbevisninger innebefattet i en forutgående fortolkningsramme. Nærmere bestemt, for Hegel er det ikke et spørsmål om *hvorvidt* et etisk meningsinnhold, institusjonalisert og formidlet gjennom bestemte former for sosiale fellesskap, har en avgjørende innvirkning på en praktisk diskursiv stillingtaken; for ham er det heller et spørsmål om *hvordan* og *under hvilke stadium* et slikt retningsgivende meningsinnhold blir en del av det overordnede teoretiske rammeverket, og *hvilken* innflytelse dette medfører ved å integreres i vår moralsk deliberasjon.

I det påfølgende skal jeg diskutere hvorvidt Habermas' diskursteoretiske tilnærming inneholder det nødvendige teoretiske vokabularet for å forsvare seg mot en slik hegeliansk kritikk. Habermas vil først (3,1) kunne hevde at han tar et slikt etisk-kulturelt meningsinnhold på alvor ved å vektlegge den sosiale interaksjon som hender mellom mennesker i en kommunikativt strukturert livsverden. Imidlertid har en tiltakende sosial pluralisme og differensiering medført en fragmentering og nedbrytning av livsverdens ressurser for å oppnå former for en sosial solidaritet og en rasjonelt motivert konsensus. Habermas løser så dette problemet ved å la et velfungerende rettssystem fungere som en tilrettelegger for å skape en hensiktsmessig motivasjon for moralsk handling under modernitetens forutsetninger. Således vil en kontinuerlig ekstensjon av det rettslige medium kunne kompensere for den avstanden som er blitt skapt mellom den moralsk-praktiske diskurs og samfunnsborgerens personlige motivasjoner og etiske oppfatninger. For Habermas er et velfungerende

rettssystem næret og betinget av "...the "democratic *Sittlichkeit*" of enfranchised citizens and liberal political culture that meets it halfway" (Habermas, 1996:461).

Imidlertid vil en slik habermasiansk appropriasjon av begrepet om *Sittlichkeit* være problematisk – for ikke å si misvisende – betraktet fra et hegeliansk perspektiv. På den ene siden (3,2) later det til å være noe tilsynelatende sirkulært over Habermas henvisning til et historisk-kulturelt felleskap: Hvis rettslige institusjoner er ment å kompensere for en defekt referanse til et omfattende fellesskaps *etos* for å utlede handlingsmotivasjon, så vil dette utelukke at også slike rettslige institusjoner i sin tur kan forankres ved å referere til det samme omfattende fellesskaps *etos*. På den andre siden (3,3), for å unngå dette problemet, så forutsetter Habermas' løsning at han i siste instans opprettholder en avstand mellom den moralske aktøren og hennes konkrete livshistoriske kontekst. Fra et hegeliansk perspektiv vil opprettholdelsen av et slikt skille mellom det Habermas ellers omtaler som det etisk-eksistensielle og det moralsk-praktiske umuliggjøre en genuin moralsk deliberasjon.

### **3,1 Refleksjoner omkring rettslige relasjoner, livsverden og *Sittlichkeit***

§33 Helt sentralt for Habermas rekonstruksjon av det moralske standpunkt innenfor et kommunikativt rammeverk er forestillingen om at dette skal kunne gi opphav til diskursive nettverk for å kunne realisere en demokratisk autoritet. Ifølge Habermas må et velfungerende politisk maktkretsløp være kapabel til å forstå en slik kollektivt bindende demokratisk autoritet som en transformasjon av de grunnleggende intersubjektive relasjoner innebygget i kommunikativ samhandling "...via the medium of law, from the level of simple interactions to the abstract and anonymous relationships among strangers" (Habermas, 1996:385). Fra dette perspektivet vil de former for kommunikativ samhandling som tillater en legitim lovgivningsprosess eller en institusjonalisert menings- og viljesdannelse kunne forankres "... in the voluntary associations of civil society and embedded in liberal patterns of political culture and socialization; in a word, they depend on a rationalized lifeworld that meets them halfway" (Ibid.: 358).

Begrepet om en rasjonalisert livsverden er i første omgang ment å betegne en språklig strukturert kontekst hvorpå ethvert kommunikativt utsagn skal kunne situeres for å utdype dets meningsinnhold. Forståelsen av et verbalspråklig utsagn fordrer – i det minste en hypotetisk-forestilt – deltakelse i et sosialt fellesskap som er rotfestet i intersubjektive livsformer og det Habermas etter Wittgenstein kaller felles innøvde

språkspill (Habermas, 1993:101). Habermas lar som kjent den kommunikativt strukturerte livsverden utgjøre kulturelt formidlede og språklig organiserte fortolkningsmønstre som til sammen utgjør en konstitutiv bakgrunnsinformasjon for hverdagslige kommunikativ interaksjon. En slik konkret forutsetning for menneskelig interaksjon er også ment konstituerende for den moralske aktørens integritet: "...the integrity of individuals cannot be preserved without the integrity of the lifeworld that makes possible their shared interpersonal relationships and relations of mutual recognition" (Habermas, 1990b:243). Disse mellommenneskelige relasjoner kan anses å uttrykke former for sosial solidaritet, en orientering henimot "...the welfare of consociates who are intimately linked in an intersubjectively shared form of life" (Ibid.:244).

Imidlertid, som en følge av en tiltakende fragmentering og differensiering av den konkrete livsverden under modernitetens forutsetninger, har muligheten til å gi moralske normer og rettslige prinsipper en enhetlig kontekstuell forankring blitt adskillig vanskeligere å utføre for den moralske aktøren. En tiltakende pluralisme og nedbrytning av den konkrete livsverden i en hel flora av undergrupper og subkulturer – hver og en med en distinkt verdiorientering og verdensanskuelse – har fratatt moderne samfunnsfellesskap muligheten til å stabilisere seg selv opp mot en intersubjektivt delt bakgrunnsinformasjon. Således kan en diskursteoretisk tilnærming til moralitet fungere kompenserende for fraværet av en slik harmoniserende historisk-kulturell *etos* som en pålitelig kilde til sosial integrasjon. Slik vi har bemerket vil en diskursteori kunne abstrahere den moralske aktøren fra en bestemt livsverden for dermed å utvide de forutsetninger for en kontekstbundet kommunikativ samhandling til også å inkludere atferdsmessig og språklig kompetente subjekter "...beyond the provincial limits of their own particular form of life" (Habermas, 1990a:202). De idealiserte forutsetninger for kommunikativ samhandling og diskursiv praksis impliserer også et normativt meningsinnhold som utvides gjennom allmengjøring og formalisering til et idealt kommunikativt fellesskap (Habermas, 1990b:245).

Dette leder oss naturligvis tilbake til Hegels kritikk av hvordan en slik deontologisk abstraksjon ikke vil kunne ta tilstrekkelig i betraktning hvordan den moralske aktørens deliberative kapasiteter betinges av og må konkretiseres gjennom sosiale institusjoner og praksiser. Enhver inntreden i det moralske standpunkt som ignorerer eller abstraheres fra den situerte samfunnsborgerens personlige motivasjoner og etiske oppfatninger utledet fra en livshistoriske kontekst, vil således

forbli fanget i abstraksjonen. Inntreden i det moralske standpunkt vil umiddelbart distansere den moralske aktøren fra hennes konkrete fortolkningsramme og en uunnværlig solidaritetsrelasjon som forsikrer individet menneskelig nærhet i en intersubjektivt delt livsverden.

§34 Imidlertid kan en også betrakte problemstillingen om den diskursive moralitetens svekkede evne til å forsikre en motiverende kraft for samhandling som en av de sentrale utfordringer vedrørende sosial integrasjon, koordinasjon og handlingsregulering som Habermas mener både kan og bør løses av et moderne og velfungerende rettssystem. Nærmere bestemt fremholder Habermas at hans rekonstruktive og diskursteoretiske tilnærming til positiv lovgivning vil kunne avlaste den moralske bevisstheten på tre vis: For det første vil et moderne og velfungerende rettssystem, representert gjennom en formal (parlamentarisk) lovgivningsprosedyre, "... judicial decision making and the doctrinal jurisprudence that precisely defines rules and systematizes decisions...", kunne komplementere moraliteten "...by relieving the individual of the cognitive burdens of forming her own moral judgments" (Habermas, 1996:115). For det andre vil positiv lovgivning også kunne funksjonelt supplere moraliteten med organisatoriske ressurser som forsikrer at den moralske aktøren både fatter mer kompetente beslutninger og utfører disse beslutningene på en teknisk og adekvat måte.

Dette har blant annet ledet Habermas til å utlede et svært omfattende nettverk av diskursive domener. Fra Habermas' perspektiv er denne differensieringen i all hovedsak ment å fremstå som et inkluderende tiltak, hvorpå en konstellasjon av empiriske, pragmatiske, rettslige, moralske og etiske diskursive domener vil medføre at langt flere problemstillinger av en samfunnsmessig art kan bringes under en rasjonell behandling. Handlingsreguleringer av en rettslig karakter involverer således ikke bare den moralske diskursive kontekst, "...but also involve empirical, pragmatic, and ethical aspects (...). Thus the opinion- and will-formation of the democratic legislature depends on a complicated network of discourses and bargaining – and not simply on moral discourses" (Ibid.:452).

Det er imidlertid det tredje punktet som er av særdeles interesse for vårt henseende. Habermas vedkjenner at abstraheringen av den moralske aktøren fra konkrete former for sosiale fellesskap gjennom deltakelse i en diskursiv kontekst har medført "...a *motivational uncertainty* about action guided by known principles"

(Ibid.:115). En slik motivasjonell usikkerhet oppstår som en følge av at den moralske aktøren i utgangspunktet vil mangle en forsikring om at andre vil opprettholde og handle i overensstemmelse med de forventninger og forpliktelser aktøren selv anser å utgjøre gyldige normer. Imidlertid, og slik Peter Dews påpeker, så anser ikke Habermas denne nedbrytingen av en formidling av moralitet gjennom etiske relasjoner og sosiale orientering å utgjøre noe som helst form for trussel av sosial patologisk karakter. Dette anses heller som en nødvendig forutsetning for å kunne realisere det moralske standpunktet under modernitetens vilkår: "...every post-traditional morality requires distancing from the self-evidence of unproblematically habitual life-forms" (Dews, 1996:168).

I motsetning anser Habermas at det er rettssystemet som skal kunne kompensere for denne motivasjonelle usikkerheten, først og fremst ved å implementere og overholde et sanksjonssystem som rettes mot enkelte borgers tilbøyelighet til å handle lovstridig. Der moraliteten kun representerer en systematisert kunnskap omkring handlingsdirigerende normer hevder Habermas at rettssystemet innebærer en institusjonalisert orden som er helt nødvendig for at disse moralske normene skal kunne realiseres i den sosiale virkeligheten: "Because motivations and value orientations are intertwined in law as an action system, legal norms have an immediate effect on action in a way that moral judgments do not" (Habermas, 1996:79f.). Habermas utdyper videre denne relasjonen mellom rettslig forpliktelse og moralsk motivasjon når han hevder: "The positivization of law necessarily results from the rationalization of its validity basis..."

As a result, modern law can stabilize behavioral expectations in a complex society with structurally differentiated lifeworlds and functionally independent subsystems only if law, as regent for a 'societal community' that has transformed itself into civil society, can maintain the inherited claim to *solidarity* in the abstract form of an acceptable claim to legitimacy (Habermas: 1996:76, *min uthevelse*)

Et velfungerende rettssystem vil kunne utlede sin sosialt integrerende og koordinerende kraft ved å forankres i en diskursteoretisk tilnærming for realiseringen av selvbestemmelse. Således vil de formale prosedyrer og kommunikative forutsetninger for en demokratisk menings- og viljesdannelse igjen kunne fungere som "...the most important slucies for the discursive rationalization of the decisions

of an administration bound by law and statute” (Habermas, 1996:300). Gjennom en slik diskursiv praksis for realiseringen av selvbestemmelse ”...that requires citizens to make public use of their communicative freedoms, the law draws its socially integrating force from the sources of social solidarity” (Ibid.:40).

Dermed, selv om positiv lovgivning er det fremste tilgjengelige medium for å integrere det moderne og komplekse samfunnsfellesskapet, så er lovgivningens normative kilde fortsatt basert på utøvelsen av den kommunikativt fornuft. Med andre ord, kilden for den rettslige ordens normativitet kan ikke reduseres til en gitt institusjon eller myndighetsanstalt, men må heller sees i relasjon til en offentlig deliberativ prosess. Slik Habermas selv formulerer det, en positiv lovgivning og en rettslig orden ”...acquires its legitimating force from the discursive structure of an opinion- and will-formation that can fulfil its socially integrative function only because citizens expect its result to have a reasonable quality” (Ibid.:304). Følgelig, en beslutning utledet gjennom deltakelse i en diskursive kontekst konstituert av de ideale forutsetninger for kommunikativ samhandling vil således utgjøre den avgjørende faktoren for hvorvidt et velfungerende rettssystem evner å utgjøre en kompensierende faktor som bevarer både individuell integritet, mellommenneskelig solidaritet, og normativ gyldighet.

**§35** Hvordan vil denne løsningen kunne tilbakevise Hegels kritikk av at en formalisert moralitet vil frustrere den enkeltes viljesdannelse ved å avskille vedkommende fra en uunnværlig solidaritetsrelasjon eller et historisk-kulturelt fortolkningsrammeverk? Habermas svarer at slike etisk-kulturelle relasjoner og oppfatninger tas på høyeste alvor ved at de i en viss forstand er bevart i det velfungerende rettssystemet. ”The forces of social solidarity...”, skriver Habermas, ”...can be regenerated in complex societies only in the forms of communicative practices of self-determination” (Habermas, 1996:445). En institusjonalisering av den rettslige orden i diskursteoretiske strukturer vil i så måte kunne formalisere de nødvendige betingelser for på ”...legal subjects in their role of enfranchised citizens can reach an understanding with one another about what their problems are and how they are to be solved” (Ibid.). Således virker Habermas å foreta en orientering der han hovedsakelig opptas av selve institusjonaliseringen av moralske normer og rettslige prinsipper; det til fordel for deres realisering og praktiseringer i samfunnslivet.



Likevel bemerker Habermas ettertrykkelig at et velfungerende rettssystem på ingen måte må betraktes som et "...narcissistically self-enclosed system, but is nourished by the "democratic *Sittlichkeit*" of enfranchised citizens and liberal political culture that meets it halfway" (Ibid.:461). Her impliseres en hel mengde *etiske relasjoner* som medierer normative forventninger og forpliktelser mellom samfunnsborgere innviet i et politisk-kulturelt fellesskap med en dertil hørende kollektiv forpliktelse henimot en forståelse av en overordnet målsetting eller et gode. Dette hender angivelig på en måte som er tilstrekkelig for å opprettholde den rettslige ordens moralske autoritet som en form for kollektiv selvregulering, selv når rettsligheten overstyrer eller erstatter den individuelle moralske bevisstheten (jmf. Dews. 2002:168f.). Slike etiske oppfatninger om gjensidig anerkjennelse og solidaritet er, vil Habermas hevde, innebygget i de idealiserte forutsetninger for kommunikativ samhandling, og dermed kan antas som faktum utledet fra "...the symbolic infrastructure of sociocultural forms of life" (Habermas, 1996:446).

En demokratisk diskursiv prosedyre for lovgivning er avhengig av at dens berørte aktører ikke bare tar i bruk sine kommunikative egenskaper som et eksklusivt virkemiddel for å fremheve sin rettslige personlighet – som en anonym bærer av rettigheter. Habermas hevder at en slik formal prosedyre for positiv lovgivning vil kunne betraktes gyldig og legitim "...only if enfranchised citizens *switch* from the role of private legal subjects and take the perspective of participants who are engaged in the process of reaching understanding about the rules for their life in common" (Ibid.:461, *min uthevelse*). I så måte er deltakerne i en diskursiv kontekst avhengig av "...the motivations of a population *accustomed* to liberty, motivations that cannot be generated by administrative measures" (Ibid.) Følgelig, Habermas svarer Hegels kritikk av en manglende historisk sensitivitet overfor de kommunikative strukturer og intersubjektive relasjoner som former den moralske aktørens livshistoriske kontekst ved å inkorporere nettopp slike aspekter i sin deliberative og diskursteoretiske modell. Rettslige prinsipper og moralske normer kan oppnå legitimitet og gyldighet "...only if they are contextualized in the history of a nation of citizens in such a way that they connect with these citizens' motives and mentalities" (Ibid.:184).

### **3,2 Mot Habermas' appropriasjon av begrepet om *Sittlichkeit* (I): Mellom rettsliggjøring og idealisering**

§36 En slik habermasiansk appropriasjon av begrepet om *Sittlichkeit* er imidlertid temmelig problematisk – for ikke å si misvisende – betraktet fra et hegeliansk perspektiv. I det påfølgende skal jeg diskutere to grunner til dette, henholdsvis (3,2) og (3,3). Den mest presserende av disse to grunner gjelder Habermas' henvisning til et nødvendig minstemål (et *modicum*) for å institusjonalisere en diskursteoretisk prosess og for å implementere den i et mer omfattende historisk-kulturelt fellesskap. Allerede i *Moral Consciousness and Communicative Action* (Habermas, 1990a) inndrar Habermas en slik forbindelse til et *etisk fellesskap* når han hevder følgende: ”This much is true: any universalistic morality is dependent upon a form of life that *meets it halfway* (*entgegenkommen*). There has to be a modicum of congruence between morality and the practices of socialization and education” (Habermas, 1990a:207). Denne oppfordringen til et minimum av en historisk sensitivitet overfor allerede etablerte sosiale institusjoner og praksis er nær sagt identisk med de tilsvarende vi har observert ovenfor i forbindelse med forankringen og situeringen av et velfungerende rettssystem i et mer omfattende sosial-kulturelt fellesskap.

Den umiddelbare tanken er dermed at det er noe forbløffende sirkulært over denne habermasianske henvisningen til *Sittlichkeit* som et nødvendig minstemål. Nærmere bestemt, for både Hegel og Habermas, så er tilstedeværelsen av et velfungerende rettssystem en av de fremste forutsetninger for å regulere sosial interaksjon i moderne samfunnsfellesskap (jmf. 2,1 §19). Men til forskjell fra Hegel, så er imidlertid Habermas' begrunnelse for denne forestillingen om rettslig regulering som den fremste kilde til sosial integrasjon utledet fra en overbevisning om at en tiltakende fragmentering og differensiering av den konkrete livsverden under modernitetens forutsetninger. Men, denne tiltakende pluralisering og nedbrytning av den konkrete livsverden har tilsynelatende umuliggjort at den deliberative aktøren kan hengi seg til en bestemt historisk-kulturell etos for å kunne implementere et nødvendig minstemål for kontekstualisering av moralske normer og rettslige prinsipper. Andrew Buchwalter bemerker denne sirkelslutningen godt når han hevder at Habermas bringer inn positiv lovgivning fordi modernitetens pluralisme ”...has rendered implausible appeal to an ethos as a credible source of social integration. If law is invoked to counteract the deficiencies of appeal to an ethos, it cannot itself appeal to ethos as the condition for its legitimacy” (Buchwalter, 2012:88).

Når Habermas antyder at solidaritetsrelasjoner eller en historisk sensitivitet – begge aspekter Hegel anser avgjørende for å utøve moralsk deliberasjon – bevares og inkorporeres i den rettslige strukturen gjennom å institusjonalisere en diskursiv menings- og viljesdannelse, så later han til å introdusere på ny den samme utfordring som tilsynelatende svekket den moralske aktørens motivasjon for å handle moralsk i et pluralistisk fellesskap. Med andre ord, hvis årsaken til den svekkede moralske motivasjonen (i det minste, delvis) kan utledes fra en manglende eller defekt tilknytning til en konkret livsverden eller andre former for mellommenneskelige solidaritetsrelasjoner, så er det svært vanskelig å se hvordan det avlastende rettssystemet ikke vil skape det nøyaktig samme problemet om handlingsmotivasjon når det søker å hengi seg til et likedan differensiert historisk-kulturelt fellesskap.

Habermas har i så måte to muligheter for å unngå dette problemet. På den ene siden kan han hevde at inkorporeringen av solidaritetsrelasjoner i den rettslige strukturen innebærer en *de facto* rettsliggjøring av disse relasjoner. Imidlertid, og slik Hegel har bemerket (jmf. **2,1 §19**), så vil dette være en svært uheldig løsning ettersom en tiltakende rettsliggjøring av enkeltindividets sosiale livsverden vil kunne virke ekskluderende på de sosiale roller og intersubjektive relasjoner som betinger individets selvbestemmelse og selvrealisering på andre samfunnsområder. Det vil si at en slik rettsliggjøring således ikke bare vil stå i fare for å svekke etiske relasjoner som en kilde til motivasjon og ansvarliggjøring. I verste fall vil en slik formal prosess konstruert henimot håndheving og regulering av anonyme rettssubjekter kunne tillate en oppførsel som er fiendtlig innstilt ovenfor samfunnsfellesskapet ettersom et slikt system er kapabel til å tillate alt som ikke er eksplisitt forbudt. Med tanke på motivasjon og ansvarliggjøring vil dette simpelthen bare utvide problemet ”...perhaps to the extent of triggering a degenerative spiral” (Offe, 1992:86; Dews, 1996:169).

Habermas er naturligvis også oppmerksom på farene ved en dysfunksjonell rettsliggjøring av viktige livsområder for sosial integrasjon. I *Theory of Communicative Action* utreder han blant annet de sosial-patologiske følgene av å la rettssystemet underordnes og kolonialiseres av det økonomiske og det administrative systemets imperativer (jmf. Habermas, 1987:372-73). Imidlertid, så beror Hegels innsikt på at faren for en begrensende og patologisk rettsliggjøring også kan spore sin kilde til rettssystemets egne strukturer. I det tilfellet rettssystemet anses utelukkende styrt av en formal proseduralisme vil dette umiddelbart vanskeliggjøre en tilstrekkelig tilgang til rettssubjektets etiske disposisjoner og overbevisninger. Hegel bemerket:

”...the process of legislation should not be represented merely by that one of its moments whereby something is declared to be a rule of behaviour valid for everyone; more important than this is the inner and essential moment, namely, *cognition of the content* in its *determinate universality*” (Hegel, *PR*:§211). Det helt avgjørende i Hegels perspektiv er at de rettslige prosedyrer integreres i et *etisk fellesskap*, slik at det rettslige subjektet situeres innenfor et historisk-kulturelt fortolkningsrammeverk. I siste instans er det en slik situering som muliggjør at rettssubjektet kan imøtekomme de etiske disposisjoner og overbevisninger som er nødvendig for at et velfungerende rettssystem skal kunne forankres og opprettholdes over tid.

§37 På den andre siden kan Habermas unngå en slik uheldig og patologisk rettsliggjøring ved å hevde at disse etiske relasjoner for solidaritet og anerkjennelse er innebygget i de idealiserte forutsetninger for kommunikativ samhandling, og dermed kan antas som noe utledet fra eller kontingente på ”...the symbolic infrastructure of sociocultural forms of life” (Habermas, 1996:446). Dette tilsvarer i stor grad det Habermas fremholder med tanke på en diskursteoretisk tilnærming til moralitet, hvorpå en kommunikativ realisering av selvbestemmelse forankres i og er avhengig av komplementære livsformer ”...that are rationalized in that they make possible the prudent application of universal moral insight and support motivations for translating insights into moral action” (Habermas, 1990a:109). For Habermas er det kun de rasjonaliserte komplementære livsformer som er kapabel til å oppfylle kravene for å reversere ”...the abstractive achievements of decontextualization and demotivation” (Ibid.) Selv om dette er et bedre alternativ for Habermas, så er det likevel ikke fullstendig uproblematisk.

En presserende utfordring er selvsagt å unngå at en slik sammensmeltning av etiske relasjoner – forstått som rasjonaliserte livsformer – og idealiserte forutsetninger for kommunikativ samhandling blir selvmotsigende. Seyla Benhabib har formulert denne utfordringen svært godt når hun påpeker at ettersom disse idealiserte forutsetningene ”...constitute features of *our* rationalized lifeworld, we first presuppose their validity and subsequently reconstruct all previous development as leading to their emergence. What we extract from this account is what we have already put into it” (Benhabib, 1986:255). Lasse Thomassen har fulgt dette sporet videre når han hevder at den ubetingede inkludering av etiske relasjoner i

forutsetningene for diskursiv deliberasjon i siste instans vil underminere muligheten for å begrunne disse relasjoner som rasjonelle komplementære livsformer.

Thomassen hevder eksempelvis at en etisk relasjon som toleranse både krever bestemte betingelser og avgrensninger som må foretas forut for deltakelse i diskursiv kontekst: "These conditions are simultaneously the conditions of possibility and the limits of the rational justification of norms of tolerance" (Thomassen, 2008:80). I korte trekk, den etiske relasjonens avgrensning og betingelser, enten det er tale om toleranse eller solidaritet, vil på den ene siden måtte fremstå som utfallet av en diskursiv prosess for å kunne begripes som rasjonelle forutsetninger. Imidlertid, de samme etiske relasjoner må likefremt antas forut for en slik diskursiv prosess for å kunne forankre prosessens rasjonalitet og gyldighet. I det tilfellet Habermas åpner opp for en diskursiv deliberasjon omkring solidaritetens eller toleransens avgrensninger og betingelser vil han umiddelbart være avhengig av at disse betingelser og avgrensninger allerede er bestemt for at resultatet skal kunne betraktes som rasjonelt. Sammensmeltningen av etiske relasjoner og idealiserte forutsetninger vil således bli sirkulær.

På oppsummerende vis, Habermas forankrer et normative meningsinnholdet ved å postulere at de idealiserte forutsetninger for kommunikativ samhandling impliserer etiske relasjoner i form av rasjonaliserte livsformer. Dette innebærer at en hensiktsmessig handlingsmotivasjon kan spore sin opprinnelse fra den moralske aktørens kontinuerlig deltakelse i kommunikativ samhandling og diskursiv kontekst. Habermas beskriver denne argumentasjonsrekken glimrende når han hevder følgende: De hypotetiske prinsipper og normer "...about which we dispute as participants in discourse from within a reflexive attitude revert, by way of retransformation from discourse into lifeworld, into binding values (*Wertbindungen*), that is, into normative beliefs (*Wertüberzeugungen*) that guide action and are precipitated in the evaluative vocabulary of a particular form of life" (Habermas, 2003:275). Imidlertid vil Habermas selv med en slik løsning være tvunget til å introdusere både toleranse og solidaritet for å forklare hvordan de idealiserte argumentative forutsetninger impliserer den andre som en likeverdig diskusjonspartner og diskursiv aktør.

Selv under modernitetens verdimeslige pluralisme er diskursteorien avhengig av å introdusere en hensiktsmessig motivasjon for å innta det moralske standpunktet. Selv Habermas later til å innrømme dette, dog implisitt, når han hevder at inntreden i diskursiv kontekst fordrer en (forutgående) avgjørelse "...to maintain the moral

language game and to bring about just conditions before it is possible to justify *how* we can legitimately coordinate our lives together” (Ibid.:274). Følgelig, vil disse etiske relasjonene introduseres for å gjøre opp for et manglende aspekt; et aspekt som antakeligvis ikke inkluderes av de formale argumentative og diskursive prosedyrer i utgangspunktet. Men som Thomassen påpeker, hvis disse etiske relasjoner skal anses som rasjonaliserte livsformer, så må en forutsette at disse relasjoner kan ”...be grounded in those very deliberations that are insufficient for the inclusion of the other” (Thomassen, 2008:80). Den formale diskursive prosedyrens ufullkommenhet, det manglende aspektet som toleranse- og solidaritetsrelasjonen er ment å utfylle, vil simpelthen underminere hvorvidt slike etiske relasjoner kan betraktes som rasjonaliserte komplementære livsformer.

### **3,3 Mot Habermas’ appropriasjon av begrepet om *Sittlichkeit* (II): En manglende situering og kontekstualisering av den moralske aktøren**

§38 Hvorvidt er det misvisende å hevde at Habermas *ikke* forsøker å ta med i betraktningen den moralske aktørens personlige motiver og hennes etiske oppfatninger? Vel, i motsetning til en ren kontraktteoretisk modell, som tilrettelegger for en overenskomst mellom opprinnelige isolerte (og dermed usosialiserte) subjekter, så lar en diskursteoretisk tilnærming en slik rasjonell viljesdannelse hende innenfor rammene av en livsverden bestående av sosialiserte subjekter. Habermas utdyper: ”...[b]oth in its argumentative methods and its communicative presuppositions, the procedure of discourse has *reference to an existential preunderstanding* among participants regarding the most universal structures of a lifeworld that has been shared intersubjectively...” (Habermas 1990b:246, *min uthevelse*). Således kan det fremstå misvisende at Habermas ignorerer de etisk-kulturelle forhold og betraktninger Hegel hevder er fullstendig essensielle for å opprettholde et institusjonalisert system for sosial integrasjon og lovgivning. Habermas fremholder at enhver prosedyre for universalisering ”...must remain powerless unless there also arises, from membership in an ideal communication community, a consciousness of irrevocable solidarity, the certainty of intimate relatedness in a shared life context” (ibid.). Imidlertid, selv om Habermas hevder at en diskursteoretisk prosedyre for å utlede moralske normer og rettslige prinsipper må – i en eller annen forstand – *relateres* til en historisk-kulturell kontekst for å kunne danne en nødvendig forbindelse med aktørens motiver og

mentaliteter, så vil jeg hevde at dette ikke er samme som å la denne prosedyren *konkretiseres* i hegeliensk forstand (jmf. 2,3 §§27-30).

Umiddelbart bør en bemerke at en livshistorisk kontekstualisering for Habermas først og fremst er interessant i et anvendelsesøyemed. Det vil si, etisk-kulturelle forhold er kun betydningsfull i den grad den kan bidra til å danne en bakgrunnsinformasjon for å rasjonelt rekonstruere de forventede og relevante særtrekk ved en gitt situasjon der en gitt moralsk norm skal realiseres (jmf. 1,3 §13). Imidlertid er spørsmålet om den moralske normens eller det rettslige prinsippets normative gyldighet til en viss grad allerede besvart ved at den moralske aktøren gjennom deltakelse i en diskursiv kontekst har kunnet gi sin tilslutning gjennom en rasjonelt motivert konsensus: ”The making of a norm is primarily a justice issue, subject to principles that state what is equally good for all” (Habermas, 1996:282). Helt grunnleggende for denne formale teoriansatsen er en differensiering og prioritering av en *moralsk-praktisk diskurs* for å skape, utlede og berettige handlingsdirigerende normer til fordel for diskursive anliggender som kan tilhører det Habermas omtaler som det *etisk-eksistensielle* domenet (jmf. 1,3 §13). Sistnevnte omhandler i hovedsak spørsmål omkring et individs eller en gruppe menneskers autentiske og evaluerende selvforståelse. Dette er spørsmål som betinges av individets tematiserte livshistoriske kontekst, og som ikke kan betraktes å uttrykke et tilgjengelig meningsinnhold om de skulle abstraheres vekk fra den fortolkningsrammen som betinger individet. I kontrast til et slikt etisk-eksistensielt domene fremholder Habermas at deltakelse i den moralsk-praktiske diskurs forutsetter at den moralske aktøren abstraheres vekk fra sin livshistoriske kontekst: ”Moral-practical discourses (...) require a break with all of the unquestioned truths of an established, concrete ethical life, in addition to distancing oneself from the contexts of life with which one’s identity is inextricably interwoven” (Habermas 1993:12).

I så måte vil spørsmål omkring etiske overbevisninger eller en hermeneutisk selvforståelse underordnes og dermed anses avskilt fra spørsmål omkring moralske normer og rettslige prinsipper: ”Unlike ethical questions, questions of justice [i.e., the making of norms] are not inherently related to a specific collectivity and its form of life” (Habermas, 1996:282). Selv om Habermas fremholder at positiv lovgivning ikke er ment å regulere sosial interaksjon på et generelt eller abstrakt plan, men heller er ment å fremstå”...as a medium for the self-organization of legal communities that

maintain themselves in their social environment under particular historical conditions” (Ibid.:152), så vil heller ikke rettssystemet kunne situeres eller konkretiseres fullstendig i en historisk-kulturell kontekst. Habermas postulerer at selv den positive lovgivningen ”...of a concrete legal community, if it is to be legitimate...” må inneha et kontekstoverskridende element, slik at den rettslige handlingsreguleringen i det minste kan bli ”...compatible with moral standards that claim universal validity beyond the legal community” (Ibid.: 282). I siste instans hviler denne distinksjonen på en kantiansk overbevisning om at hvis moralske normer skal begripes som allmenngyldige og ubetingede preskripsjoner, så vil en ikke kunne realisere i tilstrekkelig grad en slik allmenngjøring ved å ta utgangspunkt i aktørens personlige overbevisninger eller hennes kontingente interesser og disposisjoner

**§39** Denne tilnærmingen er imidlertid temmelig misvisende med tanke på hva Hegel anser en slik kontekstualisering og konkretisering å faktisk innebære. For det første gjør Habermas et mistak når han underordner og avskiller spørsmål om etiske overbevisninger og hermeneutisk selvforståelse fra den moralsk-praktiske diskurs, ettersom ingen av disse to sfærer er å anse spesielt tilgjengelig og intelligibel uten å kunne belyses av den andre. I Hegels perspektiv må de diskursive prosedyrer antatt nødvendig for å opprettholde den moderne politiske orden simpelthen *suppleres* av en sosial orientering innenfor et konkret *etisk* fellesskap. Med andre ord, rettslige og moralske prosedyrer – anvendelsesdiskurser og berettigelsesdiskurser – må i likhet med *abstrakt rett* og *formal moralitet* integreres innenfor et historisk-kulturelt fortolkningsrammeverk som tillater en genuin imøtekommelse av subjektets etiske disposisjoner og overbevisninger. I motsetning til Habermas’ rasjonaliserte komplementære livsformer er disse disposisjoner og overbevisninger betinget av en unik historisk situasjonsbestemt kontekst, og ikke omformet til å tilpasses en rasjonaliseringsprosess.

I Hegels ordelag kan vi best forstå denne livshistoriske konteksten som et fortolkningsrammeverk som både muliggjør at den moralske aktøren skal kunne bli kapabel til å delta i en deliberativ prosess som moralsk-praktisk diskurs, og hvordan en slik diskursiv praksis skal kunne forankres og opprettholdes over tid. Vi kan utlede hans mer dyptgripende poeng på følgende vis: For at den moralske aktøren skal kunne være kapabel til å uttrykke sine motivasjoner, oppfatninger og intensjoner i en diskursiv kontekst, så forutsetter dette at den moralske aktøren allerede har en



tilstrekkelig språklig kapasitet og en atferdsmessig kompetanse, samt utviser en genuin sannferdighet overfor de andre deltakerne. Dette fordrer i sin tur former for etiske relasjoner mellom de diskursive deltakerne og en privilegert tilgang en historisk kontekst og dermed et fortolkningsrammeverk.

I motsetning til den asymmetriske 'ovenfra-og-ned'-tilnærmingen, der disse etiske relasjoner og historiske kontekster rasjonelt rekonstrueres i henhold til og tilpasses et sett med allerede berettigede og kontekstoverskridende normer og prinsipper, vil imidlertid Hegels poeng være at disse etiske relasjoner og historiske kontekster sågar går forut for en slik rasjonell rekonstruksjon. Nærmere bestemt, Hegel hevder at disse etiske og historisk-kulturelle forutsetningene heller må betraktes å etableres med en tilnærming der disse anses som en integrert og konstitutiv del av den moralske deliberative prosessen for å utlede gyldighet. Georgia Warnke har formulert denne hegelianske tanken ypperlig når hun hevder at historisk-kulturell fortolkning "...values and orientations must be acknowledged not just as elements of the concrete situations to which principles of justice apply but as codeterminers of their meaning" (Warnke, 1995:135).

Fra et hegeliansk perspektiv fremstår dermed skillet mellom det etisk-eksistensielle og det moralsk-praktiske som en distinksjon uten nevneverdig betydning ettersom grensen mellom våre etiske oppfatninger og moralske kapasiteter heller er å betrakte som svært porøs. I det tilfellet den moralske aktøren forventes å avskilles fra sin livshistoriske kontekst vil en samtidig undergrave hvordan aktørens deliberative kapasiteter også farges av de verdimeslige orienteringer og kulturelle mentaliteter utledet gjennom og betinget av deltakelse og interaksjoner foretatt i et historisk-kulturelt fellesskap. Det overordnede poenget må ikke misforstås dithen at det her benektes for at en slik deontologisk abstraksjon fra en konkret livsverden er mulig. Det overordnede poenget er heller det faktum at en slik separasjon av den moralske aktørens deliberative kapasiteter fra ens hermeneutiske selvforståelse betinget av en livshistorisk kontekst vil medføre en patologisk splittelse av den moralske aktørens personlighet. Nærmere bestemt, det vil simpelthen være et mistak å forvente at den språklige kapasiteten og den atferdsmessige kompetansen som gjør den moralske aktøren i stand eller motiveres til å delta i diskursiv kontekst, innta det moralske standpunktet og begripe rasjonaliserte komplementære livsformer, kan differensieres vekk fra det fortolkningsrammeverket som uunngåelig betinger aktørens livs- og verdensanskuelse. Med andre ord, den moralske aktørens tiltakende

”migrasjon” og forflytning frem og tilbake mellom det etiske og det moralske diskursive domenet, vil uunngåelig medføre at deres respektive integritet forvitrer.

§40 Selv om Habermas er villig til å imøtekomme og inkorporere etiske relasjoner og en historisk sensitivitet i hans diskursteoretiske betraktninger, så bringes disse historisk-kulturelle elementene inn på et heller sent stadium i det teoretiske kretsløpet. Til tross for den fremtredende posisjon en sosial-kulturell livsverden har i Habermas’ forfatterskap; som et språklig representert og kulturelt formidlet reservoar av fortolkningsmønstre som den kommunikative aktøren beveger seg innenfor *vis a tergo*; så gis likevel ikke disse historisk-kulturelle elementer en betydning som grunnleggende aspekter ved den menneskelige erfaring og hermeneutiske selvforståelse *utover* den grad disse elementer kan oversettes til rasjonelle og argumentative formuleringer som kan fremsettes i et tilnærmet vakuum, i en diskursiv kontekst. Disse livshistoriske elementene blir således ikke å betrakte som en likeverdig konstitutiv del av en mer omfattende sosialiseringssprosess for å kunne organisere former for en kollektiv selvbevarelse eller solidaritet. For Habermas er disse aspekter kun interessante når det gjelder å anvende (eller realisere) antatt kontekstoverskridende moralske normer og rettslige prinsipper i et relativt historisk-kulturelt fellesskap. Historisk-kulturell anvendelse og realisering underordnes i så måte normativ gyldighet ettersom dette er noe Habermas hevder kan utledes og forankres kontekstuavhengig, gjennom de idealiserte forutsetninger for kommunikativ samhandling og diskursiv interaksjon.

Diskursteorien søker et standpunkt som overskrider den historiske bevissthet. Den veksler i så måte ut en historisk frembrakt og situasjonsbetinget erfaring med et formalt og idealt ståsted som heller betrakter det historisk-kulturelle fellesskap som et kontingent referansepunkt for rasjonalisering. Selv en av Habermas’ fremste støttespillere, Thomas McCarthy, syntes å forsterke dette poenget når han skal skjelne Habermas’ diskursteoretiske tilnærming fra John Rawls’ tilnærming om reflektiv likevekt: ”Unlike Rawls’s reflective equilibrium, Habermas’s hermeneutic self-clarification does not function as the basic level of justification in his theory of justice (McCarthy, 1998:131). I motsetning er heller denne historisk-betingende hermeneutiske selvforståelsen – i et teoretisk øyemed – underordnet etableringen av en diskursiv kontekst og analysen av de ideelle forutsetninger for kommunikativ samhandling. I det formale perspektivet er den historiske bevissthet, slik den

legemliggjøres gjennom livsverdens symbolske strukturer, i beste fall å anse som en tilrettelegger for en allerede postulert moralsk rasjonalitet.

Så lenge Habermas' diskursteoretiske tilnærming i siste instans beror på at han opprettholder avstanden mellom den moralske aktørens og hennes konkrete livshistoriske kontekst, så vil han samtidig være sårbar for Hegels kritikk. I det foregående har jeg forsøkt å vise hvordan en slik manglende oppmerksomhet med hensyn til hvordan den moralske aktørens motivasjonelle og deliberative kapasitet er uløselig forbundet til reelle historisk-empiriske forhold skaper svært alvorlige problemer for en diskursteoretiske tilnærming til moralitet. Som en første bekymring, så vil en ufullstendig forbindelse til et omfattende fellesskaps historisk-kulturelle etos avgrense muligheten for at den moralske aktøren skal kunne frembringe en hensiktsmessig motivasjon for moralsk handling. Som en andre og formodentlig enda alvorligere bekymring, så vil en slik ufullstendig forbindelse til et etisk fellesskap og "...the customs and consciousness of the individuals who belong to it" (Hegel, PR:§274) forhindre at de rettslige og moralske prosedyrer skal kunne suppleres av de historisk-kontingente disposisjoner og verdiopfatninger som videre fungerer konstituerende for at de sosiale institusjoner og praksiser den moralske aktøren orienterer seg innenfor skal kunne forankres og opprettholdes over tid.

# Hegels forankring av normativ gyldighet i et etisk fellesskap

## Betraktninger omkring moralitetens betingelser og dens historisk-kulturelle forutsetninger

### 4,0 Implikasjonene av og utfordringene ved en historisk-kulturell situering

§41 Den mest håndgripelige måten å forstå Hegels tilnærming til normativ gyldighet er å betrakte hans tilnærming som en motsats til en deontologiske proseduralisme. Hegels fremste argument mot en deontologisk proseduralisme er at en slik abstrakt tilnærming til moralitet i siste instans vil fungere hemmende for den moralske aktørens motivasjonelle og deliberative kapasitet. For at en slik formal prosedyre, legemliggjort gjennom en diskursteoretisk tilnærming, skal kunne gi opphav til moralsk gyldige normer, så vil den måtte integreres innenfor en historisk-kulturelt kontekst som tillater at den moralske aktørens etiske disposisjoner og livshistoriske preferanser behandles som en likeverdig konstitutiv del av en slik berettigelsesprosess. For Hegel er en slik integrering en nødvendig forutsetning for at sosiale institusjoner og praksiser av en samfunnsmessig og rettslig betydning både skal kunne forankres og opprettholdes over tid. Om en slik situering bemerker Hegel følgende: "The effect of this...

...is that the universal does not attain validity or fulfilment without the interest, knowledge, and volition of the particular, and that individuals do not live as private persons merely for these particular interests without at the same time directing their will to a universal end (*in und für Allgemeine wollen*) and acting in a conscious awareness of this end (Hegel, *PR*:§260)

Den moralske aktørens motivasjonelle og deliberative kapasitet er i så måte ment å kompenseres av en sosial orientering innenfor et institusjonelt rammeverk og et tradisjonsbetinget fellesskap. Berettigelsen av moralske normer som allmenngyldige og ubetingede preskripsjoner forutsetter deltakelse i et konkret *etisk fellesskap*. Det som *er* og det som *bør være* blir i så måte en dualitet ved én og samme virkelighet.

Dette omfattende fellesskapet kan på den ene siden fremstå svært *bestemmende* ettersom en innviende sosialisering i allerede etablerte kommunikative strukturer og intersubjektive relasjoner vil formidle klare kulturelle mentaliteter og samfunnsforordninger. Situeringen av den moralske aktøren i en livshistorisk kontekst

impliserer samtidig at aktørens kapasiteter vil betinges av et konstituerende fortolkningsrammeverk som vedkommende aldri fullt ut vil kunne suspendere eller oppheve. På den annen side må dette omfattende fellesskapet også betraktes som *befriende* i den forstand at en slik innviende sosialisering er det som muliggjør at aktøren *bevisstgjøres* og kan utføre en aktiv stillingtaken overfor de konkrete forventninger og forpliktelser som formidles gjennom bestemte former for sosial interaksjon. Det etiske meningsinnholdet iboende slike forventninger og forpliktelser er på ingen måte gitt en gang for alle, men vil heller til stadighet kunne endres, berikes og modifiseres gjennom en offentlig meningsbrytning og diskusjon blant fellesskapets medlemmer.

Selv om det konstituerende fortolkningsrammeverket er et produkt av denne verden, og dermed er tilgjengelig for endring, så er det fortsatt kun bestanddeler av den overordnede helheten som kan utsettes for modifisering. Det er tross alt innenfor rekkevidden av fortolkningsrammeverket at den moralske aktøren kan foreta revideringer av den overordnede helhetens bestanddeler. Hegel fullfører den overnevnte paragrafen nettopp ved å bemerke hvordan det omfattende fellesskapet – i form av den moderne staten – vil kunne fungere avlastende for den moralske aktøren ved å legge til grunn ulike sosiale institusjoner og praksiser der den enkelte aktøren *qua* deltaker engasjeres i en prosess for å endre og modifisere den overordnede helhetens (statens) dynamiske bestanddeler. Med andre ord, gjennom situering i en historisk situasjonsbestemt fellesskap vil fellesskapets medlemmer, ved å engasjeres i en prosess for å bevare en offentlig menings- og viljesdannelse, kunne avdekke de betingelser for å realisere og uttrykke deres subjektive selvbestemmelse. Den moderne staten, forteller Hegel, ”...has enormous strength and depth because it allows the principle of subjectivity to attain fulfilment in the *self-sufficient extreme* of personal particularity, while at the same time *bringing back to substantial unity* and so preserving this unity in the principle of subjectivity itself” (Ibid.:§260)

**§42** For å kunne tilstrekkelig evaluere Hegels teoriansats, som en fruktbar posisjon orientert henimot avdekkelsen av mulighetsbetingelsene for normativ gyldighet, så vil jeg ta i betraktning to innvendinger mot hans posisjon, som interessant nok også henter sitt utgangspunkt fra denne svært rikholdige passasjen (§260) i *PR*. Både Jürgen Habermas og Axel Honneth anser begge gode grunner til å utvise en viss mistanke når de tar i betraktning passasjer der Hegel beskriver sosiale institusjoner og

praksiser som bærere av et allerede etablert etisk meningsinnhold. Dette i all hovedsak fordi Hegel her later til å underkaste den individuelle viljesdannelse en statlig autoritet som i siste instans vil kunne undertrykke former for kommunikativ samhandling. I en omfattende artikkel, *From Kant to Hegel and back Again: The move toward Detranscendentalization* (Habermas, 2003), hevder Habermas at Hegel blant annet ikke vil kunne tillate "...the subjectivity of socialized individuals to be exhausted by the reflexive mobility of intersubjectively shaped forms of consciousness" (Habermas, 2003:206). Habermas fullfører sin anklage ved å hevde at Hegels situering av den moralske aktøren i et konkret etisk fellesskap i siste instans forutsetter en underkastelse til det absolutte: "...the construction of a transition from objective spirit to absolute knowledge" (Ibid.:209).

Honneth overtar så denne mistanken når han, i *The Pathologies of Individual Freedom* (Honneth, 2010), videre anklager Hegel for at han implementerer et omfattende statssystemet i form av et overordnet organisatorisk rammeverk "...that grants the individuals all the traditional basic rights but no chance to make a political contribution to structuring their common life" (Honneth, 2010:79). For Honneth later således implikasjon av Hegels situering av den moralske aktøren i et konkret etisk fellesskap å være at individene underkaster seg det som allerede er gitt på forhånd. Det allmenngyldige "...seems to be given as something substantial, so that the recognition acquires the sense of a confirmation from below of what is above" (Ibid.:78-79).

I det påfølgende vil jeg undersøke gehalten i både Habermas' (4,1) og Honneths (4,2) innvendinger mot Hegels teoriansats, for deretter å bemerke at deres mistanke i siste instans beror på problematiske fortolkningsforhold. Nærmere bestemt vil jeg argumentere for at (4,3) deres innvendinger i siste instans beror på en underdrivelse av behovet for å utrede tilstrekkelig hvordan de historisk-empiriske forhold betinger utviklingen av en reflektiv moralsk viljesdannelse. Det er underdrivelsen av en slik historisk sensitivitet som medføre at en misvisende mistanke rettes mot Hegels innsikter omkring forutsetningene for moralitetens praktiske realisering i et fellesskap med andre. Således vil jeg i mine avsluttende betraktninger (4,4) bemerke hvordan Hegels situering av moralitet i et mer omfattende etisk fellesskap later til å være det mest fruktbare alternativet for å forankre normativ gyldighet ettersom den tar en slik historisk sensitivitet på det største alvor.

#### **4,1 Fra Hegel til Habermas og tilbake igjen: Forestillinger om den absolutte totalitet**

§43 For Habermas illustrerer Hegels moral og rettsfilosofiske betraktninger en belastende teoriopfatning der individualitet i siste instans overstyres av den absolutte totalitet. Nærmere bestemt, Habermas fremholder at Hegels forståelse av det selvbestemmende og selvstendige individet på ingen måte fullendes innenfor et intersubjektivt og objektivt domene. Derimot anser Habermas at Hegels realiseringen av den moralske aktøren innenfor et omfattende fellesskap av sosial natur kun er et steg på veien fra objektiv til absolutt ånd. Habermas forstår absolutt ånd som en tilstand av total konsumering, hvorpå en altomfattende subjektivitet på ingen måte eller under ingen omstendigheter tillater at noe eksternt eller utenfor den selv kan eksistere. En slik altomfattende subjektivitet vil eksempelvis kunne ta form av en stat. En slik altomfattende stat vil dermed konsumere eller internaliserer det som tidligere var å anse som eksterne ulikheter mellom subjekt og objekt; dette er ulikheter som vi tidligere har sett ble bevart ved å kunne medieres gjennom språklighet, gjensidig anerkjennelse og samarbeid. For Habermas vil forutsetningen av en absolutt totalitet simpelthen eliminere disse symbolske og kommunikative strukturer som hjelpemidler for å forankre og prosessere en moralsk viljesdannelse. I all enkelhet, det moralske subjektet frarøves muligheten til å utøve en kritisk bevissthet overfor det bestående ettersom vedkommende antas som en passiv mottaker av allerede etablerte og fordøyde forpliktelser og forventninger. I så måte anser Habermas at den hegelianske staten vanskelig kan forene eller diskursivt bearbeide et etisk meningsinnhold ettersom konstruksjonen og realiseringen av en absolutt totalitet medfører å prioritere "...the *higher subjectivity of the state* over the subjective freedom of individual" (Habermas 1987:40).

Hvordan ender så Habermas opp med denne konklusjonen over Hegels teoriansats? Vel, Habermas' resonnement kan rekonstrueres som følger: En realisering av den moralske aktørens selvbestemmelse i *den objektive ånd* – i en historisk-kulturell kontekst gjennom språklig og symbolsk aktivitet – medføre at den subjektive viljen erkjenner seg selv som del av et større hele. En slik ekspresjonistisk forståelse av *objektiv ånd* vil således introdusere en intersubjektivt delt livsverden, kulturelle mentaliteter og overleverte tradisjoner som et felles referanse punkt for individuell selvrefleksjon og selvforståelse (jmf. Taylor, 1991:39-40). Imidlertid, bemerker Habermas, at selv om vår normative standard for å utøve rasjonelle

bedømmelser – en standard som krever at vi ikke aksepterer noe som sant, bindende, verdifullt eller riktig med mindre vi samtidig kan oppleve oss selv som kilden til dens berettigelse – åpenbart må ha sitt anker i moderne og konkrete etiske fellesskap, så kan ikke dette konkrete fellesskapet anses som uttømmende. Med andre ord, i det tilfellet vår normative standard anses tilnærmet identisk med en standard som allerede er akseptert i en bestemt historisk kontekst, så vil det samtidig bli svært vanskelig å avdekke hvorvidt våre krav til gyldighet kun gir uttrykk for det tradisjonelt betryggende og fortrolige. En distinksjon mellom det som allerede har sosial gyldighet og det som hviler på argumentativ (diskursiv) begrunnet gyldighet vil således forsvinne om vår standard kun uttrykker en kontingent samfunnsmessig praksis og en historisk-relativ selvforståelse (Habermas, 2003:198-199).

Følgelig, fortsetter Habermas, må Hegel demonstrere at vår normative standard for å utøve rasjonelle bedømmelser, og at de moderne livsformer som en slik standard uunngåelig er en del av, må kunne utledes fra det vi selv kan erkjenne som en læringsprosess. Dette er en prosess som er ment å gjøre den moralske aktøren i stand til å overprøve det allerede etablerte med henblikk på dets rasjonelle grunnlag. Habermas bemerker videre hvordan Hegel oppfatter en slik læringsprosess "...by which 'we' have come to accept the standards we now regard as binding and to use the categories we now regard as the right ones as a curriculum for a transformation of consciousness that spirit has had to undergo" (Habermas, 2003:199). Hegel forutsetter at en slik læringsprosess skal kunne institusjonaliseres, både for å lettere harmonisere og koordinere prosessens deltakere, og for å kunne fungere avlastende for den enkelte aktørens deliberative kapasiteter. Men, påpeker Habermas, hvordan skal dette 'vi-et' i det hele tatt gå frem for å kunne definere sosiale institusjoner og praksiser som ikke bare er hengiven overfor den gitte orden, men som kan overskride det mønsteret som er lagt frem av det eksisterende og konvensjonelle. Hvordan skal dette 'vi-et' frembringe sosiale institusjoner og praksiser som kan tilskrives en rasjonell struktur og forankring? Dette spørsmålet blir naturligvis enda mer presserende i en kontekst der effektive og inkluderende prosedyrer for legitimering, godkjenning og anvendelse av en demokratisk forankret lovgiving ikke er til stedet.

Ifølge Habermas er Hegels respons på dette problemet avslørende for hans tendens henimot å la den individuelle viljen overstyres av den absolutte totaliteten. Habermas utdyper sin bekymring: "Hegel responds to this problem with his conviction that history as a whole follows the path of reason...", hvorpå den moralske



aktøren kan avlastes den kognitive byrden det vil være å skape ”...morally supportive institutions of the constitutional state only by a reason that can realize itself historically through its own dynamic” (Habermas, 2003:208). For Habermas impliserer dette at det etiske meningsinnholdet som formidles gjennom allerede etablerte kommunikative strukturer og intersubjektive relasjoner transformeres om til en form for absolutt viten. Nærmere bestemt, et omfattende fellesskap etter hegeliansk mønster må på et eller annet tidspunkt forsikre dets medlemmer om at ”...the ethical reality of the modern world is on the way to becoming rational, *even without our cooperation*” (Ibid.:209, *min uthevelse*). Uten en slik transformasjon av det omfattende fellesskapet fra objektiv ånd til en absolutt totalitet, så vil spørsmålet om hvorvidt de allerede etablerte institusjoner og praksiser kan etterprøves med henblikk på deres rasjonelle grunnlag forbli et rent spekulativt foretakende, hvorpå en filosofiske diagnostisering av samtiden alltid vil følge i selskap med Minervas ugle: Den vil alltid være for sent ute for å fortelle verden hvordan den burde ha vært. Under disse forutsetninger kan ikke Habermas tillate seg å se en annen utvei for Hegels posisjon enn å hengi seg mot den absolutte totalitet som en trygg og troverdig formidler av et retningsgivende etisk meningsinnhold: ”...unless we believe in the progress of Absolute Spirit, we cannot rely on the concrete ethical life of existing institutions and prevailing traditions, either” (Ibid.:47).

**§44** Selv om Habermas delvis har rett i det faktum at et omfattende fellesskapet etter hegeliansk mønster kan fremstå svært bestemmende ettersom en innviende sosialisering i allerede etablerte kommunikative strukturer og intersubjektive relasjoner vil formidle klare samfunnsforordninger og kulturelle mentaliteter, så er ikke dette nødvendigvis ensbetydende med en henfallenhet overfor det absolutte i en autoritær eller totalitær forstand. En markant retning innenfor moderne lesninger og aktualiseringer av Hegels moral- og rettsfilosofi har gitt seg utslag i en tendens henimot å vektlegge de relasjonelle og intersubjektive holdninger Hegel uttrykker, selv med tanke på begrepet om det absolutte<sup>4</sup>. I det foregående (jmf. **2,3 §29** og **3,3 §39**) har jeg blant annet vektlagt at situeringen av den moralske aktøren i en livshistorisk kontekst impliserer samtidig aktørens bundethet til et historisk-kulturelt ståsted. Den moralske aktørens kapasiteter vil uunnværlig betinges av et konstituerende

---

<sup>4</sup> Her tenker jeg på blant annet: Buchwalter, (2012); Franco (1999); Moggach, 1997); Pinkard (1996); Pippin (1989; 2008); Taylor (1979); Williams (1997)

fortolkningsrammeverk tilegnet gjennom deltakelse i et omfattende etisk fellesskap. Som en følge av denne lesningen vil den absolutte totalitet (*pace* Habermas) heller kunne forstås som dette historisk-kulturelle fellesskapets begripelse av hva som kan anses konstitutiv for deres livsførsel.

I likhet med Terry Pinkards fortolkning av et selvreflekterende fellesskapet kan vi hevde at en slik kollektiv begripelse av de tilgrunnliggende forutsetninger for en gruppe menneskers autentiske selvforståelse heller må betraktes som et dynamisk foretakende, i motsetning til noe påtvunget gjennom historisk nødvendighet. Pinkard fremholder at det *absolutte* like godt betegner det etiske fellesskapets anerkjennelse av at "...it is only the community's linguistic and cultural practices and the socially instituted structures of mutual recognition that provide the grounds for determining who one is" (Pinkard, 1996:252). Det absolutte er simpelthen det historisk-kulturelt betingede fortolkningsrammeverket som tillater den moralske aktøren å utøve en hermeneutisk selvforståelse og en evaluerende moralsk deliberasjon. Det omfattende fellesskapet er kun absolutt i den forstand aktøren er betinget til et standpunkt hun aldri fullt ut vil kunne suspendere eller oppheve. Pinkard er igjen hjelpsom med beskrivelsen av det absolutte som "...a type of practice that has come to count in that community as being itself warranted to articulate what else in that community is definitive for it" (Ibid.:222).

I overenstemmelse med Pinkard har også Douglas Moggach bemerket at Hegels forståelse av et etisk meningsinnhold "...whose existence (*Bestehen*) is exalted above subjective opinions and preferences (...) *which have being in and for themselves*" (Hegel, *PR*:§144), må betraktes i et intersubjektivt og inkluderende format. Et slikt meningsinnhold, påpeker Moggach, må betraktes gjennom et "...constitutive framework for the collective, social achievements of self-understanding and liberation and thus is thoroughly *intersubjective*", før han så legger til "...the infinite becoming of the Hegelian absolute no longer appears as a transsubjective intrusion or the work of a cosmic subject, which heteronomously determines individual action" (Moggach, 1997:551). Det som heller later til å være tilfellet er at Hegel her søker å vise til en historisk-kulturelt betinget prosess, der en gitt mengde kulturelle mentaliteter, historiske oppfatninger og overleverte tradisjoner er å anse som nødvendige forutsetninger både for å befeste den menneskelige erfaring og forståelse. Hegel beskriver en slik tilnærming som en begripelse (*Begreifen*) av hva som *er*, hvorpå denne begripelsen ikke nødvendigvis forstås eller innebærer at

virkeligheten begripes gjennom (absolutte) begreper, men heller som en mer intrikat oversettelsesprosess (*Übersetzungprozess*) der materialet generert av empiriske og historiske datum blir 'brakt til begrepet' (*auf den Begriff gebracht*).

Hegel bemerker videre hvordan det etiske meningsinnholdet fremstår for aktøren som noe internalisert "...as a *second nature* which takes the place of the original and purely natural will and is the all-pervading soul, significance, and actuality of individual existence (*Dasein*). It is *spirit* living and present as a world, and only thus does the substance of spirit begin to exist as spirit" (Hegel, *PR*:§151). Nærmere bestemt, situeringen av den moralske aktøren i en livshistorisk kontekst, som et medlem i et omfattende fellesskap, vil kunne gi aktøren de nødvendige ressurser og forutsetninger for å delta i det vi ovenfor omtalte som en læringsprosess, en prosess som er ment å gjøre den moralske aktøren i stand til å overprøve det allerede etablerte med henblikk på dets rasjonelle grunnlag: "*Education*, in its absolute determination, is therefore *liberation* and *work* towards a higher liberation; it is the absolute transition to the infinitely subjective substantiality of ethical life, which is no longer immediate (...) but spiritual and at the same time raised to the shape of universality" (Hegel, *PR*:§187).

Dette dynamiske aspektet iboende læringsprosessen impliserer at et etisk meningsinnhold formidlet av deltakelse et omfattende fellesskap opprettholdes kun gjennom vedvarende menneskelig aktivitet. Det *absolutte* er ikke ment å betegne, slik Habermas tenderer mot å foreslå, et selvproduserende og uforanderlig domene som påtvinges den individuelle viljesdannelse som et fremmed og utenforstående korrektiv. Denne fremstillingen innebærer også en begrepslig betenkelighet i den forstand Habermas fremstiller det hegelianske begrepet om ånd som noe selvkonstituerende, og dermed utelukker at menneskelig deltakelse har noen form for påvirkningskraft overhodet. Mer presist, kombinasjonen av å fremstille absolutt ånd i form av en altomfattende konsumering og selvproduksjon medfører at Habermas kun betrakter realiseringen av den hegelianske ånd som et rent selvrefererende foretakende som uunngåelig fullendes i det absolutte og det upåvirkelige (jmf. bl.a., Dallmayr, 1987:689-692).

Den habermasianske fremstillingen av det hegelianske begrepet om ånd fremstår heller anakronistisk, og vil på ingen måte kunne utøve en tilstrekkelig rettferdighet overfor de elementære aspektene som betinger den moralske aktørens viljesdannelse utledet gjennom former for sosial samhandling (elementære aspekter,

som eksempelvis intersubjektive relasjoner for gjensidig anerkjennelse, vi har diskutert i det foregående, spesielt med henblikk på 2,3 §§27-29). Det *absolutte* er heller ment å betegne aktørens bundethet til et historisk-kulturelt ståsted, et betingende rammeverket som kun kan bli gjenstand for forandring og revisjon i møte med andre mennesker: "...it is always already presupposed in the movement of thought, permeating the path of experience from beginning to end (Dallmayr, 1987:690).

#### **4,2 Honneths kritikk av Hegel: Hvordan en omfattende grad av sosial strukturering vil undergrave individets viljesdannelse.**

§45 Axel Honneths kritikk av Hegel tar for så vidt opp tråden fra der vi forlot Habermas ovenfor. I vårt henseende vil Honneths bemerkninger kunne fungere som et utmerket neste steg i forlengelse av vår diskusjon; det vil si, som en innvending mot min tilbakevisning av Habermas kritikk av Hegel.

For Hegel er den moralske aktørens deliberative kapasitet bundet til en forutgående solidaritet i form av intersubjektive relasjoner for gjensidig anerkjennelse (jmf. 2,3 §28). Mer presist, gjennom deltakelse i ulike former for sosial samhandling og intersubjektive interaksjoner med andre mennesker dannes omfattende etiske relasjoner i form av at aktørene utveksler gjensidige normative forventninger og forpliktelser overfor hverandre. Disse systemene for etisk interaksjon er ikke bare forbeholdt de gjensidige relasjoner som skapes gjennom affeksjon og kjærlighet i den familiære sfæren, men også de relasjoner som skapes i et mer omfattende system bestående av differensierte individuelle behov og målsetninger som utspilles i det borgerlige samfunn, regulert av den gjensidighet som oppstår mellom likeverdige bærere av politiske og juridiske rettigheter. I *The Pathologies of Individual Freedom* bemerker Honneth at Hegel bringer inn den moderne staten til å fungere som et overordnet organisatorisk rammeverk for å systematisere og koordinere disse ulike sfærer for etisk interaksjon. Nærmere bestemt, Honneth påpeker hvordan et overordnet organisatorisk rammeverk i siste instans skal kunne forsikre at den moralske aktøren skal kunne orientere seg innenfor et omfattende *etisk fellesskap*. Honneth bemerker at for Hegel, "...the only interactional relations in modern societies that can be understood as social elements of ethical life are those that fall under the organizational authority of the state and therefore be institutionalized in terms of positive laws"(Honneth, 2010:69). Et slikt overordnet organisatorisk

rammeverk er således ment å forsikre at et retningsgivende etisk meningsinnhold skal kunne implementeres og formidles i et moderne kommunikativt fellesskap.

I likhet med Habermas anser Honneth at implementeringen av et slikt retningsgivende meningsinnhold vil medføre en mistenkelig grad av sosial strukturering, som i siste instans kan virke innskrenkende for en oppfatning av det moderne samfunnsfellesskapet "...as a complex of spheres of recognition offering adequate space for various forms of social institutionalization" (Ibid.:72). Nærmere bestemt, Honneth mener å finne grunnlag for denne mistanken ved å blant annet trekke frem en formulering Hegel gjør i den overnevnte paragraf 260. I forbindelse med et slik overordnet organisatorisk rammeverk bemerker Hegel at fellesskapets medlemmer, som en følge av å ta del i en omfattende sosialisering, imidlertid også vil ta del i sosiale institusjoner og praksiser med et normregulerende innhold som er ment å rettes mot fellesskapets overordnede målsetninger. Med andre ord, fellesskapets medlemmer "...*pass over* of their own accord into the interest of the universal, (...) knowingly and willingly acknowledge [recognize] this universal interest even as their own *substantial spirit*, and *actively pursue it* as their *ultimate end*" (Hegel, *PR*:§260). Implisitt i denne passasjen ligger en forventning om at den moralske aktøren som engasjeres i et mer omfattende sosialt fellesskap også må forholde seg til en rekke forventninger og forpliktelser av en samfunnsmessig karakter. Et treffende eksempel vil således være hvordan en samfunnsborger kan realisere sitt medlemskap gjennom en sosialisering som vedkommende gir sin tilslutning til og anerkjennelse av en statsforfatnings rettslige og konstitusjonelle prinsipper. Moralske subjekter oppnår sitt aktørskap gjennom å utføre former for sosial samhandling som er sammenvevd med "...*laws and principles based on thought and hence universal*" (Hegel, *PR*:§258).

Fra Honneths perspektiv medfører imidlertid innføringen av et slikt overordnet organisatorisk rammeverk, der sfæren for etisk interaksjon innlemmes under statsforfatningens systematisering, at en i utgangspunktet horisontal relasjon for gjensidig anerkjennelse og samarbeid erstattes av vertikal relasjon mellom overordnet stat og underordnet subjekt. Implikasjonen av et slik asymmetrisk forhold, hevder Honneth, er at "...the subjects do not relate to each other in a spirit of recognition in order to achieve the universal through common activities, but the universal seems to be given as something substantial, so that the recognition acquires

the sense of a confirmation from below of what is above” (Honneth, 2010:78-79). Med andre ord, den moralske aktøren vil simpelthen mangle en reell mulighet for å påvirke – eller ta del i en beslutningsprosessen for å avgjør – statssystemets overordnede målsetninger; de samme målsetninger som er ment å formidle et retningsgivende etisk meningsinnhold som i sin tur skal fungere handlingsregulerende for aktøren. I all enkelthet: Honneth hevder at den rollen Hegel tilskriver statssystemet som et overordnet organisatorisk rammeverk for å utøve sosial strukturering i siste instans vil kunne bli så omfattende at den vil underminere ethvert forsøk på å forsikre en demokratisk forankring med henblikk på individets menings- og viljesdannelse. I så måte vil den moralske aktøren innta rollen som et tjenestegjørende subjekt (“a serviceable subject”) underordnet en altomfattende statsforvaltning, der vedkommende ikke gis noen mulighet “...to make a political contribution to structuring their common life” (Honneth, 2010:79).

**§46** Ved å gi forrang til en altomfattende statsforvaltning som et overordnet organisatorisk rammeverk, så impliserer Hegel en ovenfra-og-ned tilnærming til etableringen av et etisk meningsinnhold, påstår Honneth. I stedet for at den moralske aktøren anses som en likeverdig konstitutive deltaker i en slik etableringsprosess, så beordres heller vedkommende å underordne seg det som allerede er gitt på forhånd (Denne innvendingen deler interessant nok flere likhetstrekk med den jeg fremstilte mot Habermas’ appropriasjon av begrepet om *Sittlichkeit* i **3,3 §39**). Imidlertid, og i likhet med Habermas’ fremstilling av den absolutte totalitet, så later Honneths innvending mot Hegel å baseres på en noe selektiv lesning. Nærmere bestemt, det er flere passasjer der Hegel svært eksplisitt illustrerer at en slik ovenfra-og-ned tilnærming på ingen måte er en svært treffende betegnelse på hans teoriansats.

Det er umiddelbart viktig å bemerke at Hegel differensierer ut det han omtaler som “the political state proper” fra det organisatoriske rammeverket som sådan. Med andre ord, det omfattende organisatoriske rammeverket er ment å betegne det etiske fellesskapet som et hele med alle dens sosiale institusjoner og praksiser (jmf. Hegel, *PR*:§267). I det tilfellet det organisatoriske rammeverket forveksles med en politisk institusjon eller forvaltningsprosess “...and its determination is equated with the security and protection of property and personal freedom (...) it follows from this that membership of the state is an optional matter” (Ibid.:§258). Imidlertid er individets relasjon til et mer omfattende sosialt fellesskap hos Hegel langt i fra å behandles som

noe tilfeldig eller valgbart: "...it is only through being a member of the state that the individual (*Individuum*) himself has objectivity, truth and ethical life" (Ibid.). Det er kun i et omfattende etisk fellesskap at subjektet kan utvikle et moralsk aktørskap og en genuin disposisjon, "...which, in the normal conditions and circumstances of life, habitually knows that the community is the substantial basis and end" (Ibid.:§268). En slik etiske disposisjon betinges av og må konkretiseres gjennom kommunikative strukturer og intersubjektive relasjoner, hvorpå den moralske aktøren, i interaksjon med andre mennesker, vil begripe det faktum at hennes eget aktørskap, partikulære interesser, samt hennes motivasjonelle og deliberative kapasiteter er alle avhengig av deltakelse i fellesskapet med den andre. Hegel utdyper: "This disposition is in general one of *trust* (...), or the consciousness that my substantial and particular interest is preserved and contained in the interest and end of an other (in this case, the state), and in the latter's relation to me as an individual (*als Einzelnem*). As a result, this other immediately ceases to be an other for me, and in my consciousness of this, I am free" (Ibid.). I all enkelhet, utviklingen av en etisk disposisjon impliserer oppnåelse av en form for gjensidig anerkjennelse mellom den moralske aktøren og det fellesskapet aktøren orienterer seg innenfor og dermed utgjør en bestanddel.

Når Hegel dermed bemerker at den moralske aktøren må anerkjenne det etiske meningsinnholdet som formidles av det omfattende fellesskapet "...as their own substantial spirit, and actively pursue it as their ultimate end" (Ibid.:§260), så er det her først og fremst tale om de samfunnsforordninger som er ment å være tilgrunnliggende for at den moralske aktøren skal kunne inngå i intersubjektiv samhandling med den andre, og dermed oppheve den forestilling at den andre fremstår som noe fremmed for meg. I så måte kan det omfattende fellesskapets etiske meningsinnhold betraktes å formidle de samfunnsdannende og mentalitetsskapende forutsetninger som er ment å gjøre den moralske aktøren i stand til å delta i reproduseringen av en intersubjektivt delt livsverden, der kulturelle mentaliteter, historiske overbevisninger og traderte oppfatninger utgjør et felles referanse punkt for fellesskapsmedlemmene. Det avgjørende punktet som blant annet Honneth later til å overse er simpelthen hvordan den moralske aktøren selv utgjør en likeverdig bestanddel av det omfattende fellesskapet. Dette punktet impliserer videre at enhver moralsk aktør som gir sin tilslutning til det omfattende og institusjonsbyggende fellesskapet imidlertid også utfører en implisitt anerkjennelse av fellesskapets medlemmer i form av å vedkjenne seg de sosiale praksiser og institusjoner som

forankrer og dermed muliggjør en formidling av medlemmenes aktørskap, deres personlige oppfatninger og deres behov overfor hverandre.

Hegel bemerker til stadighet hvordan den moralske aktørens realisering av selvbestemmelse – selve særtrekket for den moderne tidsalder – må ligge til grunn for ethvert omfattende sosialt fellesskap. Med henblikk på en overordnet statsforfatning forstått som et omfattende organisatorisk rammeverk poengterer ham dette eksplisitt: ”The principle of the modern world at large is freedom of subjectivity, according to which all essential aspects present in the spiritual totality develop and enter into their own right”, før han videre legger til: ”We can only say that the forms of all political constitutions are one-sided if they cannot sustain within themselves the principle of free subjectivity and are unable to conform to fully developed reason” (Hegel, *PR*:§273A). Med andre ord, enhver overordnet statsforfatning må bedømmes på bakgrunn av den grad den evner å legge til grunn de kommunikative strukturer og intersubjektive relasjoner for dannelsen av en reflektiv selvbestemmelse.

Enda mer presserende i vårt henseende er at Hegel til stadighet forsterker dette poenget ved å kontrastere den moderne statsforfatningen med den førmoderne. Hegel bemerker at de førmoderne eller antikke statsforfatninger kan differensieres fra de moderne nettopp på bakgrunn av de ikke anerkjenner eller tilrettelegger for subjektets frihet i form av reflektiv selvbestemmelse: ”In Plato’s republic, subjective freedom is not yet recognized, because individuals still have their tasks assigned to them by the authorities (*Obrigkeit*)” (Ibid.: §262A). Mer presist, Hegel differensierer ut de førmoderne statsforfatninger nettopp fordi disse gjennomføres av en form for autoritativ (ovenfra-og-ned) inngripen som bærer klare fellestrekk med den anklagen Honneth retter mot Hegel. For Hegel derimot er det slik at enhver altomfattende statsforvaltning som skulle være ute etter å manipulere eller undertrykke de kommunikative strukturer og intersubjektive relasjoner som muliggjør aktørens realisering av selvbestemmelse kun vil være ute i et selvdestruktivt ærend i den forstand den vil simpelthen ødelegge kilden til sin egen legitimitet og berettigelse<sup>5</sup>. I klar kontrast til Platon og de antikke statsforfatninger så bemerker Hegel at selve essensen for den moderne statsforfatningen ”...is that the universal should be linked

---

<sup>5</sup> Hegel bemerker denne selvmotsigelsen nettopp med henblikk på Platon når han hevder at ”...Plato’s state sought to exclude particularity, this is of no help, because such help would contradict the infinite right of the Idea to allow particularity its freedom” (Ibid.:185A).



with the complete freedom of particularity (*Besonderheit*) and the well-being of individuals...” (Ibid.:§260A).

I så måte blir det misvisende å omtale Hegels teoriensansats som en ovenfra-og-ned tilnærming, der den overordnede statsforvaltningen gis en særegen presedens. Gehalten i Honneths kritikk fremstår i så måte villedende ettersom han utelater flere passasjer som gir en mer nyansert og oppklarende fremstilling av Hegels ansats. Fra Hegels perspektiv er det heller slik at den moralske aktørens motivasjonelle og deliberative kapasitet ikke kan begripes som tilstrekkelig fullkommen med mindre den medieres gjennom en sosial kontekst, hvorpå den moralske aktørens viljesdannelse uløselig bindes til en forutgående solidaritet gjennom intersubjektive relasjoner for gjensidig anerkjennelse. I det tilfellet en anklager Hegel for å ikke gi eksplisitt uttrykk for å forvalte denne solidaritetsrelasjonen i form av å forsikre individet deltakelse i en prosess for demokratisk viljesdannelse, later det til at en har misforstått hva Hegel impliserer med en slik forutgående solidaritet oppnådd gjennom deltakelse i et omfattende etisk fellesskap. Arne Johan Vetlesen poengterer dette glimrende når han med klar brodd til Axel Honneth bemerker at for Hegel kan den moralske aktørens subjektive frihet og selvbestemmelse kun konkretiseres i den grad aktøren situeres i et sosialt fellesskap og dermed oppnår tilgang til ”...a specific standard of conduct which, qua intergenerationally transmitted standards, are not [solely] of his own making” (Vetlesen, 2015:141). En slik dynamisk standard vil på ingen måte kunne betraktes gyldig i den grad den ikke anses å være noe som kan modifiseres gjennom interaksjon mellom likestilte parter (i både rom og tid) innenfor rammene av et allerede etablert fellesskap.

#### **4,3 Hegels forankring og historisk-kulturelle situering av normativ gyldighet i et omfattende etisk fellesskap**

§47 Hegels argument for en forankring av normativ gyldighet i et omfattende etisk fellesskap er å anse som den positive forløsning som følger av hans kritikk av den deontologiske proseduralismen og dets operasjonisering av det moralske standpunkt. Hegels argument tar utgangspunkt i det faktum at enhver formal prosedyre uunngåelig vil måtte foreta en hel mengde normative forutsetninger forut for dens operasjonisering. Nærmere bestemt, for at en prosedural modell skal kunne utlede moralsk gyldige normer, så må den simpelthen anta en gitt mengde forutgående

kommunikative strukturer og intersubjektive relasjoner som ligger til grunn for at den moralske aktøren skal kunne realisere sin selvbestemmelse. Men, påpeker Hegel, dette er imidlertid sosiale strukturer og relasjoner som må anses som bærere av et allerede etablert og dermed virksomt etisk meningsinnhold, som på ulikt vis er ment å virke mentalitetsskapende, institusjonsbyggende og samfunnsdannende for den moralske aktøren. Dette meningsinnholdet er virksomt ikke bare fordi det nedfelles i moralske normer eller rettslige prinsipper som er ment å fungere handlingsregulerende for sosial interaksjon mellom likeverdige rettslige subjekter. Dette etiske meningsinnholdet er også virksomt fordi det også nedfelles i de kulturelle mentaliteter, etiske oppfatninger og traderte overbevisninger; alle elementer som betinger det historisk-kulturelle fortolkningsrammeverket som den moralske aktøren orienterer seg innenfor. Det dreier seg her i all hovedsak om hvordan den moralske aktøren må betrakte ens motivasjonelle og deliberative kapasitet som uløselig bundet til og farget av en livshistorisk kontekst og et omfattende sosialt fellesskap bestående av allerede etablerte etiske forordninger og fortolkningsmønstre. Med henblikk på den formale prosedyren bemerker Hegel at det er svært vanskelig å begripe hvordan denne prosedyren skal kunne bli intelligibel uten å anta de normative forutsetninger som prosedyren i sin tur er ment å berettige.

I det tilfellet Habermas kritiserer Hegels teoriansats for blant annet å mangle de teoretiske ressurser for å kunne etterprøve allerede etablerte institusjoner og praksiser med henblikk på deres rasjonelle grunnlag, så vil en simpelthen misforstå Hegels mer dyptgripende poeng omkring forutsetningene for en slik kritisk etterprøving. Nærmere bestemt, Habermas kritiserte Hegel for å absoluttere det omfattende fellesskapet ettersom en situering av den moralske aktøren i en livshistorisk kontekst impliserer et fortolkningsrammeverk som aktøren aldri fullt ut kan overskue eller overskride. Hvordan skal den moralske aktøren kunne gå frem for å undersøke gyldigheten til det allerede etablerte, enten det er tale om felleskapets institusjoner eller dets historisk-kulturelle fortolkningsrammeverket? Hegel svarer at det nettopp er denne problemstillingen han forsøker å adressere med sin kritikk av det moralske standpunktet. Mer presist, Hegels kritikk er således ment å bemerke det tiltakende paradoksale ved at ethvert kritisk foretakende henimot å etterprøve allerede etablerte institusjoner og praksiser med henblikk på deres rasjonelle grunnlag uunngåelig forblir et foretakende som vil måtte utføres innenfor rammene av de allerede etablerte institusjoner og praksiser. Med andre ord, de normative

forutsetninger som skal etterprøves og videre berettiges er de samme normative forutsetninger som må antas for at dette kritiske foretakende skal kunne muliggjøres.

For Hegel omhandler spørsmålet om å avdekke mulighetsbetingelsene for normativ gyldighet vel så mye om de *ontologiske* forutsetninger som det omhandler de erkjennelsesteoretiske formaliteter. I all enkelhet, en kan simpelthen ikke forvente at spørsmålet omkring utviklingen av den menneskelig moralitet kan reduseres ned til et spørsmål om hvilke formale prosedyre som best skal gjøre den moralske aktøren i stand til å utøve rasjonelle bedømmelser, uten å ta med i betraktningen de forutgående elementære forutsetninger som tillater det moralske subjektet å både utvikle et aktørskap, en selvforståelse og en motivasjonell og deliberativ kapasitet for å handle moralsk. Dette er lærdommen Hegel trekker fra den deontologiske proseduralismens tilkortkommenheter. Nærmere bestemt, Hegel fremholder at den moralske aktørens motivasjonelle og deliberative kapasitet kun vil bli tilstrekkelig begripelig ved å situeres og syntetiseres sammen med aktørens hermeneutiske selvforståelse i en livshistorisk kontekst. Denne situeringen er fullstendig avgjørende ettersom det er nettopp denne som videre muliggjør aktørens privilegerte tilgang til en sosial livsverden. Således vil det være misvisende å forvente at den moralske aktøren skal være i stand til eller kunne motiveres til å handle moralsk utenfor eller avskilt fra en slik situasjonsbetinget livshistorisk kontekst.

**§48** I det tilfellet Habermas pretenderer den formale prosedyrens fullkommenhet, så er det like gjerne han selv, og ikke Hegel, som gjør et avgjørende mistak. I likhet med Kant vil Habermas' diskursteoretiske tilnærming være avhengig av å mobilisere og dermed postulere en form for bakgrunnsinformasjon som skal muliggjøre at den moralske aktøren både skal kunne delta og utøve sin motivasjonelle og deliberative kapasitet i en diskursiv kontekst. Imidlertid, ved å operasjonalisere det moralske standpunktet, og dermed abstrahere den moralske aktøren fra en livshistorisk kontekst og til et kontekstoverskridende ståsted, så impliserer Habermas samtidig et dilemma, der en farbar vei mellom Skylla og Kharybdis syntes å være utelukket:

(i) På den ene siden kan Habermas vedkjenne at hans diskursteoretiske tilnærming til moralitet og hans kommunikative forankring av selvbestemmelse i siste instans hviler på at en form for historisk-empirisk bakgrunnsinformasjon allerede er etablert forut for aktørens deltakelse i en diskursiv kontekst. Imidlertid vil dette implisere at hans diskursteori i siste instans hviler på at bestemte etiske relasjoner og

dermed en gitt mengde normative forutsetninger allerede er realisert og dermed antatt for å kunne gjøre den diskursive prosedyren intelligibel. Dette er naturligvis problematisk ettersom dette impliserer at den diskursive prosedyren har konstruert et standpunkt der en søker å berettige normative forutsetninger som allerede er blitt antatt som forutsetninger for å operasjonalisere det konstruerte standpunktet. Slik det fremgår av Hegels kritikk vil dette medføre at en gitt verdioppfatning tilsvarende det etiske meningsinnholdet i en moralsk norm er blitt antatt og vedtatt forut for de moralske aktører som berøres av denne normen har blitt gitt en mulighet til deltakelse i den diskursive prosedyren for å avgjøre hvorvidt denne normen fortjener deres tilslutning og anerkjennelse

(ii) På den andre siden, ettersom Habermas har løftet den moralske aktøren ut av sin livshistoriske kontekst og inn i en diskursiv prosess der den subjektløse aktøren utøver en hypotetisk stillingtagen overfor moralske problemstillinger, så kan han videre hevde at denne bakgrunnsinformasjonen bør postuleres i en abstrakt størrelse. Dette er hva Habermas intenderer når han hevder at de kontingente historiske og sosiale betingelser for moralsk deliberasjon anses tilstrekkelig redegjort for ettersom de inkluderes i den lett obskure referansen til rasjonaliserte komplementære livsformer. Imidlertid, i det tilfellet der Habermas anser at den abstrakte bakgrunnsinformasjonen – der dette også involverer bestemte etiske relasjoner og en gitt mengde normative forutsetninger – inkluderes med referanse til rasjonaliserte komplementære livsformer, så følger det at konstitueringen av denne bakgrunnsinformasjonen også vil betinges av de idealiserte forutsetninger for kommunikativ samhandling. Dette er naturligvis også problematisk ettersom en sammensmeltning av etiske relasjoner og idealiserte forutsetninger vil medføre en selvmotsigelse: I den grad disse etiske relasjoner skal anses som rasjonaliserte livsformer, så må en forutsette at disse relasjoner er berettiget som rasjonelle forut for den deliberative prosessen som er ment å berettige deres rasjonalitet. I det tilfellet en ikke foretar denne forutsetningen av de etiske relasjoner som berettiget rasjonelle, så vil en heller ikke kunne realisere den deliberative prosessen for å berettige deres rasjonalitet (se 3,2 §37 for en mer detaljert gjennomgang av denne selvmotsigelsen).

Habermas kan naturligvis unngå denne paradoksale situasjonen ved å avgjøre at de etiske relasjoners rasjonelle betingelser postuleres forut for den diskursive prosessen. Dette vil imidlertid også være svært problematisk ettersom dette vil bringe oss tilbake til den betenkelige situasjonen der en gitt verdioppfatning tilsvarende det

etiske meningsinnholdet i en moralsk norm er blitt antatt og vedtatt forut for de moralske aktører som berøres av denne normen har blitt gitt en tilstrekkelig mulighet til å avgjøre (gjennom diskursiv stillingtaken) hvorvidt denne normen fortjener deres tilslutning og anerkjennelse. Fra et hegeliansk perspektiv fremstår dette som et kjærkomment øyeblikk for å vende Habermas' kritikk mot ham selv i den forstand vi her syntes å stå ovenfor det faktum at den moderne verdens etiske virkelighet er i ferd med å bli rasjonell, *selv uten vår innblanding eller deltakelse* (jmf. Habermas, 2003:209). Mer presist, hvis Habermas foreslår at de etiske relasjoners rasjonelle betingelser postuleres forut for den diskursive prosessen, så må han umiddelbart avklare hvem eller hva som innehar en tilstrekkelig velbegrunnet autoritet eller myndighet for å foreta en slik avgjørelse. I så henseende er det svært vanskelig å begripe hvordan Habermas skal kunne avgjøre de etiske relasjoners rasjonelle betingelser uten at han dermed underforstår en forutgående inneforståthet som i siste instans later til å være avhengig av å appellere til en selvdefinerende, ubetinget og dermed autoritativ kapasitet som skal ta avgjørelsen på veiene av de mindre opplyste undersåtter. En slik 'ovenfra-og-ned'-tilnærming er naturligvis ikke spesielt attraktiv ettersom dette uunngåelig vil underminere Habermas' egen ambisjon om en kommunikative og diskursive forankring av den moralske aktørens selvbestemmelse.

**§49** Der den deontologiske proseduralismen postulerer en forutgående inneforståthet som best kan karakteriseres som formal og ideal, så er de forutgående erfaringsmessige domener vi møter hos Hegel av en mer innholdsbestemt og reell karakter ettersom de springer ut av de historisk-empiriske forhold som den moralske aktøren alltid allerede orienterer seg innenfor. Den sosiale legemliggjørelsen av disse historisk-empiriske forhold hender ved at de medieres gjennom kommunikative strukturer og intersubjektive relasjoner, som videre forankres innenfor et omfattende etisk fellesskap – *Sittlichkeit*. Med henblikk på den moralske aktørens deliberative og motivasjonelle kapasitet fremholder Hegel at dette er noe som kun kan begripes fullkomment i den grad den moralske aktøren befinner seg innenfor et institusjonelt rammeverk og et tradisjonsbetinget fellesskap. Berettigelsen av moralske normer som noe allmenngyldig og ubetinget kan kun frembringes som en følge av at den moralske aktøren allerede har foretatt en sosial orientering innenfor et konkret etisk fellesskap. Dette vil i så måte involvere at den moralske aktøren både utleveres til og eksponeres for en hel mengde normative forutsetninger og bestemte etiske relasjoner som

formidles gjennom allerede etablerte sosiale institusjoner og praksiser der aktøren nå inngår som deltaker.

I det tilfellet den moralske aktøren inngir seg i sosial interaksjon med en annen, så har vedkommende også måttet innrømme betingelsene for denne interaksjonen som noe som er gitt på forhånd. Med andre ord, den moralske aktøren vil således innrømme sin uunnværlige forbindelse til et forutgående sosialt fellesskap og et fortolkningsrammeverk i det tilfellet hun inngir seg i en moralsk deliberasjon med en annen aktør. En slik forbindelse vil uunngåelig bære i seg kimen til en gyldighet; en gyldighet som er ment å utledes fra kulturelle mentaliteter, historiske oppfatninger og overleverte tradisjoner, alle elementære bestanddeler som deler det fellestrekk at de er kontingente og formbare. Med henblikk på vår mulighet til å utlede moralske normer som en allmenngyldig og ubetinget preskripsjon, det vil si, med henblikk på å avdekke mulighetsbetingelsene for normativ gyldighet, så gjør Hegel følgende observasjon: ”What is universally valid (*gültig*) is also universally operative (*geltend*); what *ought* to be in fact also *is* and what only *ought* to be without being has no truth” (Hegel, *PdG*: §249). Tolker jeg Hegel rett, er det som impliseres gjennom denne passasjen den innsikt at *det som bør være* ikke kan begripes tilstrekkelig som noe isolert fra en refleksjon omkring *det som allerede er*. Nærmere bestemt, det Hegel bemerker er således den dialektiske og gjensidige relasjonen mellom det som *er* og det som *bør være* – mellom *Sein* og *Sollen* – i den forstand at hverken av de to sfærer er å anse som tilgjengelig eller intelligibel uten å kunne belyses av den andre.

Ved å la den moralske aktørens deliberative og motivasjonelle kapasitet betraktes i lys av det sosiale fellesskapet og det fortolkningsrammeverket som aktøren på uopphevelig vis er henvist til, så vil Hegel samtidig kunne konkretisere vårt moralske handlingsgrunnlag, og det i en dobbel forstand. Nærmere bestemt, ved å la mulighetsbetingelsene for moralsk refleksjon situeres i en livshistorisk kontekst vil Hegel kunne hevde at den deliberative prosessen for å utlede normativ gyldighet således vil være like konkret, like historisk betinget, som dens anvendte produkt. Jeg har tidligere bemerket hvordan Hegel konkretiserer en slik deliberativ prosess ved å betegne den som intersubjektive relasjoner for gjensidig anerkjennelse: hverdagslig interaksjon basert rundt sedvanlige praktiserte normer omformers til etiske relasjoner i det tilfellet utøvelsen av disse normene blir gjenstand for en gjensidig evaluering av de berørte deltakerne (jmf. **2,3 §28**). I motsetning til den idealiserte inneforståtheten

som postuleres som en formal konstruksjon av Habermas, så forsøker heller Hegel å innordne seg etter den historisk-empirisk dynamikk som gjennomsyrrer vår etiske livsførsel. Dette leder ham til følgende innsikt omkring moralitet som forankret i en sosialhistorisk prosess: Hvis en moralsk norm skal kunne hevdes å inneha et konkret etisk meningsinnhold, for dermed å kunne fungere handlingsregulerende i en gitt situasjonsbestemt kontekst, så impliserer denne forventningen at den moralske normen også utgår fra en konkret foranledning, den må utledes fra et konkret historisk-betinget fellesskap.

Erkjennelsen av den moralske aktørens bundethet til en livshistorisk kontekst vil i så måte anses som et berikende supplement og som en uunnværlig ressurs den moralske aktøren bringer med seg inn i deliberasjonsakten. Fra det hegelianske perspektivet er deltakelse i en offentlig deliberasjon (*öffentliche Mitteilung*) naturligvis ment å betegne "...a forum for live exchanges and collective deliberations in which the participants instruct and convince one another" (Hegel, *PR*:§309). Imidlertid, når den moralske aktøren skal engasjeres i en slik offentlig prosess for menings- og viljesdannelse, så vil Hegel bemerke at dette er noe den moralske aktøren uunngåelig utfører fra et privilegert og partisk perspektiv; et perspektiv som unektelig formes og betinges av en særegen livshistorisk og situasjonsbestemt kontekst som syntes å påkrevne en moralsk bevissthet som strekker seg langt utover beherskelsen av formale tankemønstre. Nærmere bestemt, den moralske aktørens tilslutning til den diskursive deliberasjonsakten beror i siste instans på at den moralske aktøren anser en slik tilslutning som noe elementært og vesentlig for hennes videre livsførsel. Den moralske aktøren må simpelthen situeres slik at hun kan avdekke den hensiktsmessige motivasjon for hvorfor hun skal ville behandle andre med en gjensidig respekt eller opptre med en ansvarlighet og solidaritet ovenfor den annerledestenkende. Mer presist, beslutningen om å ville tilslutte seg den diskursive deliberasjonsakten kan ikke *per se* reduseres ned til en formal bedømmelse som enten kan tilskrives gyldighet eller ugyldighet. Denne beslutningen – selve beveggrunnen for å ville handle moralsk – må heller betraktes som et etisk spørsmål; et spørsmål som kun kan besvares tilstrekkelig ved å situere den moralske aktøren innenfor rammene av det sosiale fellesskapet aktøren alltid allerede beveger seg.

For Hegel er dette historisk-kulturelle fellesskapets *etos* både ment å presisere og mediere forbindelsen mellom moralske normer og rettslige prinsipper, på den ene siden, og den livshistoriske bakgrunnsinformasjonen og de etiske forestillinger utledet

fra hverdagslivets sedvanligheter på den andre siden. Nærmere bestemt, fellesskapets etisk-kulturelle forutsetninger er ment å mediere en relasjon mellom moralske normers gyldighet og de betingelser som må ligge til grunn for at den moralske aktøren skal kunne utlede den hensiktsmessige motivasjon for å handle moralsk, og videre utøve sin deliberative kapasitet. En slik forankring av moralitet i en sosialhistorisk prosess vil således også kunne bemerke den flyktighet som er betegnende for moralske normer som hele tiden vil bli gjenstand for og må dermed tilpasses en dynamiske utviklingsprosess underliggende et historisk fellesskaps egen normative selvforståelse. I motsetning til den deontologiske proseduralismen vil den moralske aktøren hos Hegel opptre med en historisk bevissthet og en sensitivitet overfor endring og åpenhet med henblikk på den stadig mer omfattende etisk virkelighet. Med andre ord, den moralske aktøren engasjeres ikke i moralsk deliberasjon først og fremst for å avdekke det bestandige og det evigvarende, men heller for å engasjeres i interaksjon og samhandling med den overordnede hensikt å kunne utveksle en gjensidig verdighet og respekt overfor den annerledestenkende.

Imidlertid, det overordnede poenget er simpelthen i den grad en slik moralsk deliberasjonsprosess skal kunne skape likhet og samhörighet, samt bli en langsom ansvarliggjøring av de involverte aktører med henblikk på en åpenhet og inkludering av de stemmer som vanligvis forblir tause, så fordrer dette at den moralske aktøren begriper sitt eget standpunkt som en historisk frembrakt og eminent situasjonsbetinget konstruksjon. Hegel bemerker at det kun er i en slik historisk sensitiv og inkluderende sfære – *i den gjensidige relasjonens relativitet* (Hegel, *PR*:§209) – at den moralske aktøren gis de nødvendige forutsetninger for å kunne utøve en fullkommen forståelse av den andres standpunkt. Det er først og fremst gjennom å bli bevisst den andres særegne livshistoriske bakgrunn at jeg selv kan forvente å oppnå en gjensidig anerkjennelse for mitt eget aktørskap. Imidlertid, denne gjensidige relasjonen forutsetter naturligvis at også jeg erkjenner min egen bundethet til et partikulært livshistorisk ståsted og dermed i det tilfellet jeg strekker meg ut og inngir meg i interaksjon med den andre, så befinner vi oss begge innenfor den samme bevegelige fortolkningsrammen; innenfor den samme utvidende forståelseshorisont<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Dette aspektet speiler på sett å vis det ankepunktet Hans-Georg Gadamer vender mot Habermas i deres berømte debatt vedrørende hermeneutikkens universalitet. Habermas anklager som kjent Gadamer for å utøve en tvilsom ontologisering av den språklige overlevering for dermed å fremstå svar skyldig når denne overleveringen skal etterprøves. På sin side later Gadamer til å følge i det sporet vi har tegnet opp i det foregående ved å anklage Habermas for å pretendere et idealisert og formalt



#### 4,4 Avsluttende bemerkninger

§50 I det foregående har jeg forsøkt å demonstrere hvordan Hegels kritikk av det moralske standpunkt kan betraktes som en fruktbar innfallsvinkel for å påpeke de teoretiske tilkortkommenheter som gjennomsyrrer den deontologiske proseduralismen. Med henblikk på Habermas' diskursteoretiske tilnærming til moralitet, som en meget sofistikert representant for denne formale tilnærmingen, så har jeg bemerket hvordan realiseringen av den diskursive aktørens selvbestemmelse forutsetter at aktøren alltid allerede har kunnet artikulere sin motivasjonelle og deliberative kapasitet i en sosial-historisk kontekst. Forestillingen om en diskursiv forankring av normativ gyldighet er naturligvis et verdig og enestående foretakende, men bare i den grad, slik Hegel bemerker, vi allerede har kunnet etablere de intersubjektive relasjoner og kommunikative strukturer som dette hypotetisk-idealiserende foretaket må forutsette forut for sin egen operasjonalisering. Et formalt universaliseringsprinsipp for moralsk deliberasjon "...would be all very well if we already had determinate principles concerning how to act" (Hegel, *PR*:§135A).

Som et motsvar til denne anklagen kan Habermas hevde at han kun har forsøkt å gi en rasjonell rekonstruksjon av de normative forutsetninger og den sosiale kompetansen som tillater enhver moralsk aktør å ta del i de sedvanlige diskursive, kommunikative og undersøkende interaksjoner forankret i hverdagslivets praksiser. Habermas har ikke utført annet enn å rekonstruere et kontrafaktisk og dermed en ideal standard som han videre kan løfte opp mot den sosiale virkeligheten som en kritisk-normativ målestokk. Iboende enhver talehandling, hevder Habermas, manifesteres de ideale forutsetningene for kommunikativ samhandling, som videre foregriper forestillingen om en livsform der disse forutsetninger er realisert, og som kan fungere som et immanent kriterium for den moralske aktøren skal kunne overprøve det allerede etablerte med henblikk på dets rasjonelle grunnlag.

Som en følge av en tiltakende fragmentering og differensiering av den konkrete livsverden under modernitetens forutsetninger, så er det ikke lenger mulig for den moralske aktøren å hengi seg til et eksisterende samfunnsfellesskap som kan kvalifisere seg som en stabiliserende faktor for bakgrunnsinformasjon. For Habermas er det nødvendig for den moralske aktøren å foreta en abstraksjon fra sin

---

standpunkt som i siste instans står i fare for å forbli abstrakt om en ikke tar Gadammers *resonnement* vedrørende forståelsens alminnelige kontekstavhengighet på alvor. Slik vi har bemerket syntes Habermas' diskursteori å være sårbar for en tilsvarende kritikk.

livshistoriske kontekst for å kunne avdekke en normativitet som overskride en spesifikk historisk-kulturelle kontekst og dermed kan fungere som regulerende koordinater for enhver sosial interaksjon. Imidlertid, i det tilfellet Habermas antar en slik distinksjon mellom det empirisk-reelle og det kontrafaktisk ideelle, så later det til at han samtidig tilskriver den menneskelige refleksjonen en falsk autoritet. Med andre ord, ved å separere den moralske aktørens motivasjonelle og deliberative kapasitet fra ens historisk-hermeneutiske selvforståelse, så gjør imidlertid Habermas et mistak i den forstand han forventer at den språklige kapasiteten og den atferdsmessige kompetansen forvandlet om til rasjonaliserte formater i form av komplementære livsformer, skal kunne utgjøre en tilstrekkelig basis for både å gjøre den moralske aktøren i stand og motiveres til å ville delta i en diskursiv kontekst og dermed skape den hensiktsmessige motivasjon for å ville handle moralsk.

Fra det hegelianske perspektivet er en slik forventning om at den ideale fullbyrdelsen av den menneskelige refleksjonen skal kunne kulminere i et regulativt prinsipp som både vil og må overskride grensene til det kontingente historisk-kulturelle fellesskapets *etos*, ikke bare misvisende fordi den vil stå i fare for å gjøre hele den formale prosedyren fruktløs. Mer alvorlig vil en slik forventning kunne gi opphav til en selvdestruktiv og fanatisk intoleranse som ”...wills only what is abstract, not what is articulated, so that whenever differences emerge, it finds them incompatible with its own indeterminacy and cancels them (*hebt sie auf*)” (PR:§5). Det tiltakende paradoksale, vil Hegel hevde med klar brodd rettet mot den deontologiske proseduralismen, er at i ens iver etter å ville innta et ståsted for å kunne utføre en kontekstoverskridende refleksjon for å kunne etterprøve de allerede etablerte sosiale institusjoner og praksiser med henblikk på dets rasjonelle grunnlag, så later en imidlertid til å overse det faktum at en samtidig basere betingelsene for en slik refleksjonsidealistisk ansats på det samme grunnlaget en er ment å skulle kunne reflektivt etterprøve. Den diskursteoretiske tilnærmingen til moralitet vil ikke kunne konstruere sitt formale og kontekstoverskridende standpunkt for realiseringen av den moralske refleksjon uten å anta at visse historisk-empiriske og samfunnsmessige forhold som må ligge til grunn forut for refleksjonens fullbyrdelse. I så måte later pretensjonen vedrørende det formale og kontekstoverskridende standpunktets fullkommenhet med tanke på å kunne avdekke det allmenngyldige å bli omtrent like misvisende som å starte leteaksjonen etter ens tapte nøkler under en lyktestolpe; ikke

fordi du nødvendigvis mener det var akkurat der du mistet nøklene dine, men kun fordi lyset fra lyktestolpen gjør det tilsynelatende enklere å lete.

§51 Med Hegel kan vi bemerke at en situering av moralitet i et mer omfattende etisk fellesskap er i all hovedsak orientert henimot å la den moralske aktøren konfronteres med det som enda er ufullendt og fremmed – det som *bør være*, innenfor rammene av det fortrolige og traderte – de sosiale institusjoner og praksiser som allerede *er*. Hegel anser slike institusjoner og praksiser som et helt uunnværlig element, først og fremst for å kunne mediere de etiske og sosialhistoriske elementer som er ment å utstyre den moralske refleksjonen med et holdepunkt i det dennesidige. For Hegel er det simpelthen en slik situering av både moraliteten og den moralske aktøren som sådan i en livshistorisk kontekst som muliggjør at den menneskelige refleksjonen kan utvikle en kritisk-normativ dimensjon. Ved å begripe sin egen partikularitet og endelighet vil den kritiske refleksjonen vedkjenne at ens realisering er uavvendelig betinget til det historisk-empiriske interne, og ikke uten videre kan betraktes fullkommen kun i lys av det formale og idealiserte eksterne.

Hegel bemerker blant annet hvordan selve kravet om at det etiske meningsinnholdet iboende en moralsk norm må reflektere en gitt verdioppfatning knyttet til et historisk-kulturell fellesskap forutsetter et vedvarende kritisk element. Nærmere bestemt, i den forstand moralitet anses å skulle reflektere det allerede integrerte fellesskapets *etos*, så impliserer dette, vil Hegel insistere, en dynamisk oversettelsesprosess der det tradisjonsinterne og overleverte materiale utsettes for en vedvarende fortolkning og omforming for dermed å kunne imøtekomme og tilpasses de stadig foranderlige omstendigheter. Hegel lar så denne omfattende fortolkningsprosessen ta form av en offentlig deliberasjon (*öffentliche Mitteilung*), hvorpå et kritisk-normativt element bevares i den forstand enhver utøvelsen og anvendelse av en moralsk norm umiddelbart blir tilgjengelig for at ethvert medlem av det historisk-kulturelle fellesskapet kan evaluere dens etiske meningsinnhold. I så måte vil det etiske fellesskapet kunne utgjøre det immanente utgangspunktet både for en kritisk bevissthet og for normativ gyldighet i den grad det legger til grunn de kommunikative strukturer og intersubjektive relasjoner for at ethvert samfunnsmedlem kan ta del i en kollektiv menings- og viljesdannelse i form av å gi sin anerkjennelse av og tilslutning til hva som bør anses som en adekvat realisering av en moralsk norm.

Imidlertid, det mest elementære punkt for Hegel beror på det faktum at den moralske deliberasjon (*pace* Habermas) utspiller seg innenfor en livshistorisk og situasjonsbestemt kontekst, og dermed betinget av en forutgående fortolkningsramme som den moralske aktøren aldri fullt ut vil kunne suspendere eller oppheve. Det er tross alt innenfor dette konstituerende fortolkningsrammeverket at den moralske aktøren først blir i stand til å begripe for deretter å kunne evaluere, etterprøve og revidere de kulturelle mentaliteter og samfunnsforordninger som skapes og formidles gjennom aktørens interaksjon med andre gjensidige medlemmer av fellesskapet. I kontrast til den deontologiske proseduralismen iboende Habermas' diskursteoretiske tilnærming til moralitet, så viser Hegels tilnærming en større historisk sensitivitet overfor den moralske aktørens deliberative kapasitet. En slik bundethet til et historisk-kulturelt ståsted må ikke betraktes begrensende, men heller som en uunnværlig ressurs, som videre muliggjør og frembringer en hensiktsmessig motivasjon for moralsk handling. Den moralske aktøren er på uopphevelig vis henvist til en livshistorisk kontekst og et omfattende sosialt fellesskap; begge erfaringsmessige domener som aktøren uunngåelig bringer med seg i den moralske deliberasjonsakten.

## Litteratur

Benhabib, Seyla (1986): *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, (Columbia University Press, New York, 1986)

Bradley, F.H. (1988/1876): "My Station and its Duties" i *Ethical Studies*, (Oxford University Press, 1988) ss.160-213

Buchwalter, Andrew (2012): *Dialectics, Politics, and the Contemporary Value of Hegel's Practical Philosophy* (Routledge, London, 2012)

Cook, Deborah (2004): *Adorno, Habermas, and the Search for a Rational Society* (Routledge, New York, 2004).

Dallmayr, Fred (1987): "The Discourse of Modernity: Hegel and Habermas" i *The Journal of Philosophy*, Vol. 84, No. 11, (Journal of Philosophy Inc., 1987) ss. 682-692

Dews, Peter (2002): "Law, Solidarity and the Tasks of Philosophy" i von Schomberg, R. og Baynes, K. (red.): *Discourse and Democracy: Essays on Habermas' Between Facts and Norms*, (State University of New York Press, Albany, 2002) ss. 165-84

Durkheim, Émile (1978/1897): *Selv mordet*, oversatt av Halvor Roll, (Gyldendal Norsk Forlag, Oslo, 1978)

Finlayson, Gordon (1998): "Does Hegel's Critique of Kant's moral Theory Apply to Discourse Ethics?" i Dews, P. (red.): *Habermas: A Critical Reader*, (Blackwell Publishers, Oxford, 1999)

Franco, Paul (1999): *Hegel's Philosophy of Freedom* (Yale University Press, London, 1999) pp. 154-187

Forst, Rainer (2012): *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, oversatt av Jeffrey Flynn, (Columbia University Press, New York, 2012)

Gadamer, Hans-Georg (1976): *Philosophical Hermeneutics*, oversatt av David E. Linge, (University of California Press, Berkeley, 1976)

Gadamer, Hans-Georg (2010): *Sannhet og metode – Grunntrekk i en filosofisk hermeneutikk*, oversatt av Lars Holm-Hansen, (Pax Forlag, Oslo, 2010)

Günther, Klaus (1993): *The Sense of Appropriateness: Application Discourses in Morality and Law*, oversatt av John Farrell (State University of New York Press, Albany, 1993)

Habermas, Jürgen (1984/1981): *The Theory of Communicative Action. Vol. I: Reason and the Rationalization of Society*, oversatt av Thomas McCarthy, (Beacon Press, Boston, 1984)

Habermas, Jürgen (1987/1981): *The Theory of Communicative Action. Vol. II: Lifeworld and System*, oversatt av Thomas McCarthy, (Beacon Press, Boston, 1987)

Habermas, Jürgen, (1987/1985): *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, oversatt av F.G. Lawrence, (MIT Press, Cambridge, 1987).

Habermas, Jürgen, (1990a/1983): *Moral Consciousness and Communicative Action*, oversatt av Christian Lenhardt og Shierry Weber Nicholsen, (MIT Press, Cambridge, 1990).

Habermas, Jürgen (1990b): "Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning State 6" i. Wren, T.E. (red.): *The Moral Domain: Essays in the Ongoing Discussion between Philosophy and the Social Sciences*, (MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1990) ss. 224-252

Habermas, Jürgen, (1992): *Post-Metaphysical Thinking*, oversatt av William Mark Hehengarten, (MIT Press, Cambridge, 1992).

- Habermas, Jürgen, (1993): *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, oversatt av Ciaran P. Cronin (MIT Press, Cambridge, 1993).
- Habermas, Jürgen, (1996/1992): *Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*, oversatt av William Rehg, (Polity Press, Cambridge, 1996).
- Habermas, Jürgen, (1998): *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Cronin, C. & de Greiff, P. (red.), (Polity Press, Cambridge, 1992).
- Habermas, Jürgen, (1999): *On the Pragmatics of Communication*, (Red.) Maeve Cooke (Polity Press, Cambridge, 1999)
- Habermas, Jürgen, (2003/1999): *Truth and Justification*, oversatt av Barbara Fultner (Polity Press, Cambridge, 2003).
- Hahn, Lewis E. (2000): *Perspectives on Habermas*, Hahn, Lewis E. (red.), (Court Publishing Company, 2000).
- Hegel, G.W.F. (*PdG*, 1977/1807): *Phenomenology of Spirit*, oversatt av A. V. Miller (Oxford University Press, Oxford, 1977).
- Hegel, G.W.F. (*PR*, 1991/1821): *Elements of the Philosophy of Right*, Wood, Allen W. (red.); oversatt av H.B. Nisbet (Cambridge University Press, London, 1991)
- Hegel, G.W.F. (*SL*, 2010/1813/1832): *The Science of Logic*, oversatt av George Di Giovanni, (Cambridge University Press, 2010)
- Honneth, Axel (1995): *The Struggle for Recognition*, oversatt av Joel Anderson, (Polity Press, 1995)
- Honneth, Axel (2010): *The Pathologies of Individual Freedom*, oversatt av Ladislaus Löb, (Princeton University Press, Princeton, 2010)

Honneth, Axel (2016): "The Normativity of Ethical Life" i Testa, I., Ruggiu, L. og Cortella, L. (red.): *I That is We, We that is I, Perspectives on Contemporary Hegel*, (Brill, Koninklijk Brill, Leiden, 2016) ss. 157-168

Kant, Immanuel (*G*, 1996/1785): *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Kapittel i *Practical Philosophy*, Mary J. Gregor (red.): The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, (Cambridge University Press, 1996) ss. 37-108

Kant, Immanuel (*KpV*, 1996/1788): *Critique of Practical Reason*. Kapittel i *Practical Philosophy*, Mary J. Gregor (red.): The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, (Cambridge University Press, 1996) ss. 133-272

Korsgaard, Christine (1996): *The Sources of Normativity*, (Cambridge University Press, New York, 1996)

McCarthy, Thomas (1998): "Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections and Analytical Distinctions" i Rosenfeld, M. og Arato, A. (red.): *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*, (University of California Press, Berkeley, 1998) ss. 115-156

Moggach, Douglas (1997): "Hegel and Habermas", *The European Legacy: Toward New Paradigms* Vol. 2, No. 3, (Routledge, New York, 1997) ss. 550-556

Rawls, John (1993): *Political Liberalism* (Columbia University Press, New York, 1993)

Offe, Claus (1992): "Bindings, Shackles, Brakes: On Self-Limitation Strategies" i Honneth, A. et.al. (red.): *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, oversatt av Barbare Fultner, (MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992) ss. 63-95

Pinkard, Terry (1996): *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, (Cambridge University Press, New York, 1996)



- Pippin, Robert B. (1989): *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, (Cambridge University Press, New York, 1989)
- Pippin, Robert B. (2008): *Hegel's Practical Philosophy : Rational Agency as Ethical Life* (Cambridge University Press, Cambridge 2008)
- Scanlon, Thomas (1982): "Contractualism and Utilitarianism" i Sen, A. og Williams, B. (red.): *Utilitarianism and Beyond*, (Cambridge University Press, New York, 1982) ss. 103-128
- Taylor, Charles (1979): *Hegel and Modern Society* (Cambridge University Press, New York, 1979)
- Taylor, Charles (1991): *Hegel* (Cambridge University Press, New York, 1991)
- Thomassen, Lasse (2008): *Deconstructing Habermas*, (Routledge, New York, 2008)
- Tugendhat, Ernst (1986): *Self-Consciousness and Self-Determination*, oversatt av Paul Stern, (MIT Press, Cambridge, 1986)
- Vetlesen, Arne Johan (2015): "Surplus of Indeterminacy: A Hegelian Critique of Neoliberalism" i Lysaker, O. og Jakobsen, J. (red.): *Recognition and Freedom – Axel Honneth's Political Thought*, (Brill; Lam edition, Boston, 2015) ss. 124-146
- Williams, Robert R. (1997): *Hegel's Ethics of Recognition* (University of California Press, Berkely, 1997)
- Wood, Allen W. (1991): *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge University Press, 1991)
- Warnke, Georgia (1995): "Communicative Rationality and Cultural Values", i White, S. (red.): *The Cambridge Companion to Habermas*, (Cambridge University Press, Cambridge, 1995)