

Intersubjectivity, moral, and human rights – an existentialistic and discourse ethical approach

This paper examines the phenomena of intersubjectivity, moral and human rights and reviews these topics on three levels of analysis: one ontological, one moral and one moral-practical level. These matters are approached in an existentialistic and discourse ethical manner in which Jean-Paul Sartre and Jürgen Habermas are exponents of these philosophical movements. Sartre's theory of intersubjectivity is founded in a phenomenological ontology in which the self-conscious individual "is condemned to be free" and in which this individual confronts a contingent world of inanimate things whose meaning entirely depends upon what he freely chooses. Each consciousness is fundamentally self-constituting, but stands opposed to nature, history, and other consciousnesses, and is defining and redefining itself, others and the world by choosing his future. The human consciousness is then completely responsible for what it makes of itself. The original meaning of the other and the social world for Sartre is conflict which is revealed in the experience of "the look" in and through which the self is initially constituted, experiencing itself as an object for others. But this paper suggests that the intersubjectivity revealed in the experience of the "the look" has normative implications in which the ontological concept of freedom is connected to a moral concept of responsibility. Habermas theory of intersubjectivity is communicative based, and presupposes a community of investigators who endeavour to perform their common task communicatively in which the linguistic domain is the only place where the validity claims of speech acts can be clarified. A presupposition of this discursive validation is that the condition for the truth of statements is the potential agreement of everyone else. Then, by way of argumentation and a rational consensus, to which all speakers have equal access and in which only the "force of the better argument prevails" the communicative community can reach a mutual recognition and normative self-legislation. This communicative theory lays the foundation for the discourse ethics which presupposes that normative validity claims have a cognitive meaning and that the grounding and validity of all norms is tied to an actually discursive opinion- and will-formation and in the last instance is not possible monologically. Here Habermas converts his discourse ethics into democratic theory and institutionalizes the rational discourse through a system of rights and law-making. This represents a tension between facticity and validity and is exemplified by the question of how to transform communicative power into administrative power. Foremost Habermas suggest that only through open public argument and discourse, complex societies can engage in moral and political decision-making. Moral and political decision-making can only be validated through open and intersubjective argumentation where only those norms which can meet with the approval of all affected parts, can claim legitimacy. Politics must therefore be understood as a process of collective opinion- and will-formation, characterized by reasoned dialogue and of self-legislation according to which the addressees of law are simultaneously the authors of their rights - and not the simple aggregation of subjective preferences through voting. This opinion- and will-formation is most importantly diverted through the public sphere. Here Sartre contributes with his idea that political engagement is an ontologically grounded moral imperative. This paper then suggests a concept of an engaged, public sphere.

Keywords:

Sartre, Habermas, intersubjectivity, moral, human rights, existentialisme, the look, discourse ethics, deliberative democracy, public sphere.

INTERSUBJEKTIVITET, MORAL OG MENNESKERETTIGHETER
EN EKSISTENSIALISTISK OG DISKURSETISK TILNÆRMING

Av

Simen Øyen

MASTEROPPGAVE
FILOSOFISK INSTITUTT

UNIVERSITETET I BERGEN NOVEMBER 2005

TIL MIN FAR, MARXISTEN

FORORD

Jeg vil begynne med å si at for en eksistensfilosof og sartrianer er det et stort eksistensielt paradoks å skrive en om lag hundre siders avhandling (på en annen side var Sartre selv svært produktiv). Jeg føler jeg har kastet bort noen av mine beste år på lesesalen. Jeg ville heller ha vært - i denne tiden - situert i den sosiale verden og projisert min frihet overfor den andre og overfor mulige prosjekter. Jeg har vært plaget med vond tro i det siste, og jeg håper det gir seg nå.

Jeg vil videre kommentere det oppgavetekniske og en del teoretiske og tematiske valg jeg har måtte gjøre. En del av implikasjonene av et sartriansk intersubjektivitetsbegrep og det som jeg vil presentere som en frihetens etikk, vil foreligge eksplisitt i *Eksistensialisme er humanisme*. Da dette verket er variabelt hva gjelder en stringent filosofisk interesse, har jeg funnet det nødvendig heller å referere til dette verket i fotnoter.

I første og andre kapittel, vil jeg ligge til dels nært opp til originallitteraturen i visse redegjørelser av Sartre og Habermas for å få en sannferdig fremstilling og yte deres teoretiske prosjekter rettferdighet. Jeg har i større grad her søkt en selvstendig perspektivering av det behandlede stoffet og en sammenligning og drøfting av Sartre og Habermas, mens det tredje kapitlet vil jeg ha en hovedvekt av drøfting, og også søke en forsøksvis sammenføring og syntese av min forskningshypotese, hvor jeg tester prøvbarheten av teoriene - som er til gjenstand for undersøkelse - i et praktisk-moralsk felt. Jeg vil også benytte meg av en relativt utstrakt sitatbruk som utelukkende vil fungere som belegg.

Beklagligvis måtte jeg på grunn av oppgavens omfang utelate et kapittel om Martin Buber og dialogens vesen. Etter råd fra Knut Venneslan kunne Buber hatt en spennende medierende funksjon i den spenningen som en sammenligning mellom min eksistensielle og diskursteoretiske tilnærming uttrykker og kanskje inntatt en mellomposisjon når det gjelder Sartre og Habermas.

Til sist hva gjelder det oppgavetekniske, vil jeg gjøre noen merknader i forhold til den samtalen jeg fikk anledning til å ha med Habermas personlig. Da denne samtalen ikke er publisert enda legger jeg den ved i sin helhet. Når det gjelder siste del i tredje kapittel "Den kritiske offentlighet og engasjementet" referer jeg til et spørsmål som jeg stilte og som går direkte på en motivasjon for deltakelse i den kritiske offentligheten. Svaret på dette spørsmålet integrerte Habermas i svaret på det første spørsmålet, og dette spørsmålet er derfor utelatt i selve samtalen.

Jeg vil først av alt takke Konrad Rokstad som har vært min veileder helt siden jeg tok mine første filosofiske skritt i det herrens år 2001. Han har vært som en akademisk far for meg. Dernest vil jeg takke Claus Huitfeldt som på et avgjørende tidspunkt ga meg helt nødvendig og tilstrekkelig litteratur og veiledning hva gjelder Habermas. En takk går også til Geir Follevåg på litteraturvitenskapelig institutt og til Bernt Hagtvedt på institutt for sammenliknende politikk i Oslo. Jeg vil også minnes de ordene jeg fikk i en e-post fra Dag Østerberg når jeg i et fortvilet øyeblikk ikke så gyldigheten og legitimiteten av en såpass uvanlig sammenstilling av så vidt forskjellige filosofer som Habermas og Sartre: "Begge bygger på Marx, og særlig den unge Marx og hans skrifter om fremmedgjøringen. Begge er opptatt av frigjøring, og gjensidighet mellom mennesker, "herskefrie" forhold. Begge angriper det Frankfurterskolen kalte "den instrumentelle fornuft" som den enerådige, og dermed alle former for utilitarisme." Til sist, men ikke minst vil jeg takke min kjære tante og far for nitidig korrekturlesning. Du må ha lykke til med din oppgave min kjære venn og filosofiske våpendrager Johannes!

Innhold:

HOVEDINNLEDNING

INNLEDENDE DEL.....	5
MORALSKE GRUNNLAGSPROBLEMER.....	5
GRUNNLEGGENDE STIPULERINGER.....	8
KORT OM MENNESKERETTIGHETENE.....	9
KANTS INNFLYTELSE.....	10
GENERELT OM DEN ANDRE OG INTERSUBJEKTIVITET.....	11
OPPGAVESPESIFIKT OM INTERSUBJEKTIVITET.....	12
OPPSUMMERENDE DEL.....	14

KAPITTEL 1: SARTRE, INTERSUBJEKTIVITET OG MORAL

INNLEDENDE DEL.....	16
GENERELT OM SARTRE.....	17
BLIKKET.....	19
DEN SITUERTE FRIHETEN OG HISTORISITET.....	22
VOND TRO.....	26
FRIHETENS ETIKK.....	29
ET SIDEBLIKK TIL SIMONE DE BEAUVOIR.....	33
DET EKSISTENSIALISTISKE EMPATIBEGREPET.....	36
OPPSUMMERENDE DEL.....	37

KAPITTEL 2: HABERMAS, INTERSUBJEKTIVITET OG MORAL

INNLEDENDE DEL.....	38
KOMMUNIKATIV HANDLING.....	40
DISKURSEN.....	44
DISKURSETIKKEN.....	47
ET DISKURSTEORETISK OG EKSISTENSIELT MØTE.....	51
OPPSUMMERENDE DEL.....	57

KAPITTEL 3: SARTRE, HABERMAS OG MENNESKERETTIGHETER

INNLEDENDE DEL.....	59
ET SIDEBLIKK TIL SARTRE OG RETTIGHETER.....	60
BRUDDET MED TRADISJONEN.....	63
DISKURSTEORETISK LEGITIMERING AV MENNESKERETTIGHETER.....	68
PROBLEMATISERING AV DISKURSDEMOKRATIET.....	72
EN KRITISK OFFENTLIGHET: DELTAKELSE OG RETTIGHETER.....	77
DEN KRITISKE OFFENTLIGHET OG ENGASJEMENTET.....	82
OPPSUMMERENDE DEL.....	85

OPPSUMMERING OG KONKLUSJON.....

APPENDIX: SAMTALEN MED HABERMAS.....	90
BIBLIOGRAFI.....	96

”Etikk er det virkelige og enestående filosofiske problem” (Jean-Paul Sartre)

Innledende del

- Oppgavemandatet og en presentasjon av objektet for min filosofiske undersøkelse

Oppgaven har hovedsakelig tre agendaer eller ærend. For det første vil jeg undersøke intersubjektivitetsproblematikken hos Jean-Paul Sartre, og med utspring i denne problematikken utvikle hva man kan kalle en eksistensiell moral. Denne prosessen vil foregå ved at jeg søker en syntese i Sartres filosofi, hvor jeg forsøker å knytte visse moralske antagelser til et ontologisk belegg. For det andre vil jeg undersøke Habermas’ diskursetikk og dennes intersubjektive forutsetninger. Jeg vil samtidig søke en forbindelse mellom en eksistensiell etikk og diskursetikk. Til sist vil jeg argumentere for at disse ontologiske og intersubjektive forutsetningene må være forutsatt i eller det minste tas hensyn til hva gjelder menneskerettigheter, noe som en mer tradisjonell naturretsteori og rettighetsetikk kanskje forbigår. Når det gjelder avgrensning er det åpenbart at oppgaven tar for seg moderne etikk, i en kanskje noe uvanlig sammenstilling. Det er for så vidt et omfattende problemfelt jeg tar for meg, og i stedet for en skarp avgrensning er det mer presist å si at jeg vil rette oppmerksomheten mot visse elementer i Sartres og Habermas’ filosofi og gi det en bestemt vekt og et bestemt perspektiv. Oppgavens avgrensning må sees i forhold til oppgavens overordnede problemfelt, nemlig: intersubjektivitetsbegrepet, moral og menneskerettigheter. Jeg vil også tilføre oppgaven en innføring i et fenomenologisk intersubjektivitetsbegrep samt de Beauvoirs tvetydighetens etikk, da intersubjektivitetsspørsmålet og etikken overhodet er så fasettert og en til dels så flertydig gjenstand for filosofisk undersøkelse. Dette vil derfor være substansielle bidrag for å perspektivere og belyse problemfeltet, og kan sies å være ulike moralfilosofiske tilnærminger til et slikt problemfelt.

Moralske grunnlagsproblemer

Jeg vil under oppgavens gang komme inn på moralske grunnlagsproblemer, og jeg må derfor gjøre en del distinksjoner innledningsvis - og når jeg finner det nødvendig, underveis.

Jeg vil fortrinnsvis forankre en moralsk legitimitet i et intersubjektivitetsbegrep heller enn, i hva man i kantiansk mening kanskje kan kalle fornuften. Det vil si – spesielt når det gjelder Sartre – vil jeg ikke først og fremst føre et moralsk resonnement som noe som bestemmes av premisser som gjelder hva som vil eller ikke vil tilfredsstillende vår natur i egenskap av fornuftige dyr. Premissene vil ikke utelukke et begrep om fornuft, men vil ha andre nødvendige og tilstrekkelige betingelser. Jeg vil også være forsiktig med å ta utgangspunkt i at etiske teorier er i overensstemmelse med et gitt grunnlagsmateriale og at deres gyldighet utløper på samme måte som vitenskapelige teories status ut fra deres korrespondanse med gitte forhold utenfor teorien. Jeg vil dermed også unngå en naturalistisk feilslutning. Den samme forsiktigheten gjelder moralsk realisme. Verdiene som jeg vil vise, konstitueres i stor grad gjennom vår praksis uten å henfalle til en kasuistikk. Dette sikres igjen av et universalitetsprinsipp. For jeg vil nettopp vise at individets normative handlingskrav kan utledes av dets frihet eller kommunikative rasjonalitet, som man mener det har til felles med alle andre mennesker. Samtidig må individet manøvrere i en virkelighet det selv kontinuerlig er med på å konstruere. Siden jeg søker en moral med et ateistisk grunnlag, vil det være nok så uproblematisk å hevde at moralen tjener to universelle menneskelige behov. Den regulerer interessekonflikter mellom mennesker, og den regulerer interessekonflikter innen det enkelte individet mellom behov og drifter som ikke alle kan bli tilfredsstillende på samme tid. Måter å behandle disse to typer av interessekonflikter kan sies å være utviklingen til noe som kan gjenkjennes som et samfunn i den forstand at det utkrystalliseres regler for oppførsel og idealer for individer. Dermed har vi moralens kjerne. En videre analyse vil avdekke at moralen innbefatter ulike etos¹. En etos anfører hva som er av betydning for menneskets moralske liv. En etos gjelder det rette forhold til lidelse og lykke, en annen gjelder det rette forhold til frihet, mens en tredje gjelder det rette forhold til ens medmennesker. Disse vil i oppgaven min integreres til en hovedetos, slik som til sammenligning aristotelisk etikk, hvor kanskje det rette forhold til lykke tillegges størst vekt, men dette forhold er betinget av det rette forhold til ens medmennesker. Det vil si at noe av ens forhold til lykke og lidelse vil ha med ens rette forhold til ens medmennesker å gjøre. Spesielt hos Sartre vil ens rette forhold og ens erfaring av friheten være viktig. Derfor kan en betingelse for oppgavens hovedsyntese sies å være en undersøkelse av en slik integral erfaring av etos. Det vil også være visse aspekter av den menneskelige væren som kan betegnes under det greske begrepet *adiaforon*, det vil si ting eller handlinger som fra moralsk synspunkt er likegyldige. Dette innebærer at verden

¹ Etos betyr skikk eller sedvane, men må her mer forstås i betydning av et kulturelt særpreg eller et system for oppfatning av moral.

inneholder foreteelser som verken har å gjøre med det rette forholdet til lidelse og lykke, det rette forhold til frihet og det rette forhold til ens medmennesker, samtidig som at ens forhold til disse etos ikke nødvendigvis alltid er av moralsk karakter.

Videre vil jeg her legge til grunn at moralske normer vil ha en status som ikke-egoistiske handlingsanvisninger. Dermed forbigår jeg det som kanskje kan kalles moralsk og rasjonell egoisme slik det for eksempel fremkommer hos Adam Smith's økonomiske filosofi og spesielt i *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* hvor egoisme sees som et middel for det felles beste. Egoisme tar dermed form som et praktisk ideal. Fra moralske normer som ikke-egoistiske handlingsanvisninger følger hva man kan kalle en generalitetstese for etiske egenskaper². I forlengelsen av denne generalitetstesens må jeg innføre et universalitetsprinsipp, eller i det minste ta stilling til spørsmålet om et slikt universalitetsprinsipp. Jeg vil behandle dette videre nedenfor, samtidig vil spørsmålet om et slikt prinsipp ha overordnet betydning i den videre oppgavegangen. Først vil jeg se på hvorvidt et slikt prinsipp om universalitet kan være medvirkende for å garantere en moralsk gyldighet. Ved å etablere et universalitetsprinsipp vil jeg også etablere en form for objektiv moralsk gyldighet, men denne objektiviteten vil ha en pragmatisk moralsk begrunnelse. Jeg vil komme frem til en slags upartisk enighet gjennom at vi nærmest kan tenke oss som lovgivere i et universelt rike av formål. Når det gjelder eksistensialistisk etikk vil spørsmålet om universalitet fortone seg litt annerledes. For så vidt søker jeg konvergerende punkter mellom diskursetikken og Sartres moralfilosofi, og slikt sett vil et prinsipp om universalitet nettopp være en forutsetning for et slikt møte.

På den annen side vil eksistensialistisk etikk ha i seg hva man kan kalle en tvetydighet samtidig som situasjonens spesielle krav må taes hensyn til. Jeg må derfor nyansere spørsmålet om universalitet når det gjelder min eksistensialistiske tilnærming til moralsk gyldighet. Min hypotese som jeg vil søke å underbygge, vil være at jeg vil finne moralsk legitimitet og gyldighet i en redegjørelse av intersubjektivitetsproblemet slik det forekommer hos Sartre. Min støttehypotese og mitt hovedpremiss for denne påstanden vil være at moralens vesen er en del rettigheter man må tilkjenne andre for legitimt å kunne gjøre krav på dem selv. Dette er et utvidet rettferdighetsbegrep. Samtidig er denne formuleringen såvidt generell at den kan inneholde - såpass uvelkomne i denne forbindelse - moralske teser som for eksempel

² Hvis en handling h har en etisk egenskap E, så har alle handlinger som har de samme etiske relevante egenskapene som h, den etiske egenskapen E.

den utilitaristiske. Jeg vil senere fiksere denne formuleringen ved å undersøke eventuelle moralske implikasjoner av et begrep om intersubjektivitet. Dermed vil jeg også vise at den utilitaristiske etikk og liknende konsekvensialistiske retninger bryter med en eksistensialistisk etikk, en diskursetikk og en rettighetsetikk på den måten at enkeltindividets grunnleggende friheter eller rettigheter avveies mot, og gir etter for hensynet til en maksimering av samfunnets felles velferd. Jeg vil indirekte gjendrive hva man kan kalle en sosiologisk utilitarisme hvor mennesket deltar frivillig i sosialt samspill bare så lenge som vinningen overstiger kostnadene, eller fordelene overstiger ulempene. Utilitarismen vil ikke ha rom for den samme individuelle iboende verdighet med likeverd på bekostning av et prinsipp om nyttemaksimering. Mitt resonnement vil i sin enkleste form kunne sies å likne Kant i og med at jeg vil ta utgangspunkt i hvordan det skulle gå om alle gjorde som de ville. Eller mer presist hvordan skulle det gå om alle gjorde det på den og den måten? Men det vil være mer treffende å si at jeg søker en intersubjektiv moralsk forpliktelsesinstans heller enn et moralsk universalitetsprinsipp i kantiansk forstand. Forutsetningen for et slikt resonnement er en redegjørelse for et begrep om intersubjektivitet.

Grunnleggende stipuleringer

Videre vil oppgavens tematikk ut over et prinsipp om universalitet kreve visse grunnleggende stipuleringer. En moral som har sin grunn i mennesket og dets korrelasjon til andre mennesker kommer ikke utenom stipuleringer av mer samfunnsmessig karakter. Jeg vil ha som et utgangspunkt at mennesket befinner seg i en sosial, historisk og språklig sammenheng. Moralen og de moralfilosofiske betraktningene jeg gjør meg, er som en følge av dette ikke løsrevet fra en slik sosial kontekst eller situasjon, og lar seg med andre ord ikke utledes av et a priori syntetisk begrep om fornuften. Jeg vil til å begynne med gjøre tre grunnleggende stipuleringer som vil nettopp sikre denne konteksten³.

- Samfunnet er et menneskelig produkt

³ Disse er ytterste prinsipper som kan begrunnes på følgende måter: "Vi kan hevde at de er gyldige i den forstand at de er allment akseptert av rasjonelle personer, eller ville bli akseptert av dem om de var tilstrekkelig informert (consensus omnium). Vi kan også hevde at de er gyldige i den forstand at de stemmer overens med vår natur, slik den nå en gang er. Og vi kan for det tredje, hevde at de tre prinsippene står sterkt rent argumentasjonsmessig." (Hagtvet (red.)1989: 78)

- Samfunnet er en objektiv realitet
- Mennesket er et sosialt og samfunnsmessig produkt

Kort om menneskerettighetene

Jeg vil nå redegjøre for det etiske grunnlaget for menneskerettighetene slik at jeg senere kan lokalisere det punktet hvor jeg bryter med eller går i en annen moralsk retning enn hva rettighetstradisjonen tilsier. Ved å avdekke dette divergeringspunktet vil jeg lettere kunne forme egne hypoteser om mulighetsbetingelser for et moralsk fenomen som menneskerettigheter.

Den 10. desember 1948 kunngjorde de Forente Nasjoner sin Verdenserklæring om menneskerettighetene. Denne nye erklæringen fastslo for første gang at alle mennesker i hele verden hadde de samme grunnleggende rettighetene, og at hele det internasjonale samfunnet hadde et felles ansvar for å virkeliggjøre og beskytte disse rettighetene. Med denne erklæringen gjorde FN det til en av sine første oppgaver å heve beskyttelsen av menneskerettighetene opp på et internasjonalt nivå. Menneskerettigheter er en betegnelse for visse uavhengelige rettigheter som i naturrettslig orientert filosofi, særlig i opplysningstiden, ble antatt å tilkomme mennesket av natur. Idéen om at alle mennesker har de samme grunnleggende rettighetene ble først hevet til et rettighetsgrunnlag med den europeiske opplysningstiden. Det var i denne epoken at de første moderne menneskerettighetsdokumentene ble laget i England, USA og Frankrike. Menneskerettighetsideen i den europeiske opplysnings- og revolusjonstiden konsentrerte seg vesentlig om individets frihet og politisk deltagelse. Spesielt sentralt i denne forbindelse er naturrettsteorier og teorier om en samfunnspakt. Naturrettsteorier er teorier som påstår at rettsregler og rettigheter er nedlagt i den menneskelige natur. Dette var antydnet allerede hos stoikerne, og denne læren er blitt utviklet av Grotius, Hobbes, Spinoza, Pufendorf, Locke, Rousseau, Kant og Fichte, vanligvis kombinert med en teori om at samfunnet er oppstått ved en overenskomst eller samfunnspakt. Som naturlige rettigheter har det vært foreslått blant annet retten til liv, frihet og eiendom. Teorien om en samfunnspakt er en statsvitenskapelig teori om at et samfunn eller en stat dannes ved at individene inngår et forbund eller slutter en pakt med hverandre, idet de avstår fra naturtilstandens frihet og rettigheter og danner en rettslig enhet. Denne teorien, først formulert av kalvinisten Althusius, utgjør et viktig innslag i

naturretten på 1600- og 1700 tallet. Selve samfunnspakten betraktes iblant som en rettsfilosofisk fiksjon. Enkelte av teoriens tilhengere postulerte i tillegg til en samfunnspakt også en særlig herskerpakt (Hobbes), der folket overlot sin makt til en suveren. Andre, for eksempel Rousseau, opponerte mot denne teorien. Folket inngår ikke noen pakt med herskeren, men bestemmer seg for et visst styresett og utser en regent. Individene i et samfunn inngår en overenskomst for å beskytte sin frihet og sine rettigheter. Den enkelte overfører gjennom denne pakten sin vilje, ikke til en hersker, men til en allmennvilje, som er en slags organisk enhet av alle individenes enkelte viljer, og som gjennom kontrakten blir bærer av suvereniteten og får uinnskrenket og udelbar makt. Allmennviljen må skjelnes fra alles vilje; den er ikke summen av de enkeltes egoistiske orienterte viljer, men en enhetlig vilje rettet mot det felles beste. Denne formen for representasjon får sitt noe modifiserte uttrykk i det representative demokrati.

Kants innflytelse

- På Habermas og moralfilosofien generelt

Habermas' diskursetikk og spesielt Sartres eksistensielle moralfilosofi bryter med kontraktteori og naturrettsfilosofi på flere punkter. I forhold til Habermas vil jeg ligge nærmere en kantiansk moralfilosofisk tradisjon, og jeg må til dels tilslutte meg visse aspekter i Kants moralfilosofi. For ikke å gå for inngående og detaljert inn på Kants moralteoretiske lære vil jeg her konsentrere meg om variasjoner over tre av de sentrale maksimene av Kants kategoriske imperativ.

- Handl bare etter en slik maksime gjennom hvilken du samtidig kan ville at den skal bli en allmenn lov.
- Handl slik at du alltid bruker menneskeheten både i din egen person og i enhver annens person samtidig som et formål og aldri bare som et middel.
- Aldri å utføre noen handling etter noen annen maksime enn slik at det også er forenlig med den at den kan være en allmenn lov, og altså bare slik at viljen gjennom sin maksime samtidig kan betrakte seg selv som allment lovgivende.

Aspektene jeg åpenbart vil bevare og ta med meg i undersøkelsen av Sartres og Habermas' filosofi er universalitetsprinsippet som kommer klarest til uttrykk i den første

maksime og behandlingen av mennesket som et formål, og ikke bare et middel. Både hos Habermas og Sartre vil mennesket gies en egenverdi, og også en indre verdi. Dessuten vil jeg beholde i både den eksistensialistiske og den diskursetiske tilnærmingen til moralske spørsmål en oppfatning om at mennesket er autonomt lovgivende. I forhold til Kant vil jeg videre legge til grunn en svak kognitivisme hva gjelder Sartre og spesielt hva gjelder Habermas i og med at jeg vil hevde at moralske normer kan være gyldig og dermed bindende. En forutsetning her er at moralske normer kan begrunnes ut fra premisser som alle rasjonelle aktører må anerkjenne og være enig i. Det vil si jeg vil fundere denne moralske gyldigheten intersubjektivt. På den annen side vil jeg bevege meg bort fra den kantianske arven med å utlede et moralbegrep fra den suverene fornuft eller det transcendentale ego. Dette moralbegrepet vil nærmest ligge i vår fornufts natur, hvor de normative handlingsanvisningene inneholdt i dette moralbegrepet er upersonlige og ahistoriske.

Generelt om den andre og intersubjektivitetsbegrepet

Det kunnskapsteoretiske problemet om den andre kan tradisjonelt oppsummeres i to spørsmål. Hvordan kan jeg vite og erfare at det finnes andre mennesker med bevissthet og hvordan kan jeg vite og erfare hva slags opplevelser et annet menneske har? Disse spørsmålene vil ha en implisitt betydning for min undersøkelse av intersubjektivitetsbegrepet, spesielt hos Sartre. Når det gjelder intersubjektivitetsbegrepet kan det innledningsvis defineres som det som er felles for flere eller alle subjekter og oppfattende bevisstheter. I denne konteksten vil begrepet presiseres i en mer epistemologisk retning og kan negativt defineres som at det som prinsipielt ikke kan erfares av andre, kan heller ikke tilskrives objektivitet og erkjennelsesteoretisk verdi. Denne definisjonen overser ikke private opplevelser og den unike måte hvorpå min egen bevissthet er gitt for meg selv på, men forutsetter dem. Det er nettopp umuligheten av enhver sammensmeltning av subjekter, som gjør det meningsfullt å i det hele tatt innføre et begrep om intersubjektivitet. Intersubjektiviteten kan således forstås som en pluralitet av subjekter i sin fulle universalitet. Denne undersøkelsen forutsetter videre at jeg forener to aspekter ved intersubjektivitetsbegrepet; nemlig et ideelt og et pragmatisk. På den ene siden vil et begrep om intersubjektivitet være nærstående et prinsipp om universalitet, noe som jeg har vist ovenfor. På den annen side vil et slikt begrep inneha et element av pragmatikk. Omsorgen for hverandre kan ikke alltid utledes av en intellektualistisk konstruert moralsk handlingslov. Denne typen morallov må suppleres med en verdilære forankret i den

hverdaglige handlings- og livsverden som tar hensyn til situasjonens spesielle vilkår. Her er bruddet med en moralfilosofisk posisjon basert på Kants kategoriske imperativ mer fundamentalt, og jeg kan tilsynelatende nærme meg kontraktteori, da jeg søker hva man kan kalle en konkret intersubjektiv enighet.

Oppgavespesifikt om intersubjektivitet

Denne intersubjektiviteten enigheten vil – når det gjelder Habermas - ha en nødvendige betingelse i den reelle diskursen. Samtidig vil slike implikasjoner av et intersubjektivitetsbegrep som jeg vil skissere hos Habermas - og for så vidt også hos Sartre med en viss assistanse fra de Beauvoir, kreve ikke bare faktisk enighet, men kontrafaktisk; ikke bare reell, men ideell enighet - altså en slags hypotetisk og upartisk enighet som det man ville ha vært enige om under visse idealiserte betingelser. Denne konsensus er en abstrakt størrelse, fordi den går ut over enhver faktisk konsensus innenfor et partikulært eller lukket forum. En universell konsensus inkluderer alle, også mulige fremtidige deltakere og tenkte deltakere. Av denne grunn kan universell konsensus bare tjene som en ideell standard eller en regulativ ide, mens den faktiske konsensus som måtte finnes i partikulære fora fungerer som et ytre belegg eller gode grunner for å anta at en bestemt slutning eller påstand er gyldig. Disse grunner blir sterkere etter hvert som påstanden har vært gjenstand for kritisk prøving i en åpen offentlig diskusjon, og etter hvert som den har vært i stand til å overleve kritikken gjennom et overbevisende forsvar. Slutninger som disse vil være å utvikle en modell for hvordan folk hypotetisk sett kunne bli upartisk enige om visse rettferdighetsprinsipper, liknende Rawls hypotetiske tankeeksperiment med den opprinnelige posisjon. Hvis det foreligger en bestemt type kontrafaktisk, ideell enighet om visse rettferdighetsprinsipper, så er dette en vesentlig grunn til at vi bør anerkjenne disse prinsippene som moralsk gyldige, det vil si bindende for oss og andre. En underliggende forutsetning her er at de mennesker, i dette tilfellet menneskeheten selv, rettferdighetsprinsippet skal omslutte, er likeverdig med oss selv. Det innebærer at begrunnelsesbyrden ligger hos den som vil forskjellsbehandle. Har man ikke moralsk relevante grunner til å forskjellsbehandle, så skal man likebehandle⁴.

⁴ Denne presumpsjonen om likebehandling og likeverdighet kan uttrykkes i det formale likhetsprinsippet. Tilfeller som er relevant like, skal likebehandles; forskjellsbehandling forutsetter en relevant forskjell. Dette gjør det mulig å begrunne normativ likebehandling med henvisning til faktiske, deskriptive likheter forutsatt at de er moralsk relevante.

Sartre og Habermas etablerer nettopp denne likheten i sine respektive begrep om intersubjektivitet. Dessuten følger det av et slikt begrep om likhet ikke bare et begrep om intersubjektiv rettferdighet, men også intergenerasjonell rettferdighet. Det sentrale problemet som jeg sto overfor, i hvilken grad de angitte likhetene er moralsk relevant som en grunn til likebehandling, har funnet sin forsøksvise forklaring i et intersubjektivt universalitetsprinsipp som mulighetsbetingelsen for rasjonell enighet og gyldighet.

Hos Habermas vil jeg i større grad søke ikke en sannhetsbasert teori om rettferdighet, men en anerkjennelses- eller enighetsbasert teori. Denne er videre en pragmatisk begrunnelsesteori, og ikke en fundamentalistisk. Tilsynelatende vil i denne teori moralen ikke ha noen objektiv status, men heller ikke være irrasjonell og høre til følelsenes (emotivisme) eller viljesbeslutningenes (voluntarisme) område. En empiristisk tilnærming til moral vil hevde at moralen verken er et forhold mellom påstander innbyrdes eller et forhold mellom påstander og saksforhold, og følgelig at moralske dommer ikke tilhører fornuftens domene siden fornuften er innskrenket til påstander med logisk eller empirisk sannhetsverdi. En empiristisk tilnærming vil videre forutsette at utsagn har kognitiv eller erkjennelsesmessig mening for så vidt de har en sannhetsverdi som kan avgjøres logisk eller empirisk. Siden sannhetsverdien av moralske påstander ikke kan avgjøres på noen av disse måtene, antas de å være nonkognitive og irrasjonelle. Dette innebærer en reduksjonisme i den forstand at det antas at moralsk utsagns mening ikke er noe annet enn følelser eller viljesbeslutninger, og de er alle sammen irrasjonelle eller grunnløse. Men disse, mine moralske betraktninger som ovenfor beskrevet, kan være mer eller mindre velbegrunnede, og derfor rasjonelle. Dette er en mer utvidet form for rasjonalitet enn hva som legges til grunn innenfor en empiristisk erkjennelsesteori. Det er en måte å forbigå empiristenes reduksjonisme, og å opprette en etikk hvor normative utsagn er sannhetsanaloge, forstått som at de har pragmatisk sannhet. Moralske påstander kan være mer eller mindre velbegrunnet, og det er dette som gjør dem rasjonelle og dermed også kognitive. Slik kan grunnleggende prinsipper som menneskerettighetene gis en transcendentalpragmatisk begrunnelse i betydningen av en enighet som fungerer som mulighetsbetingelse for bindende, moralske meninger og normer. Dette er en enighet som er konstruert kontrafaktisk og ideelt, men som kan hevde moralsk gyldighet ved å anta et intersubjektivt universalitetsprinsipp, og da nettopp i kraft av å være en ideell konstruksjon. Den er kontrafaktisk og ideell i betydningen av å forutsette et begrep om intersubjektivitet, men faktisk og reell som normative utsagn i mer eller mindre grad

velbegrunnet, ut fra premisser som er anerkjente meninger. Premissene er anerkjente nettopp gjennom denne type konsensus.

Det at etisk gyldighet har sitt utspring i en viss type enighet eller anerkjennelse har en klar parallell til Habermas' diskursetikk. Dette er en form for anerkjennelsesteori i betydning av at enighet oppnås gjennom kommunikasjon. Det er en kommunikativ teori. Ifølge diskursetikken kan man gjøre krav på at en norm har gyldighet bare hvis alle som kunne vært berørt av den som deltakere i en praktisk diskurs, tar sikte på å oppnå enighet om at den gjelder. Man ser nærmest for seg et universelt diskusjonsfellesskap, samtidig som universalitetsprinsippet får et litt annet innhold i denne forbindelsen, enn hva jeg har lagt til grunn ovenfor. Det universelle aspektet ved et sånt prinsipp er til en viss grad mer pragmatisk i og med at alle berørte parter må kunne godta normen. Det er et spørsmål om rettferdighet som i prinsippet kan avgjøres rasjonelt med henvisning til universaliserbarheten.

Det er imidlertid kun retfærdighedsproblemerne, der er sådan strukturert, at de kan løses i alles velovervejede og ligemæssige interesse. Moralske domme må kunne finde tilslutning fra enhver mulig berørts perspektiv – og ikke alene som etiske domme fra hverkenkelt selv – og verdensforståelse. Derfor er moralteorier, for så vidt de følger en kognitivistisk ansats, væsentligst teorier om retfærdighed. (Habermas 1991: 4)

Oppsummerende del

På bakgrunn av denne innledningen kan en umiddelbar forbindelse mellom Sartre og Habermas kanskje være vanskelig å få øye på, og om den syntesen jeg søker å etablere ikke lar seg gjennomføre med en stringent følgeriktighet, vil de intersubjektive mulighetsbetingelsene for en etikk være det konvergerende punkt. Med utgangspunkt i et fenomenologisk erkjennelsesparadigme med etter hvert sterke eksistensialistiske islett, vil jeg lokalisere et fundament og en adkomst til visse moralfilosofiske overlegninger. I forlengelsen av dette gir jeg de intersubjektive filosofiske betraktningene hos Sartre mer analytisk karakter hos Habermas, og til sist vil diskursetikken fundere dette moralbegrepet jeg søker og gi det et materialt innhold. Delen hvor jeg tar for meg Habermas' diskursetikk kan for så vidt sees på som selvstendig, men også her som en løselig fortsettelse av Sartres etikk, hvor de begge forenes i et korrektiv for menneskerettighetenes moralfilosofiske opphav og legitimitet. Her er

først og fremst av avgjørende betydning at disse to teorier som er gjenstand for undersøkelse i større grad, vil vektlegge en dynamikk når det gjelder handlingsanvisninger og en hensyntagende til situasjonen, i motsetning til i denne forbindelse menneskerettighetene. Mitt hovedankepunkt vil dermed være at menneskerettighetene stadig må begrunnes, og at ingenting er absolutt bortsett fra de intersubjektive mulighetsbetingelsene for erkjennelse og den praktiske diskurs argumentasjonsforutsetninger. Dermed har jeg avgrenset problemstillingen i forhold til og i kontrast til en mer tradisjonell rettighetsetikk som baserer seg på naturrettsteorier, til en utilitaristisk etikk, og til mer empiristiske sannhetskrav.

”Nothing – not even wild beasts or microbes – could be more terrifying for man than a species which is intelligent [...] and which can understand and outwit human intelligence, and whose aim is precisely the destruction of man. This, however, is obviously our own species as perceived in others by each of its members in the context of scarcity.” (Jean-Paul Sartre)

1. KAPITTEL: SARTE, INTERSUBJEKTIVITETEN OG MORALEN

Innledende del

Den sentrale problemstillingen har jeg allerede skissert. I forhold til Sartre må jeg videre nyansere denne problemstillingen. Jeg vil se på hvilke moralske implikasjoner jeg kan utlede fra et begrep om intersubjektivitet som jeg i størst grad vil kunne finne i *Væren og Intet*⁵. Jeg må så undersøke hvorvidt disse implikasjonene er konsistente i forhold til et syn som foreligger i *Notebooks for an Ethics*⁶ og på grunnlag av egne overveielser. Det vil si, jeg vil søke å fundere et ontologisk belegg for hva man kan kalle en eksistensialistisk ansvarsetikk eller en frihetens etikk hos Sartre – eller i det minste forsøke å problematisere dette. Videre må jeg her gjøre et skille: Intersubjektiviteten kan være til gjenstand for undersøkelse både rent erkjennelsesteoretisk og i forhold til moral. Jeg må derfor søke en syntese mellom dem. Dermed skisserer jeg samtidig et epistemologisk problem, og i forhold til Sartre vil jeg tilstrebe å overkomme den solipsisme som kanskje dette intersubjektivitetsproblemet innevarsler. Samtidig skisserer Sartre et intersubjektivitetsbegrep som i større grad anskueliggjør et teoretisk problem enn et epistemologisk fenomen som er kognitivt tilgjengelig med en apodiktisk sikkerhet⁷.

Samtidig må jeg ha Habermas’ diskursetikk i tankene. Der de etiske implikasjoner av Sartres ontologi blir for abstrakte og lite presise når det kommer til faktisk handlingsanvisning, vil diskursetikken, og dens mer prosedurale innhold operere i forlengelsen av Sartre. Hva

⁵ Jeg vil stort sett referere til Sartre, Jean Paul: *Væren og Intet* i utvalg (PAX, 1993) og Sartre, Jean Paul: *Erfaringer med de andre* (*Væren og Intet* i utvalg), (Gyldendal 1980).

⁶ Sartre, Jean Paul: *Notebooks for an Ethics* (University of Chicago Press, 1992)

⁷ ”Husserl could speak of apodictic certainty without much difficulty, but this was because he remained on the level of pure, formal consciousness apprehending itself in its formality; but for us, it is necessary to find our apodictic experience in the concrete world of History” (Sartre 1991: 35)

gjelder Habermas vil jeg fremheve at formålet med en praktisk diskurs er på argumentativt vis å etablere intersubjektiv enighet om konfliktløsende normer. Denne intersubjektive enigheten vil jeg nettopp ved siden av Habermas' egne teorier om den kommunikative handling diskutere og behandle i forhold til det intersubjektivitetsbegrepet jeg vil finne hos Sartre. Jeg må avgrense denne delen til en konsentrasjon rundt hovedverkene *Væren og Intet* og *Notebooks for an Ethics*. Jeg vil dessuten benytte meg av visse teoretiske ytelser fra Husserl og Merleau-Ponty der jeg finner det nødvendig og vil dermed gi denne drøftingen en fenomenologisk synsvinkel med dertil hørende terminologi. Dette kan kanskje gi min innfallsvinkel til Sartre i overvekt en fenomenologisk synsvinkel, på bekostning av en filosofisk tradisjon som mer springer ut fra Hegel og Kierkegaard. Videre kommer jeg ikke utenom spørsmålet om moral i det hele tatt lar seg analysere uten å integreres i en samfunns- og historiefilosofi. Sånn sett må jeg føre opp livsverden som siste epistemologiske og ontologiske instans.

En kort oversikt over Sartres filosofi

Jeg må forutsette en viss kjennskap til Sartres grunnleggende filosofi. Jeg vil likevel helt kort nevne noen sentrale begreper som funderer min senere analyse av intersubjektiviteten, og som må være underforstått, ettersom det fenomenologiske og eksistensialistiske intersubjektivitetsbegrepet kun får sin mening i relasjon til bevisstheten som rettet mot sine objektive korrelater, eller mer presist får sin mening tatt i betraktning intensjonalitetsprinsippet. Sartre tar tak i skillet mellom bevissthet og væren generelt og ser på menneskets måte å være til på. Væren er objektene og fenomenene, det vil si det som viser seg for bevisstheten, i verden og er forstått som identisk med seg selv, uten fravær og mangel, altså uten ikke-væren. Denne væren er i-seg. I nærmest motsetning til det er mennesket måte å være på. Menneskets væren er en løsrivelse fra det som er og det som er gitt. Menneskets væren lever gjennom det imaginære, lever i forventning om noe, i et forhold til noe, og mennesket værensform kan betegnes som karakterisert ved fraværet, mangel, negasjonen og intet. Transcendensen som et trekk ved bevisstheten kan i så måte forstås som at den overskrider seg henimot verden for å bli hel. Det er en av Sartres variasjoner på intensjonalitetsprinsippet. Sartre identifiserer frihet og intethet. Bevisstheten er karakterisert som en intethet fordi den kan negere eller tilintetgjøre det den er bevissthet om. Derfor er frihet ikke noe som mennesket har, i den forstand vi har egenskaper. Mennesket er frihet. Det

å være menneske er å være fri. Samtidig er det friheten som ligger til grunn for transcendensten. Mennesket står alltid fritt til å transcendere sin faktisitet. Denne muligheten er simpelthen betingelsen for handling. For handlingen er alltid intensjonal, den er rettet mot et framtidig mål, og dette målet dukker alltid opp på bakgrunn av en objektiv mangel eller negativitet ved den faktiske situasjon. Enhver handling forutsetter at jeg overskrider det som er henimot et mål som ennå ikke er. Bevisstheten er derfor en slags løsrivelse fra fortiden, en frihet til å bryte med den psykiske fortid og de kausale serier som er karakteristiske for væren. Man kan si det slik at mennesket gjennom spørsmålet som handlemåte fremmer en forventning som bryter med sin egen fortid. Mennesket spør i savnet etter noe som enda ikke er der. Mennesket er fritt til å forholde seg til væren slik det selv måtte ønske. Samtidig er bevisstheten hos Sartre, ved siden av å være et forhold til et fenomen, det vil si en posisjonell bevissthet, alltid også en bevissthet om seg selv, uten dermed og gjøres til gjenstand for bevisstheten. Bevisstheten er et forhold til seg selv og sin gjenstand. Fordi bevisstheten har eller er denne dobbeltheten, er den ikke identisk med seg selv slik en stein er en stein. Bevisstheten er "et forhold til sitt eget forhold" som Kierkegaard ville sagt det. Denne dobbeltheten betegner Sartre som den reflekterende refleks. Litt forenklet har jeg nå utledet en bevissthet hos Sartre som er intensjonal, negativ, en reflekterende refleks, karakterisert ved mangel og overskridelse (transcendens). Disse grunnleggende forholdene gjør at bevissthet er vesentlig forbundet med valg. Å være et bevisst vesen er å velge. Bevisstheten velger seg selv, den skaper seg selv. Her er begrepet om angsten sentralt. Det er frihetens refleksive forståelse av seg selv. Jeg får angst når jeg innser at bare det å skrive denne oppgaven, overholde tidsfristen, etc. er en av mine mange muligheter i min umiddelbare livssituasjon, en mulighet som har sin eksistensberettigelse i og med meg og er kun opprettholdt av meg selv. Ingen eller intet tvinger meg til å skrive denne oppgaven. Uroen ved denne oppgaven er angst i den grad jeg er redd, ikke for å klare å fullføre oppgaven, men for velge den bort, (slutte å opprettholde den muligheten det vil si å skrive oppgaven). Min valgte handlingsmåte er bare en av mange muligheter, og bevisstheten om det gir angst.

Blikket

Sartre skildrer bevisstgjøringen hva gjelder nettopp den sosiale konstitusjonen gjennom det han kaller blikket. I og med blikket erfarer jeg den andre. Å bli sett av den andre er den grunnleggende eksistensielle relasjonen til den andre. Blikket er subjektet som ser meg, i stedet for objektet som blir sett av meg. Men denne overgangen hvor jeg anerkjenner den andre som subjekt eller transcendens gjennom min eksistens som objekt for den andre, skjer ikke utelukkende som en reflektert prosess eller som en suksessiv erfaring. Min relasjon til den andre er i likhet med intuisjonen en første og grunnleggende relasjon på et pre-refleksivt nivå hvor den andre blir gitt meg direkte som subjekt. Båndet mellom den ureflekterte bevisstheten min og mitt ego-som-blir-betraktet er fortsatt et opprinnelig forhold som ikke kan has kunnskap om, men som må "væres". Det er en eksistensiell relasjon. Således er alle erfaringer slik at de forutsetter andre menneskers eksistens. Den andre er en opprinnelig værensrelasjon til meg, og dennes utvilsomhet og faktiske nødvendighet er min egen bevissthets. I så måte er væren for den andre en forlenget ontologisk struktur av bevisstheten, som vedblir å være strengt for-seg.

"Uten å forlate vår refleksive måte å beskrive på, kan vi treffe på bevissthetsmåter som [...] peker mot en ontologisk struktur av radikalt annen type. Denne ontologiske strukturen er min, det er mitt subjekt jeg bekymrer meg over, og likevel åpenbarer denne bekymringen for-meg en væren for meg som min væren uten å være-for-meg." (Sartre 1980: 100)

Sartre vil videre si "at det ikke er i verden at den andre først og fremst må søkes, men på bevissthetens nivå" (Ibid: 127). Det vil samtidig implisere at konstitusjonen av verdens fenomener er ikke lenger suverent bestemt av det transcendentale egoet, men innehar også en intersubjektiv dimensjon, hvor erkjennelsen per se oppstår og konstitueres i møte med min egen bevissthet og bevisstheten til den andre. Dermed vil erfaringen innbefatte en allmenn desentrering av en egosentrisk preget verdensforståelse. Om dette kan ha moralske implikasjoner i form av en desentrert egosentrisk preget forståelse av interaksjonen med den andre er et annet spørsmål. I likhet med hva man kan kalle det fenomenologiske intersubjektivitetsbegrepet, vil også Husserl og Merleau-Ponty langt på vei fastholde at verdens objektivitet er intersubjektivt konstituert. "Den transcendentale intersubjektivitet er den absolutte og alene selvberoende værensgrund ud af hvilken alt objektivt, helheden af det objektivt realt værende, men også enhver objektiv idealverden ud drager sin mening og gyldighed" (Zahavi 2001: 163) Erfaringen av den andre som et fremmed inkarnert subjekt er

fundert i kroppens dobbelte natur, hvor jeg erfarer at en tilstedeværelse av sanseområder i min kropp forutsetter en bevissthet og dermed at de andre kan være bevissthet for meg i nøyaktig samme forstand, som jeg er det for meg selv. Den fremmede kropp er det sted hvor vår felles erfaring for første gang kongruerer eller blir likedannede. Etableringen av den fremmedes likeverdighet (som angår konstitusjonen av objekter i første omgang), innebærer videre en markant desentrering av min egen suverene status som konstituerende og i det hele tatt at jeg innser at jeg er bare en blant mange, at mitt verdensperspektiv bare er ett blant flere. Dette er også avgjørende for en konstitusjon av en objektiv felles verden. Møtet med den andre er konvergeringspunkt hvor verden avdekkes som intersubjektive objekter og forlener verden med objektiv gyldighet. Om det er meg eller en annen som opptrer i erkjennelsens virke er i prinsippet irrelevant for erfaringens gyldighet. Med det etableres en doksisk modus av intersubjektiv art hvor subjekter oppnår innbyrdes forståelse innenfor horisonten av livsverden i det minste når det gjelder gjenstandserkjennelse.

Hvis jeg ved at trykke et andet menneskes hånd klart oplever hans væren tilstede, skyldes det, at hans hånd erstatter min venstre, at min krop annekterer den andens i denne art refleksion som den paradoksalt er sædet for. Mine to hænder er tilstede for hinanden eller sameksisterer fordi de er hænder på en og samme krop: den anden fremtræder ved ekstension af denne kompræsens, han og jeg er som organer på en og samme interkropplighed. (Merleau-Ponty 1969: 206-207)

Merleau-Ponty som Husserl funderer sin intersubjektive analyse i kroppsbegrepet. Det at verden ikke er arrangert for meg alene, og jeget ikke lenger er privilegert, gir den andre plass som subjekt i kraft av at min og hans persepsjon i så måte er udelt - som en slags kollektiv persepsjon. Den perseptuelle verden omformes og forlenges i en kulturell og sosial verden. Samtidig er dette er en konstitutiv prosess som har sine transcendentale mulighetsbetingelser, men som i tråd med intensjonalitetsprinsippet fortøner seg som meningsløs og uforståelig uten å være historisk, kroppslige og sosialt situert.

Det er i hverdagens virkelighet at den andre kommer til syne for oss, og hans sannsynlighet viser hen til hverdagens virkelighet. Problemet presiseres altså: Fins det i hverdagens virkelighet en opprinnelig relasjon til den andre som vedvarende kan bli siktet på og som følgelig kan avdekke seg for meg, utenfor enhver henvisning til en ukjent religiøs eller mystisk størrelse? (Sartre 1980: 103)

Den andres erkjennelsesmessige status er ikke kun et rent bevissthetsmessig fenomen, men er også som hos Husserl og Merleau-Ponty erfaringsbasert. Sartre vil ikke gå veien om kroppen, men grunnlegge konstitusjonen av intersubjektiviteten gjennom blikkstrukturen hvor erfaringen av den andre er tilgjengelig på en direkte måte. Glede, skam, sorg, etc er direkte uttrykt i det andre mennesket ansikt eller atferd overhodet og ”slik vitner visse, spesielle bevisstheter, for eksempel skam-bevisstheten, om cogito, om dem selv og om den andres eksistens, på en måte som er hevet over tvil.” (Ibid: 127)

Eksistensielt inneholder dette intersubjektive forholdet og den andres nærvær i sterk grad en dobbelthet. Det er et vekselspill mellom henholdsvis subjektorienterte og objektorienterte holdninger. Dette er for så vidt en redegjørelse av intersubjektiviteten i kraft av dens erkjennelsesmessige status, og der hvor disse subjekt- og objektorienterte holdningene er sekundære i forhold til selvets ontologiske struktur som for-seg-væren. Men det er også en redegjørelse av hvordan jeget erfarer den andre som objekt i verden blant øvrige objekter, og selv blir erfart som objekt blant øvrige mundane objekter. Den andre opptrer ikke kun i min erfaring som objekt, men gjør meg selv til objekt. Deres felles forhold er en gjensidig objektivering og negasjon av den fremmedes transcendens. Intersubjektiviteten må her tenkes som en konflikt, og kan sammenlignes med Hegels knekt-herre forhold. Dette er basert på en forståelse av subjektet hvor subjektets bevisstgjøring skjer i en sosial dialektikk. Subjektet kan bare hevde seg selv ved å stå i opposisjon til et annet, og derved gjøre dette til et objekt. Sartre vil si at ved den andres blikk opplever jeg meg som i fare, som uhjelpelig, og at dette er en mulig værensstruktur. Det er en frihet som innskrenker og setter på prøve min frihet. Gjennom min væren-for-den-andre blir jeg et objekt, som kan integreres i hans frihet og utnyttes i hans eksistensielle prosjekter. Den andres blikk kan gjøre meg til instrument og avhengig av hans væren. Mennesket er kastet inn i verden, i konfrontasjon med en fremmed frihet. Væren-for-den-andre er en fremmedgjøring av mitt jeg som frihet. En passasje hos Buber kan presentere en forsøksvis løsning på dette paradokset hvor intersubjektiviteten får karakter av en dobbelthet og hvor forholdet mellom mennesker er en gjensidig objektivering.

”Som bekant anser många existentialister att det är ett ofrånkomligt faktum, i fråga om förhållandet mellan människor, att man är objekt för varandra. För så vitt detta verkligen är fallet, är den säregna verklighetsdimension som heter ”det

mellanmänskliga” så gott som fullständigt eliminerad. Helt och hållet kan den förvisso inte elimineras. Ta som krasst exempel detta, att två människor iakttar varandra. Det väsentliga i denna händelse är icke at den ene gör den andra till föremål utan det faktum att det inte helt vill lyckas honom att göra det. Att kunna bli föremål för iakttagelse, är något vi har gemensamt med varje ting. Att jag emellertid genom en fördold verkan av mitt väsen förmår resa ett oöverstigligt hinder för en sådan objektivering, är ett människans privilegium. Varsebliven i sin existerande helhet kan en människa bli endast så som partner i en personlig relation.” (Buber 1995: 23-24)

Den situerte friheten og historisitet

Sartres betraktninger om blikket forutsetter at jeg innfører et begrep om den situerte friheten, og med det et begrep om historisitet og faktisitet i og med at den andres erkjennelsesmessige status i vesentlig grad er erfaringsbasert. Situasjonen innebærer at friheten utover det å være en ren bevissthetsmessig struktur, også har en situert betydning, en eksistensiell betydning, og har sammenheng med handling og valget. Valget får konsekvenser for hvordan mennesket forholder seg til situasjonen. Om jeg vil fullføre og til slutt levere denne masteroppgaven må forstås ut fra totaliteten av alle prosjekter jeg er eller har vært engasjert i. Det vil si valget kan ikke kun forklares ut fra det målet som er satt i den enkelte situasjonen, men som noe mer grunnleggende, en forutinntatt holdning. Faktisiteten blir det rommet væren-i-seg og væren-for-seg møtes, det vil si der fenomenet kommer til syne for bevisstheten. Det konkrete er jo nettopp bevisstheten om fenomenet. Friheten begripes abstrakt og er i så måte uavhengig av omstendigheter, men får sitt uttrykk og er kun mulig gjennom situasjonen. Den er situasjonsrelatert. Vi befinner oss alltid i en bestemt situasjon, og denne situasjonen er alltid en interpretert eller fortolket situasjon, det vil blant annet si at man står fritt i valget av hvilken betydning man tillegger den aktuelle situasjonen. Samtidig utspiller situasjonen seg i en historisk kontekst, og dermed må jeg innføre enda et epistemologisk nivå; nemlig historisitet.

Et begrep om historisitet må sees også i forhold til faktisiteten. Ved å innføre et begrep om historisitet gies begrepet om faktisitet et materialt innhold. Som hos Merleau-Ponty befinner mennesket seg i en allerede sosialt formidlet verden. Objektene er verdipregnante. Den historiske situasjon hvori jeg finnes, er et etablert værende av en betydningsverden og en

felles, sosial verden, og er derfor den andres situasjon. Det er ikke en sosial verden i betydningen av ”en normativ kontekst, som fastligger, hvilke interaksjoner der hører til helheden af berettigede interpersonelle relationer.” (Habermas 2004: 127) Kulturelle forhold som språk, samfunnsmessig tilhørerforhold, er i det hele tatt betinget av den andre. Det er en mangfoldighet av mening, som eksisterer forut for individet og som dannes av andre mennesker. Blikkets noe fatalistiske karakter gjentar seg i situasjonen.

Men Sartre vil til forskjell fra Merleau-Ponty i større grad vektlegge at vi skaper oss selv historisk og forholder oss til våre handlinger da friheten bestandig tilintetgjør sin historisitet, kaster seg ut i fremtidens muligheter og innstifter nye verdier. I denne situasjon, der ingenting er gitt foruten de ytre naturlover, er mennesket nødt til å ta et valg. Det er nødt til å velge blant muligheter og prosjektere det som et mål inn i fremtiden. Handlinger kan i følge Sartre, ikke først og fremst forstås ut fra deres motiv og beveggrunner tilhørende fortiden, men gjennom den frie skapelsen av mål. Her er det nødvendig igjen å innføre et begrep om kroppen. Sartre vil nok i høy grad legge til grunn et fenomenologisk kroppsbegrep, og vil tilføre det en ny status i møte med blikkets objektiverende karakter. Sartre vil si at kroppen symboliserer vår forsvarsløse objekt-tilstand, og her er skamfølelsen særlig sentral som en av mulige objektiveringer av kroppen. Det å skamme seg, som blir gjennomgående brukt av Sartre som eksempel, forutsetter den andre. Jeg kan bare skamme meg over meg selv slik jeg fremtrer for den andre. ”Slik er skammen skam over seg selv overfor den andre.” (Sartre 1980: 102) Det som skjer, er at man fortsatt blir gjort til objekt for den andres blikk. Den rene skam er følelsen av å være et objekt, avhengig og stivnet som jeg er for den annen, at jeg har bruk for andres formidling for å være det jeg er. ”Jeg skammer meg over meg selv slik jeg framtrer for den andre. Og ved selve den andres tilsynekomst er jeg blitt i stand til å bedømme meg selv som et objekt, for det er som objekt jeg framtrer for den andre.” (Ibid: 101) Det er altså gjennom skammen og lignende erfaringer den andre konstitueres for meg som en fra meg forskjellig væren-for-seg, og likeledes jeg konstitueres for den andre som en væren-for-den-annen, og ikke lenger kun på ontologisk plan som tilfellet til dels er med blikket. Den andres blikk minner bestandig for-seg-væren om at bevisstheten er innleiret i i-seg-væren, og denne form for i-seg-væren uttrykkes ved at subjektet er lokalisert i en kropp. Den rommelige plassering er bestemt av selvet som kroppslighet, som binder det til verden som en rommelig enhet. Kroppen er det sted hvor man først møter den andre som frihet. Den er på den ene siden subjektivitetens bolig, og på den andre siden forhåndenværende til bruk. Her kommer det igjen til syne hvordan intersubjektiviteten konstitueres som en veksling mellom objekt- og

subjektorienteringer og hvordan dette begrepet uttrykker en tvetydighet eller i en mer teoretisk sammenheng; en apori.

Min væren blir derfor i vesentlig grad utformet i og ved den andres frihet. Det er delvis en fremmedgjøring av mine muligheter. I og med oppkomsten av den andre befinner en vesentlig del av kunnskapen seg om oss selv, utenfor oss selv. Dette, hva man kan kalle det andre leddet, er fortsatt meg, ”men utenfor rekkevidde, utenfor min aksjonsradius, utenfor mitt kunnskapsområde.” (Ibid: 121)

”Dette betyr at jeg plutselig har bevissthet om meg selv for så vidt som jeg unnslipper meg selv, ikke for så vidt som jeg er grunnlaget for mitt eget intet, men for så vidt som jeg har grunnlaget mitt utenfor meg selv. Jeg er bare for meg som ren henvisning til den andre.” (Ibid: 111-112)

Den andre innstifter menneskeligheten, men samtidig truer den det suverene subjektet. Den andre er et erfaringssystem som er radikalt forskjellig fra mitt eget og er en uendelig og uutømmelig syntese av ikke-åpenbarte egenskaper. Men det er nettopp kun fordi det fremmede subjekt på denne måte, unndrar seg min direkte erfaring, at det overhodet erfares som den andre. Denne dobbeltheten innvarsler et epistemologisk problem. ”Og for øvrig ville ikke min objektivitet selv kunne følge for meg av verdens objektivitet, nettopp fordi jeg er den ved hvilken det finnes en verden, det vil si den som i prinsippet ikke kan være objekt for seg selv.” (Ibid: 107) Derfor vil den andre aldri være et objekt forstått som verdens objekter, men mer hva man kan kalle et privilegert objekt eller en ekstatisk værensrelasjon.

”Men dessuten åpenbarer den andre for meg, ved å stivne mine muligheter, at det er umulig for meg å være objekt, unntatt for en annen frihet. Jeg kan ikke være objekt for meg selv, for jeg er det jeg er... Og når jeg naivt hevder at det er mulig at jeg, uten å være klar over det, er et objektivt vesen, forutsetter jeg dermed implisitt den andres eksistens, for hvordan skulle jeg kunne være objekt, om ikke for et subjekt?... Selv bare det å kunne tenke meg en av mine egenskaper på en objektiv måte, forutsetter allerede at den andre er gitt. (Ibid: 124)

Hvis dette at man er objekter for hverandre skulle gis moralfilosofisk relevans, så er dette et brudd med en mer moralfilosofisk tradisjon hvor moralske aktører har egenverdi og

indre verdi, og dette nærmer seg hva man kanskje i visse utilitaristiske retninger vil gjenkjenne under maksimen ”målet helliger midlet”, hvor moralske subjekter kan få instrumentell verdi på bekostning av et overordnet prinsipp som for eksempel nytteprinsippet i utilitarismen. Heller vil analysen av blikket demonstrere det paradoksale og aporetiske i Sartres teori om den andre. ”Det er i og gjennom avdekkingen av min væren-som-objekt for den andre at jeg må kunne gripe nærværet av hans væren-som-subjekt.” (Ibid: 107) Det er et problem og et paradoks at bevisstheten blir sett fra utsiden som om den var et objekt, og samtidig kommer til syne i det ytre som atferd og legemliggjorte intensjonaliteter. Erfaringen av et annet menneske er så å forstå denne motsigelsen at den andre foran meg er et objekt, og likevel eksisterer han for seg, som en annen bevissthet. Den andres eksistens faller imellom i denne motstilling mellom objekt og subjekt⁸. Problemet finner først sin løsning i distinksjonen mellom på den ene side kroppen som fenomen og kroppen som objekt. Nå er denne dualistiske motstillingen opphevet ved at kroppen som objekt fremkommer ved en degradering av kroppsfenomenet, hvor den objektive betraktningssmåten er en reduksjon og neglisjering av kroppens karakter som uttrykk. ”I am neither in my body nor behind it, nor am I my body, but neither am I something other than it – I exist it.” (Sartre 1992: 316) Denne erkjennelsen refererer til en første relasjon mellom meg og den andre, en relasjon hvor den andre blir gitt meg direkte som subjekt. For hvordan skulle jeg kunne være objekt, om ikke for et annet subjekt?

”Og han er gitt, ikke som et vesen i mitt univers, men som rent subjekt. Slik er det rene subjektet som jeg, per definisjon, ikke kan ha kunnskap, dvs. ta som objekt, alltid der, utenfor rekkevidde og uten avstand når jeg prøver å gripe meg selv som objekt. Og i opplevelsen av blikket, ved å erfare meg som ikke-åpenbart-objektivitet, kjenner jeg direkte og med min væren den andres ugripbare subjektivitet” (Sartre 1980: 124)

Her kommer det igjen frem det paradokset som kjennetegner intersubjektivitetsbegrepet hos Sartre. Løsningen på dette paradokset vil som jeg har antydnet, være å finne i en syntese av to syn, hvor av det ene synet skal tillegges ontologisk verdi, mens det andre må forstås som et forsøk på å utlede en normativ verditeori. Dermed vil det ontologiske intersubjektivitetsbegrepet hos Sartre ikke med deduktiv stringens kunne knyttes til et moralsk begrep, men utelukker det på noen måte heller ikke. Dermed vil det være et

⁸ Sml. begrepet om et privilegert objekt.

formålstjenlig spørsmål hvordan Sartre, fra å skissere en demarkasjonslinje mellom den suverene bevisstheten og det felles menneskelige, kommer til å finne en forpliktelsesinstans i den andre. En kan kanskje si at Sartre mer åpner for, heller enn slutter, forbindelsen mellom en ontologisk erkjennelsesteori og en moralfilosofi. I og med denne erkjennelsesmessige universaliteten som intersubjektivitetsbegrepet innevarsler, åpnes kanskje også potensialet for en moralsk universalitet. Sartre vil videre hevde at mennesket i kraft av å være frihet eller subjekt ikke kan inngå i en sammenheng som middel, da mennesket som middel ikke lenger vil bevare sin frihet eller subjektivitet, men får status som objekt. Derfor skal våre valg av handlingsregler være rasjonelle og universelle i den forstand at de bidrar til å realisere friheten, ikke bare egen frihet, men også andres.

På bakgrunn av denne redegjørelsen lar det seg nå gjøre å gripe blikkets natur med Sartres egne ord:

”Opplevelsen av min lodd som menneske, objekt for alle andre levende mennesker, kastet ut på arenaen framfor et utall av blikk, og unnlippende fra meg selv et utall ganger, realiserer jeg konkret i anledning av at det dukker opp et objekt i universet mitt, hvis dette objektet viser meg at jeg nå sannsynligvis er objekt for en bevissthet i egenskap av differensiert det her. Det er dette fenomenet som helhet vi kaller blikk. Hvert blikk får oss til konkret å kjenne – og i cogito’s visshet som er hevet over all tvil – at vi eksisterer for alle levende mennesker, dvs. at det fins bevissthet(er) jeg eksisterer for.” (Ibid: 137)

Vond tro

Jeg har nå redegjort for hvordan blikket grunnlegger intersubjektiviteten på en tvetydig og aporetisk måte. Jeg vil nå forsøksvis knytte Sartres ontologiske frihetsbegrep og den intersubjektive strukturen blikket utgjør til et etisk ansvarsbegrep og en frihetens etikk. Dette vil være en syntese, ikke av divergerende perspektiver, men der blikkets struktur skal tillegges en større ontologisk vekt heller enn moralfilosofisk vekt, i forsøket på å utlede en normativ moralsk teori eller verdilære. Blikket er her en kopling heller enn premisser for bestemte moralske implikasjoner. Friheten hos Sartre går forut for enhver annen bestemmelse av menneskets karakteristika. Således søker jeg å begrunne beskrivelsen av friheten som en

ontologisk bevissthetskategori over en rekke intersubjektive strukturer til en integrasjon av friheten i en historisk og sosial, men også ideell sammenheng, hvor det sentrale problemet er moralens mulighetsbetingelser i de siste fasene av denne prosessen. Denne etikkens initiale paradigme vil åpenbart være en gjendrivelse av kontingensen og vond tro. Den vil hovedsakelig bygge på ideen om valg og autentisk eksistens, slik dette foreligger i Sartres filosofi. I forlengelsen av dette initiale paradigmat vil jeg søke å begrunne moralen ut fra frihetens universelle valg, og å fremstille eksistensialismen som en engasjert humanisme. Støtte for denne tilnærmingen vil jeg finne i Sartres teorier om ansvaret for den andre og et utledet begrep om intersubjektivitet. Det vil si jeg vil søke et moralsk ansvarsbegrep begrunnet i et ontologisk frihetsbegrep og et ontologisk intersubjektivitetsbegrep, og samtidig undersøke i det hele tatt hvorvidt denne forbindelsen er mulig.

Dette møtet mellom to friheter fortoner seg som jeg har vist, tidvis som en ontologisk konflikt. Men også en konflikt forutsetter en form for gjensidighet og kan kun skje subjekter imellom⁹. Samtidig vil denne vekselvirkningen mellom subjekter gjensidig modifisere subjektene i en mer samlet og solidarisk - eller for å foregripe Habermas - en konsensuell retning. I og med den andre befinner vi oss ikke lenger i en nøytral erkjennelsesteoretisk verden, men i en betydningsverden som er en sosial verden. Allerede i *Væren og Intet* blir denne syntesen som jeg søker antydnet: "I opplevelsen av blikket, ved å erfare meg som ikke-åpenbart-objektitet, kjenner jeg direkte og med min væren den andres ugripbare subjektivitet" (Ibid: 124) Den åpner ikke bare for dette perspektivet, men gir det også til en viss grad et ontologisk belegg "Det er i og gjennom avdekkingen av min væren-som-objekt for den andre at jeg må kunne gripe nærværet av hans væren-som-subjekt." (Ibid: 107) Blikket innehar derfor en stor grad av kompleksitet vedrørende etiske mulighetsbetingelser som et videre overblikk og en dialektisk undersøkelse av Sartres filosofi kan fiksere.

"Man har vanligvis sett på problemet med den andre som om den første relasjonen den andre avdekker seg gjennom, er objektiteten, dvs. som om den andre først avdekket seg – direkte eller indirekte – for vår persepsjon. Men ettersom denne persepsjonen av natur refererer til noe annet enn seg selv, og ettersom den verken kan vise hen til en uendelig serie tilsynekomster av samme type – slik persepsjonen av bordet eller stolen gjør for idealismen – eller har en isolert størrelse, i prinsippet plassert utenfor min

⁹ "Reciprocity is a praxis with a double (or multiple) epicentre." (Sartre 1991: 735)

rekkevidde, må dens vesen være å referere til en første relasjon mellom min bevissthet og den andres, en relasjon hvor den andre blir gitt meg direkte som subjekt, om enn i forbindelse med meg, en relasjon som er det grunnleggende forholdet, selve typen på min væren-for-den-andre.” (Ibid: 103)

Helt opplagt er at Sartres teori om blikket betyr at ”...i det minste en av væremåtene til den andres nærvær overfor meg er objektiviteten.” (Ibid: 102) Forståelsen av den annen som et blick påviser de fremmedgjorte intersubjektive relasjoner, men avviser samtidig ikke en søken etter et autentisk forhold til den andre. Frihetens etikk bryter ikke med intersubjektivitet som konflikt, men den gjør opp med enhver falsk forståelse av den andre, ethvert forsøk på å begrunne verdiene i forhold, som ligger utenfor menneskets autentiske selvvalg. Frihetens etikk skal derfor helt grunnleggende forstås som et forsøk på å overvinne vond tro og det å være overflødig i verden. Vond tro er en tilstand hvor mennesket flykter fra ansvaret som friheten innebærer, flykter fra det at man kan foreta overskridelsen av sine muligheter. Sartre betegner vond tro som en tilflukt til transcendensen eller tilflukt til faktisiteten, det vil si tingenes væremåte. Denne søken mot å oppnå en i-seg-væren er dømt til å mislykkes, og vond tro er derfor et selvbedrag. Det er et uoppriktig valg, og er en livsmulighet som ikke bør velges av moralske grunner. Sartres eksempel med kelneren som har litt for livlige og markerte bevegelser, viser hvordan tilflukten til faktisiteten kan foregå. ”Hele hans oppførsel synes oss å være et spill. Han spiller, han morer seg. Men hva spiller han da? Man trenger ikke å iaktta ham lenge før man blir klar over det: Han spiller å være kelner.» (Sartre 1993: 23) Kelneren illustrerer her et klart eksempel på en inautentisk væremåte.

Frihetens etikk

Til dels i *Væren og Intet* og til dels i *Notebooks for an Ethics* kommer det til uttrykk en frihetens etikk¹⁰. Med sitt ontologiske utspring i begrepene om valg og frihet utleder Sartre et ansvarsbegrep som er uten substansielle moralske verdier. Det er menneskene selv som i kraft av sine handlinger verdsetter tilværelsen og gir den mening; også moralsk mening. Mennesket skaper seg selv ved å velge. Verdierne er selvvalgte, og Sartre forkaster dermed ethvert forsøk på å begrunne verdiene som ligger uten for nettopp dette forholdet.

Valgets autonomi innebærer en bekreftelse av eksistensen, og dermed som jeg tidligere har redegjort, for en utelukkelse av vond tro, og all annen form for fremmedgjøring. Der intersubjektivitetsproblematikken fortøner seg som ren konflikt, kan i perspektivet til en frihetens etikk denne konflikten heller sees som påvisning av en falsk forståelse av den andre. Å fastslå denne falske forståelsen, som også er en erkjennelse av vond tro og kontingensen, tyder på et håp om en annen og mer lykkelig eksistens - en protest mot å være overflødig i verden. Sartre vil kalle dette et engasjement i eksistensen. Det vil derfor si at de fremmedgjorte intersubjektive relasjoner og den ontologiske separasjoner mellom friheter, ikke avviser en søken etter et autentisk forhold til den andre. I *Skisser til en etikk* kritiserer han nettopp den falske kjærlighet som han jo drøftet utførlig i *Væren og Intet* og betegner den som en form for vond tro.

Når subjektet oppdager seg selv, oppdager det således også den andre, og det oppdager den andre som betingelse for sin eksistens. Det blir klar over at man ikke kan skamme seg, være ond, være dydig, etc. uten at de andre erkjenner en som sådan¹¹. Her har det eksistensielle intersubjektivitetsbegrepet funksjon av å være et grunnlag for en normativ verdilære, og dette grunnlaget er en fellesmenneskelig betingelse for den menneskelige væren. Det er en betingelse for menneskelivet heller enn essensialistiske spekulasjoner vedrørende menneskets natur. Denne betingelsen for menneskelivet er friheten som vi er dømt til. Selv om prosjektene hos hvert enkelt menneske kan være forskjellige, fremstår de alle som et forsøk på å overskride disse grensene, fornekte dem, eller finne seg i dem. Menneskets væren er en mulig væren; den er ikke avgjort på forhånd, men avgjør seg selv gjennom sine

¹⁰ Med utspring i Sartres filosofi kan for så vidt en frihetens etikk også betegne en mer personlig og individualistisk moral og livanskuelse hvor en selvrealisering i henhold til frihetsbegrepet vil stå sentralt. Denne retningen i Sartres filosofi faller utenfor mitt oppgavemandat.

¹¹ "For å oppnå en hvilken som helst sannhet om seg selv er jeg nødt til å gå via de andre. De andre er uunnværlige for min eksistens, som for øvrig også for den bevissthet jeg har om meg selv. Under disse omstendigheter oppdager jeg - samtidig med mitt eget indre - også de andre som en frihet like overfor meg som bare tenker og vil for eller mot meg." (Sartre; Eksistensialisme er humanisme: 29)

handlinger. ”Avskåret fra verden og fra min essens av det intet som jeg er, må jeg virkeliggjøre betydningen av verden og min essens: jeg avgjør den, alene, uten rettfærdiggjørelse og uten unnskyldning.” (Sartre 1993: 123) Det er ingenting som begrunner, forutsetter eller forårsaker våre handlinger, de er grunnløse (kontingente), og er mine egne valg. I denne situasjon, der ingenting er gitt foruten de ytre naturlover, er mennesket nødt til å ta et valg. Det er nødt til å velge blant muligheter og prosjektere det som et mål inn i fremtiden. Handlinger kan, i følge Sartre, ikke først og fremst forstås ut fra deres motiv og beveggrunner, men gjennom den frie skapelsen av mål. Gjennom skapelse av målet kan mennesket være sitt prosjekt bevisst gjennom motivene og beveggrunnene. Subjektet må forholde seg til en faktisitet, men valget er likevel ikke determinert, og autensiteten vil nettopp være å erkjenne at man har frihet i forhold til faktisiteten. Det er fritt både fordi det er fremtidig og fordi det er en valgt mulighet blant andre muligheter, men valget får konsekvenser for hvordan mennesket forholder seg til situasjonen videre. Friheten innstifter virkeligheten, hvorved selvet kan begrunne seg selv og bli sitt eget grunnlag. Men da er også mennesket ansvarlig for det, det er. Når vi vet at denne konstitusjonen er forutsatt av oppdukningen av den andre, er ikke lenger bare mennesket ansvarlig for seg selv og sin isolerte individualitet, men også ansvarlig for alle mennesker. Menneskene som subjektive friheter skaper mening i fellesskap¹². Dette at mennesket er nødt til bekrefte seg slik i en evig gjenkomst, gjør således forholdet mellom mennesker til en gjensidig skapende meningsgiven som friheter i verden. Skillet mellom livet i seg selv, det vil si våre ontologiske gitte grunnvilkår, og vår egen forvaltning av disse grunnvilkårene møtes i ansvaret.

Ideen om ansvar i situasjonen for det prosjekt man velger, bebuder etikkens problem, og en intersubjektiv etikk kan begrunnes ut fra frihetenes felles engasjement for et prosjekt, og at mennesket selv velger å inngå i forpliktende levemåter. Frihetens engasjement kan ikke reduseres til egen subjektiv selvishet. Engasjementet er et engasjement for den andres frihet, fordi friheten er ansvarlig for den måte den avdekker verden på, og denne måte er i vesentlig grad avhengig av den andre. Som jeg har vist, er det erkjennelsesmessig gjennom den andre at jeg involveres i verden. Friheten kan ikke oppdage det værende uten samtidig å gi verden mening eller frata den mening. Å velge er å bekrefte den verdi som vi velger - noe som

¹² ”Livet har ingen mening a priori. Før man lever, finnes ikke livet, det er en selv som må gi det en mening, og verdien er ikke annet enn denne meningen man velger. Derav ser man at det finnes en mulighet for å skape et menneskelig fellesskap.” (Sartre; Eksistensialisme er humanisme: 37)

gjelder forholdet mellom bevisstheter som forholdet mellom objekter. Sartre vil her slutte seg til generalitetstesen, noe som medfører at man er konsekvent når det kommer til handlinger. Men Sartre vil også hevde at valget krever et absolutt ansvar, og har universelle implikasjoner. Et valg av handlemåte er et universelt valg i den forstand at man dermed setter en norm for hele menneskeheten. Den riktige handlingen avhenger da av frihetens valg under forutsetning av at man kan tillate menneskeheten den samme handlingen. Her er det visse likheter til det prosedurale aspektet i diskursetikken hvor valgets universelle karakter antyder en metode for å nå gyldige normer heller enn spesifikke svar. Et annet spørsmål i den forbindelse er om man nå er den som har legitim rett til å handle på en slik måte at menneskeheten innretter seg etter disse handlingene? Sartre vil anføre et minste moralsk multiplum; nemlig at moralske normer har status som ikke-egoistiske handlingsanvisninger – noe han oppnår gjennom et begrep om universalitet. Mennesket velger ikke bare for seg selv, men for alle mennesker. Det forplikter seg selv ved sine valg, og det forplikter også alle andre¹³.

Som en analogi til Kant – uten nærmere sammenligning for øvrig – kan det kantianske begrepet om formålenes rike, kanskje betegne Sartres moralske agenter under begrepet frihetenes rike. Men etikk med utspring i Sartres ontologi vil nok inneholde et større spørsmål om skjønn og større hensyn til situasjonen enn hva som er å finne i Kants etikk. Det er en situasjonsetikk. Det å måtte tilpasse seg en ny situasjon er et varig trekk ved denne etikken. Mens moralens form er universell, er moralens innhold likevel åpent og variabelt. Henvisning til et allment moralsk prinsipp som det kantianske kategoriske imperativ, som ligger utenfor oss selv, og forteller oss hva som er riktig og godt, innebærer en forkasting av ansvaret for egen livsførsel, og en forkastning av hensynet til situasjonens spesielle vilkår. Det er en situasjonsetikk, uten objektive kriterier for å avgjøre om noe er rett og galt eller en sann beskrivelse av det gode liv. Det er en verdilære forankret i den hverdagslige handlings- og livsverden som søker en gjensidig handlingskoordinering i situasjonen. Samtidig som valgets forpliktende karakter sikrer normers intersubjektive gyldighet. Den enkelte velger for hele menneskeheten.

¹³ ”Når vi sier at mennesket velger seg selv, mener vi at enhver av oss velger seg selv; men i det ligger også at idet individet velger seg selv, velger det alle mennesker. I virkeligheten er det ikke en eneste av våre handlinger som ikke – ved å skape det mennesket som vi vil være – samtidig skaper et bilde av mennesket slik som vi mener at det bør være [...] På denne måten er vårt ansvar meget større enn vi skulle tro, for det forplikter hele menneskeheten [...] Idet jeg velger meg selv, velger jeg mennesket.” (Sartre; Eksistensialisme er humanisme: 11-12)

Omsorgen for hverandre mener Sartre i *Notebooks for an Ethics* ivaretas i hva han kaller appell-hjelp-relasjonen.

”The appeal, in effect, is a promise of reciprocity. It is understood that the person I appeal to may appeal to me in return. Not as some say, through some absurd *lex talonis* [the law of an eye for an eye], but because the help is already contained in the appeal. In a sense all the help is in the appeal and all the appeal in the help, it is circumstances alone that will decide which structure comes to light. Instead I appeal to a freedom that, even in the gratuity of its help, remains marked by its facticity and compromised by its ends. The freedom appealed to is unfathomable and personal at the same time. (Sartre 1992: 284)

Dette appell-hjelp-forholdet kan vel kanskje beskrives som en slags solidaritet, eller en variasjon som ligger nært opp til en sammensetning av begrepene om solidaritet og empati. Her er det nettopp en forutsetning denne ontologiske separasjonen eller divergensen mellom bevisstheten som beskrevet ovenfor i det tvetydige intersubjektivitetsbegrepet. For om alle mennesker skal behandles som formål i seg selv, er det ikke da en forutsetning at menneskene kan ha fundamentalt ulike livsprosjekt? Appell-hjelp-forholdet nødvendiggjør nettopp en forståelse av meningen med den andres radikalt annerledes prosjekt. Den enkelte besitter en før-ontologisk åpenhet som gjør det mulig å forstå det andre menneske som frihet og prosjekt, i det hele tatt en teleologisk struktur som er forskjellig fra meg. Denne umiddelbare åpenheten overfor den andre er en innlevelse i den andres prosjekt.

”An appeal is first of all the recognition of diversity. I do not address myself to a freedom behind a freedom that would be the same in the other and in me. I do not even conceive that such a freedom exists. Hence I do not consider that our joining together is given in the first instance (identity) and I do not require an act in the name of some prior identity. On the contrary, I conceive the act that I am asking for will be expressly destined to create a solidarity and a unity that do not yet exist.” (Ibid: 274)

Apell-hjelp-forholdet er ikke en forståelse som blir grepet gjennom en objektivisering av den andre, og denne forståelsen unnslipper dermed blikkets mer objektiviserende preg. Dette bryter ikke med den ontologiske strukturen som blikket antyder, men fikserer den i en normativ retning. I apell-hjelp-forholdet er jeg satt i en slik posisjon at jeg gjenkjenner den

andres frihet uten å bli gjennomboret av den andres blikk. Denne gjenkjennelsen er en gjenkjennelse av den andres hensikter og mål, idet jeg aksepterer den andres hensikter som mine, rett og slett fordi han har disse hensiktene som sine. ”This means that I want this end only as the other wants it and I conceive, in the very moment that I set out to help him, that this end holds only because he wants it and that it ought not to be pursued by me if he stops wanting it.” (Ibid: 279)

Å besvare en appell om hjelp impliserer en anerkjennelse av tvetydigheten av det å være menneske, og som konsekvens herav hjelpe en person som er underlagt de samme grunnleggende eksistensvilkår som jeg. Det er disse eksistensvilkårene, valgets, hensiktens og frihetens ubetingethet, som garanterer den menneskelige livsbetingelse a priori. Det er herfra jeg kan utlede et begrep om intersubjektivitet og dermed en gjensidighet mellom bevisstheter, som utspiller seg i situasjonen. Dette er spontane livsytringer, og dette garanterer deres autensitet. Dermed får vi også en forlengelse av det fenomenologiske urdoxa, som dette appell-hjelp-forholdet illustrerer. Jeg har gått fra et ontologisk intersubjektivitetsbegrep og ut fra dettes implikasjoner etablert det moralske og intersubjektive doxa. Til sist vil jeg bare si at dette appell-hjelp-forholdet illustrerer hos Sartre en grunnleggende evne og et håp til at et menneske er innstilt på gjensidighet.

Et sideblikk til Simone de Beauvoir

De Beauvoir søker som Sartre å etablere en intersubjektiv ontologi. For så vidt undersøker de Beauvoir de erkjennelsesmessige implikasjonene av møte med den andre, men hun undersøker mer spesifikt kjønnsrollene, og der hvor det oppstår en ulikhet og den ene blir undertrykt av den andre. Således resonnerer hun i fortsettelsen av Sartres problem med å overkomme skille mellom subjekt og objekt, og det er dette jeg vil konsentrere meg om hos de Beauvoir. Jeg vil undersøke hva de Beauvoir selv kaller en tvetydighetens etikk. Denne de Beauvoirs tilnærming til etikk vil kunne belyse Sartres noe til tider diffuse intersubjektivitetsbegrep, og assistere meg i mitt forsøk på å utbedre et eksistensialistisk intersubjektivitetsbegrep. Jeg vil derfor ikke gå videre inn på kjønnsproblematikken og *Det annet kjønn*.

Som Sartre vil de Beauvoir si at mennesket definerer seg ved sette seg mål og gjennom å oppfatte målene i relasjon til den frihet som projiserer dem. Det er den menneskelige væren som får verdiene å fremtre i verden, verden hvor menneskene kan bedømme de aktiviteter det gir seg inn på. Det eneste som begrunner vår eksistens er dens utvidelse mot en uendelig åpen fremtid. Derfor er det også mennesket som bærer det totale ansvaret for en verden som ikke er skapt av en fremmed makt, men er dets eget verk.

”Sanningen att säga har vi i förväg aldrig rätt till något beteende och en av de konkreta konsekvenserna av en existensialistisk moral är det totala förnekandet av alla tidigare berättiganden som skulle kunna hämtas från civilisationen, från tidsandan eller kulturen, det är förnekandet av varje auktoritetsprincip.” (Beauvoir 1989: 114)

De Beauvoir vil si at for ”...hvis kroppen ikke er en ting, er den en situasjon: vårt grep om verden og utkastet til våre prosjekter.” (Beauvoir 1994: 77-78) Å definere den andre ideelt sett er å definere dennes muligheter. Det er opplagt en stor variasjon i hver enkelts muligheter og prosjekter, og menneskeheten utgjør dermed en pluralitet av subjekter.

”For eksistensialismen, derimot er ikke det upersonlige, universelle menneske verdienes kilde; nei, det er alle konkrete, enkelte mennesker som retter seg mot sine egne mål med utgangspunktet i situasjoner hvis egenart er like radikal, like irreduksibel som subjektiviteten selv.” (Beauvoir 1989: 30)

På bakgrunn av spørsmålet om hvordan menneskene, som er atskilte fra begynnelsen, skal kunne forene seg, utleder de Beauvoir en tvetydighetens moral. Denne tvetydigheten består, som hos Sartre, i at den menneskelige væren alltid må begrunne seg samtidig som den aldri noensinne kan bli fullkommen - det Sartre vil kalle væren-i-seg-for-seg. Dette paradokset er direkte utledbart av eksistensialistisk ontologi som sier nettopp dette at meningen med den menneskelige væren aldri er fastlagt, men at den til stadighet må erverve seg denne meningen. Mennesket må hevde seg konkret som transcendens ved å ha prosjekter og fullbyrde sin frihet. Det kan derfor virke som en tvetydighetens og eksistensialistisk moral er tilbøyelig til å nærme seg en kasuistikk, og fornekte eksistensen av allmenne lover utover akkurat denne retten til søke prosjekter og fullbyrde vår frihet. Men når jeg holder meg stringent til Sartres ontologi og i dette tilfellet de Beauvoirs ontologi, vil en tvetydighetens og eksistensialistisk moral være en moral hvor adskilte eksistenser samtidig kan være forenende

med hverandre og at deres adskilte friheter kan skape lover gyldig for alle. Det er en motsetning som kommer til uttrykk her og som har sitt utspring i at mennesket er et individ med sin spesielle situasjon i verden samtidig som det i et moralsk anliggende søker en intersubjektiv enighet. Tanken om at alle mennesker skal behandles som formål i seg selv, kan først være meningsfull gitt nettopp at mennesker er forskjellige. Den tanken vil nettopp fortone seg som meningsløs hvis den andre bare var en intensjonal modifikasjon eller variasjon av meg selv. Derfor er den eksistensialistiske moralen individualistisk i den forstand at individet tilskrives en absolutt verdi. Men denne moral er ikke en solipsisme ettersom menneske bare defineres gjennom sin relasjon til verden og til andre individer. Mennesket eksisterer bare gjennom å transcendere seg, og dets frihet kan ikke fullbyrdes annet enn gjennom den andres frihet. Det vil si mennesket har sin eksistensberettigelse i noe utenfor seg selv. Denne berettigelsen er å finne i andre menneskers eksistens, og mennesket er i absolutt behov for et slikt berettigende. Det at en viktig del av menneskets bestemmelse ligger utenfor det selv, og ikke forankret i et fornuftsbegrep eller lignende, bryter på et fundamentalt plan med mer tradisjonell subjektfilosofi og egologi. Det vil si det jeg har avdekket foreløpig er at i det minste en avgjørende bestanddel av subjektet i erkjennelsens virke er intersubjektivt betinget. Mennesket er ikke bare i Aristotelisk forstand et zoon politikos, men overskrider dette begrepet med epistemologiske og moralfilosofiske implikasjoner. Dette er en erkjennelse som ikke bare sier at hvert menneske har med andre mennesker å gjøre, men at den verden som det engasjerer seg i, er en menneskelig verden, der hvert objekt allerede er bundet av menneskelige betydninger. Derfor er det ikke i et ur-ego eller på primordialt nivå moralens grunnlag først og fremst må søkes, men i den situerte friheten hvor menneskene gjennom denne verden kan gi sin frihet et konkret innhold. Til gjengjeld gjenstår jeg med et utvidet begrep om intersubjektivitet som antyder og til dels inneholder i større grad en moralsk dimensjon, samtidig som bare et rent ontologisk begrep om intersubjektivitet kan ligge til grunn for nettopp dette utvidede begrepet.

Det eksistensialistiske empatibegrepet

Jeg vil her kort presentere nettopp en slik mulig videreføring av de Beauvoirs intersubjektivitetsbegrep gitt av Edith Stein. Dette er en videreføring som ligger nært opp til Husserls empatibegrep, men først og fremst er denne redegjørelsen en fruktbar analogi til Sartres appell-hjelp-forhold. Stein introduserer empatien hos de Beauvoir som bevissthetens møte med den andre intensjonalt. Dette gjør hun på grunnlag av de Beauvoirs forsøk på å etablere resiprositet mellom kjønnene og mellom mennesker overhodet. Det vil si jeg vil tro det er i Steins mening å etablere en bevissthetsmessig instans - eller mer fenomenologisk sagt - intensjonalitet som garanterer for nettopp denne resiprositeten. Uansett poengterer det hvordan møtet med den andre innstifter sitt subjektive korrelat, det vil si hva man kan kalle en sosial, eller skal man til og med våge å kalle det en etisk intensjonalitet? Empati eller innlevelse eller samkjensle er evnen til å projisere sin egen personlighet inn hos en annen og gjennom så godt som fullt ut forstå den annen ved innlevelse. Vi plasserer oss selv gjennom fantasien i den andres subjekts sted - en intensjon om å føle det de føler og å tenke det de tenker. Derfor gjennom empatien, og ved å trekke analogier mellom min erfaring og den andres, får vi tilgang til den andres bevissthet. Disse analogiene og i det hele tatt denne tilgangen kan ofte fortone seg som utilstrekkelig. Men det understreker at det er gjenkjennelsen av det faktum at noe betyr noe for den andre, eller å gjenkjenne at noe er viktig for den andre, ikke at det samme eller samme tingen er viktig for en selv, som konstituerer empati. Empati er den bevissthetsmessige betingelsen i så måte også for å kunne akseptere og tolerere forskjeller hos andre. Empatien må derfor være en primordial (intersubjektiv) erfaring forstått som en umiddelbar erfaring av og reaksjon på hvordan den andre har det og som tom kapasitet før den blir gitt innhold av forskjellige empatiakter. Empatiens innhold er ikke-primordiale erfaringer fordi det innebærer noe man er utenfor seg selv, det vil si ifølge Stein er innholdet til den empatiske erfaringen alltid ikke-primordial for det empatiserende subjektet, men selve det å empatisere (det å ha empati) er primordiale for subjektet, nemlig på et så grunnleggende plan som å anerkjenne den andre som subjekt, og selve konstitusjonen av den andre skjer gjennom empatien¹⁴.

Oppsummerende del

¹⁴ Jeg vil drøfte empatibegrepet på et senere stadium i oppgaven i en mer direkte sammenligning av Habermas' og Sartres respektive intersubjektivitetsbegreper. Det er derfor av avgjørende betydning her å antyde en variant over et eksistensialistisk empatibegrep.

Først og fremst har jeg drøftet intersubjektiviteten slik den konstitueres gjennom blikkstrukturen. Intersubjektiviteten fortøner seg her som tvetydig og aporetisk, men lar seg fikse i en normativ retning i møte med frihetens ontologiske status. Blikket blir dermed en kopling heller enn premisser for bestemte moralske implikasjoner. Som jeg har vist fører den absolutte betydningen av menneskets frihet i Sartres filosofi til et problem som gjelder hvilke begrensninger denne friheten er underlagt og den konkrete bruken av denne friheten. Problemet blir hva slags forhold det er mellom menneskets frihet som et ontologisk grunnvilkår og det eksistensialistiske intersubjektivitetsbegrepet og dets moralske implikasjoner. Resultatet av min undersøkelse av dette problemet er at vi gjenstår med en moral som har både visse elementer av dydsetikk, deontologiske etikk og diskursetikk i seg. Hos Sartre er det avgjørende hvilken person jeg er i kraft av mine valg og min måte å leve på. Mennesket finner verdi i den virksomhet det til enhver tid er engasjert i, noe som har sin klare parallell til dydsettikkens begrep om praksis. Verdien, kan vi si, konstitueres gjennom vår praksis. Samtidig har trekk fra deontologisk etikk ved at moralens form er universell og ved at vi forplikter alle andre ved våre egne valg. De universelle aspektene ved en frihetens etikk er valgets forpliktende status, det og alltid måtte forholde seg til en situasjon og frihetens posisjon som irreducibel. I disse aspektene gjenfant jeg også et begrep om intersubjektiviteten. Men ikke minst, og det er jo oppgavens hovedmandat, har den et sammenfall med diskursetikken, i og med at den søker de intersubjektive mulighetsbetingelsene for en moral. I mitt forsøk på å redegjøre for og til dels utvikle det diskursetiske og eksistensialistiske paradigmet, har jeg gått i retning av å utarbeide deres intersubjektivitetsteoretiske forutsetninger. Som jeg vil vise nå, vil disse intersubjektivitetsteoretiske forutsetningene gjennomgå et omslag i kommunikativ retning i Habermas' filosofi.

”Løgn har mening som motsats til den sannhet som menneskene selv har skapt, men menneskeligheten i sin helhet kan ikke lure seg selv ettersom det er den selv som skaper kriteriene for hva som er sant og falskt.” (Simone De Beauvoir)

2. KAPITTEL: HABERMAS, INTERSUBJEKTIVITET OG MORAL

Innledende del

Når jeg nå beveger meg over til Habermas’ teorier, vil jeg gå frem på samme måte som med Sartre. Jeg vil utlede et begrep om intersubjektivitet, så vil jeg søke de intersubjektive mulighetsbetingelsene for en etikk, for til sist å ta for meg selve denne etikken. Det vil si, jeg vil undersøke Habermas’ diskursetikk og dennes intersubjektive forutsetninger. Hos Habermas foreligger dette eksplisitt i større grad enn hva tilfellet var med Sartre. Likevel må jeg også her etablere eller i det minste lokalisere en syntese mellom to perspektiver; et ontologisk og et moralsk. Det ontologiske grunnlaget vil jeg finne hos Habermas i *Kommunikativ handlen*¹⁵ som tar for seg det ontologiske og intersubjektivitetsteoretiske perspektivet, mens det moralske vil jeg finne i *Diskursetik*¹⁶.

Hos Habermas vil intersubjektivitetsbegrepet og de moralske implikasjonene av dette fortone seg annerledes enn hva tilfellet var med Sartre. I forhold til Habermas må jeg derfor ha en annen og ny tilnærming og også en mer nyansert problemstilling. Jeg vil se på hvilke etiske implikasjoner jeg kan utlede fra et begrep om intersubjektivitet i forhold til språk, og til sist hva som menes med kommunikativ handling. Jeg må så undersøke hvorvidt dette synet som omhandler ontologi, er konsistent i forhold til et moralsk syn som til dels fremkommer allerede i *Kommunikativ handlen*, og som er hovedtema i *Diskursetikk*. Jeg vil også hva gjelder Habermas utlede et ontologisk belegg som en mulighetsbetingelse for en moral, men hos Habermas foreligger denne forbindelsen allerede.

¹⁵ Habermas, Jürgen: *Teorien om den kommunikative handlen* (Aalborg Universitetsforlag, 2004)

¹⁶ Habermas, Jürgen: *Diskursetik* (Diskursethik – Notizen zu...) (Det Lille Forlag, 1996)

Samtidig må jeg ha Sartres overgang fra ontologi til en normativ etikk present. Der de moralske implikasjoner av Sartres ontologi blir for abstrakte og også tvetydige når det kommer til faktisk handlingsanvisning, vil diskursetikken, og dens mer prosedurale innhold, innløse og finne en forsøksvis løsning på en del divergerende elementer som Sartres intersubjektivitetsbegrep inneholder. Habermas vil i så måte ta tak i et ontologisk problem og gi det en begrunnelse gjennom den praktisk diskurs som søker å etablere konsensus om konfliktløsende normer. Jeg må avgrense denne delen til en konsentrasjon rundt hovedverkene *Kommunikativ handlen* og *Diskursetikk*. Jeg innstifter problemområdet ved å ta tak i noen grunnleggende spørsmål i Habermas' hovedverk *Kommunikativ handlen*. Jeg vil holde meg i stor grad til Habermas' terminologi. Dette kan i forhold til Sartre vanskeliggjøre en sammenligning, men jeg vil likevel søke en forbindelse mellom en eksistensiell etikk og diskursetikk og drøfte disse i forhold til hverandre så langt det lar seg gjøre.

Habermas' diskursteori er en moralsk teori som har visse deontologiske trekk samtidig som den har visse elementer av kontraktsteori. Den er prosedural og søker å komme frem til visse regler for handlingsanvisning ved en åpen offentlig diskusjon. Denne meningsdanningen har som viktigste forutsetning at den er fri for tvang, at alle diskursdeltakerne opptrer sannferdig, at alle deltakerne blir behandlet som likeverdige og at diskursens utfall blir styrt av det bedre argument, eller som Habermas kaller det: det bedre arguments tvangløse tvang. Dette er vilkårene for en praktisk prosedyre for å komme frem til de best mulige svar. Diskursen er i den forstand en prøvingsinstans for å avgjøre om normer er allmenngyldige og allmennforpliktende ved argumentasjon. Dette er en grunngeving av normer. Man må anta at hvis et utsagn skal kunne ha kognitiv mening, må dets sannhetsverdi kunne avgjøres på en måte som det kan være intersubjektiv enighet om. Hos Habermas tar dette form som at en norm er moralsk gyldig hvis det kunne være upartisk rasjonell enighet om den blant alle berørte parter. Diskursen er en normgivende instans som utleder allmenngyldige normer av betingelsene for rasjonell dialog mellom mennesker. Derfor får språket og språkets sannhetsverdi en sentral posisjon hos Habermas, og det er her jeg blir nødt til å søke de intersubjektivitetsteoretiske mulighetsbetingelsene for en etikk. Diskursetikkens forutsetninger er i denne forstand på argumentativ måte å etablere intersubjektiv enighet ved at mennesker realiserer et kommunikativt rasjonalitetspotensiale. Dette kommunikative potensiale kan koordinere handlinger på en konsensusbasert måte i og med at det er forankret i overindividuelle faktorer, og krever samtale for å realiseres. I henhold til oppgaven blir dette området av Habermas' filosofi mitt forankringspunkt i forhold til å lokalisere et begrep om

moral. Det vil si jeg vil følge i mer eller mindre grad Habermas' egne resonnementer fra de intersubjektivitetsteoretiske forutsetninger for en etikk til selve etikken. Jeg må derfor begynne med Habermas' hovedverk *Kommunikativ handling*.

Kommunikativ handling

Før jeg imidlertid innfører et begrep om kommunikativ handling, må jeg kommentere den mer generelle delen av Habermas' filosofi og gi dette begrepet en større teoretisk kontekst enn det som bare har med sannhet, erkjennelse og kognitiv mening å gjøre. En tilgang til en bredere forståelse av disse teoretiske problemene er tilgjengelig ved at man ser nærmere på Habermas' kritikk av det positivistiske erkjennelsesparadigmet, og kritikken av at naturvitenskapen kan levere en allmenngyldig vitenskapsmodell til human- og samfunnsvitenskapene. All vitenskap, så vel matematikk som filosofi, bygger på menneskers erkjennelsesinteresser, og disse igjen bygger på de livs- og handlingssammenhenger som mennesker inngår i. Naturvitenskapen og for eksempel humaniora opererer med ulike premisser for erkjennelse. Sannhet og erkjennelse relaterer seg til eksistensen av saksforhold i verden, men disse saksforholdene trenger ikke være av fysisk karakter eller fremstå som påstander som refererer til en empirisk sannhetsverdi. Som jeg har vært inne på, vil en empiristisk tilnærming til sannhet og objektivitet redusere utsagns kognitive eller erkjennelsesmessig mening til noe som kan avgjøres logisk eller empirisk. Habermas kritiserer dette positivistiske erkjennelsesbegrep som for snevert, og hevder at også normative setninger kan bekreftes eller avkreftes, men da ut fra en handlemåtes riktighets- eller rettferdighetsaspekt. Den viten som er legemliggjort i normregulerte handlinger, har i stedet for en referanse til et objektivt saksforhold, en referanse til en normativ kontekst som er legitimt anerkjent. Den handlende reiser fordring om en forpliktende gyldighet av normer, en påstand av andre orden som gjør krav på at utsagnet er gyldig hvor de normative ytringers gyldighetsbetingelser er det intersubjektivt delte kommunikasjonsfellesskapet, det vil si den felles sosiale verden¹⁷. ”Også normregulerte handlinger og ekspressive selvframstillinger har, ligesom konstative talehandlinger, karakter af meningsfulde ytringer, der er forståelige i deres kontekst, og som er forbundet med en kritiserbar gyldighedsfordring.” (Habermas 2004: 41) Normregulerte handlinger, supplerer slik konstative talehandlinger til en kommunikativ

¹⁷ I motsetning til den objektive verden som en påstands sannhetsaspekt refererer til, vil en norm referere til den intersubjektivt delte sosiale verden

praksis, som beror på den intersubjektive anerkjennelse av kritiserbare gyldighetsfordringer. Habermas vil dermed bruke et utvidet form for erkjennelsesbegrep og vil for det første si at en påstand (normativ og estetisk) også kan kalles for rasjonell hvis taleren (proponenten som ytrer påstanden) i det minste kan klare å komme til enighet med en annen kommunikasjonsdeltager mer enn seg selv om noe i verden¹⁸.

En handling eller en påstand kan også sies å ha mening hvis den har utspring i en hensikt, eller hvis den fører til realiseringen av et mål. Det vil si at en handling eller påstand gir mening, i den forstand at den har utspring i en hensikt eller realiseringen av et mål, i den grad handlingen er velbegrunnet eller målrettet. Dette er en type verdensrettethet som vinner sin rasjonalitet gjennom begrunnelse, og kan i den forstand henvende seg til saksforhold i den objektive eller objektivt, sosiale verden¹⁹. Således kan handlinger som ikke har logisk eller empirisk sannhetsverdi, være rasjonelle og kan som jeg vil vise, fungere som et grunnlag for bindende, moralske normer. Det samme gjelder forhold mellom påstander:

Med sin påstand refererer A til noget, som faktisk finder sted i den objektive verden, med sin målrettethed refererer B til noget, som skal finde sted i den objektive verden. Idet de gør dette, rejser de med deres symbolske ytringer fordringer, der kan kritiseres og forsvares, det vil sige, som kan begrundes. Deres ytringers rationalitet måles ved den interne relation mellem betydningsindholdet, gyldighetsbetingelserne og de grunde, de i givet fald kan afgive for udsagnets sandhed eller for handlingsreglens virkning. (Ibid: 33)

Derfor får vi et grunnleggende skille mellom to typer vitenskap; de empirisk-analytiske vitenskapene som bygger på tekniske erkjennelsesinteresser og de historisk-hermeneutiske vitenskapene som bygger på praktiske erkjennelsesinteresser og er tilknyttet samhandlingen i den sosiale livsverden. Det er innenfor dette siste feltet for erkjennelse jeg skal bevege meg, og denne distinksjonen har avgjørende konsekvenser for en forståelse av moralen. Det er også i denne konteksten at Habermas' begrep om sannhetsanalog må forstås. På samme måte som deskriptive setninger ut fra en proposisjons sannhetsaspekt kan verifiseres, kan normative setninger verifiseres ut fra handlemåtes riktighetsaspekt. De oppfyller begge den sentrale forutsetningen for rasjonalitet: De kan begrunnes og kritiseres. Deskriptive utsagns

¹⁸ Denne formen for rasjonell interaksjon vil Habermas betegne som en kooperativ sannhetssøken

¹⁹ Sml. mine grunnleggende stipuleringer på side 8.

begrunnelse tjener bestemmelsen av eksistensen av saksforhold og påvisningen av kjensgjerninger, mens normative utsagns begrunnelse betyr påvisningen av handlingers og handlingsnormers akseptabilitet. Normative setninger er ikke dermed sanne eller falske på samme måte som deskriptive setninger, men utgår fra en svakere antagelse om et sannhetsanalogt gyldighetskrav. De opererer under forskjellig betingelser hva gjelder gyldighetsfordringens referanse, men forenes i spørsmålet om rasjonalitet og diskursiv innløsning. Deskriptive utsagn og normative utsagn er sannhetsanaloge. En regulativ talehandlings riktighetsaspekt²⁰ forholder seg til interpersonelle relasjoner tilsvarende som konstative påstander forholder seg til kjensgjerninger. Det vil si at de kan begrunnes i lik tilfredsstillende grad som hva gjelder en konstativ påstands assertoriske innhold. Habermas vil si at setningers sannhet refererer til eksistensen av saksforhold på samme måte som handlingers riktighet refererer til oppfyllelsen av normer. Habermas vil her operere med et rasjonalitetsbegrep som overskrider den rene gjenstandsrettede fornuft.

I kommunikationens sammenheng kalder vi ikke kun den rationel, som fremsætter en påstand, og som kan begrunde denne overfor en kritiker, idet han henviser til tilsvarende evidenser. Vi kalder også den rationel, som følger en bestående norm, og som kan retfærdiggjøre sin handelen overfor en kritiker, idet han forklarer en given situation i lyset af legitime adfærdsforventninger, idet han drager praktiske konsekvenser af denne og forholder sig konsistent til følgerne af disse. (Ibid: 41)

Først innenfor et slikt paradigme for forståelse kan kommunikativ handling gi mening. Først og fremst er det å forstå kommunikativ handling for Habermas en nødvendig måte å komme til innbyrdes forståelse om noe i den objektive, sosiale eller subjektive verden på. Basisen for den menneskelig fornuften er evnen til språklig formulering og kommunikasjon, og en nærliggende allusjon til Kant som en benevning på Habermas' prosjekt, er at Habermas nærmest foretar en kritikk av den kommunikative fornuft. Menneskers kommunikative handling bygger på en kommunikativ kompetanse som består av to nivåer. Det ene nivået er den kommunikative handling, som er den daglige sosiale handling, mens det andre nivået er diskursen eller den ideelle samtalsituasjon, som løpende etterprøver de normative forutsetninger for kommunikasjon. Jeg vil hovedsakelig befatte meg med denne siste form for

²⁰ Riktighetsaspekt vil her være en ekvivalent for moralske utsagns manglende sannhetsreferanse.

kommunikativ kompetanse, men diskursen er også forutsatt av den dagligdagse formen for kommunikativ handling, ”hvor prinsippene for diskursen er inneholdt i den kommunikative kompetence, og er dermed potensielt til stede i all kommunikativ handling.” (Ibid: 9) Dermed opererer Habermas med et fornufts- og rasjonalitetsbegrep som har mindre med besittelse og oppbevaring av erkjennelse å gjøre enn med hvorledes subjekter erverver og anvender viten gjennom en språklig praksis. Denne praksis’ iboende rasjonalitet viser seg ved at kommunikativ overensstemmelse i avgjørende grad må støtte seg på begrunnelse og kritikk. Det vil si at den rasjonalitet som deltagerne i denne kommunikative praksis besitter, måles i hvorvidt de kan begrunne sine ytringer og overbevise kommunikasjonsdeltagerne til å anta den gitte gyldighetsfordring. ”Den rasjonalitet, som er iboende den kommunikative handlingen, refererer altså til en argumentasjonspraksis forstått som den appellinstans, hvor gyldighetsfordringer kan bli innløst eller kritisert.” (Ibid: 43) Dette bryter med et mer tradisjonelt bevissthetsbegrep hvor bevisstheten har en karakter av å være mer en entitet²¹. I stedet for denne substansifiseringen som dermed skaper en distinkt dualisme, vil Habermas nærme seg et bevissthetsbegrep hvor rasjonaliteten må forstås mer som en disposisjon subjektet innehar i kraft av språk- og handlingskompetanse. Rasjonalitet har med hvordan subjekter oppfatter og forholder seg til verden gjennom bruken av kunnskap. Det vil si at språket og handlingen er her bevissthetens fundamentale måte å være nærværende i verden på, og denne språklige- og handlingsbetonte intensjonaliteten er direkte rettet mot den sosiale verden – noe som gjør det nærliggende å betegne den som en slags sosial intensjonalitet.

Habermas vil også langt på vei innføre et begrep om en kollektiv rasjonalitet. I og med at det dreier seg om språket og sosiokulturelle betingelser for atferd, gjelder ikke denne rasjonaliteten bare den enkelte, men derimot en kollektivt delt livsverden. Dette er i enda sterkere grad et brudd med den subjekt- og erkjennelsesfilosofiske tradisjonen som gir fornuften nærmest en solipsistisk status. Dette er en kollektiv bevissthet, ikke som kollektive arketyper i Jungs’ betydning av ordet, men det er med et utgangspunkt i det kommunikative rasjonalitetsbegrep en undersøkelse av de livsverdenens strukturer som muliggjør rasjonelle handlingsorienteringer, og et spørsmål om sosiale gruppers bakgrunnsviden og formale fellesskapsforestillinger som er nødvendige for at vi kan referere til noe i den for alle delte

²¹ Det er også et klart brudd med en subjekt- og erkjennelsesteoretisk tradisjonen ved at dette rasjonalitetsbegrepet antyder at rasjonalitet ikke lenger bare er et metateoretisk spørsmål, men også et metodologisk.

sosiale verden. Den rasjonelle sammenhengen som Habermas finner i menneskets handlingsorienteringers mangfoldighet, er først og fremst språklig og gjelder for alle symbolske ytringer, som i det minste implisitt er forbundet med gyldighetsfordringer.

Dette er et begrep om kommunikativ rasjonalitet som muliggjør diskursen og dens argumentative tales tvangfrie, konsesusskapende kraft, hvor forskjellige deltagere kan overvinne sine umiddelbare subjektive oppfatninger ved å tilslutte seg noe som tilhører deres intersubjektive livssammenheng. Her kommer det som hos Sartre klart til syne hvilken nødvendig epistemologisk status intersubjektiviteten innehar. Habermas spør under hvilke forutsetninger en objektiv verdens enhet konstituerer et kommunikasjonsfellesskap for dem, som tilhører denne? Han svarer:

”Verden vinder først objektivitet, ved at den gjelder som en og samme verden for et fellesskap bestående af sprog- og handleduelige subjekter. Det abstrakte verdenskonsept er en nødvendig betingelse for, at kommunikativt handlende subjekter kommer til indbyrdes forståelse om, hva der forekommer i verden, eller hvad der skal ske i verden. Med denne kommunikative praksis bekræfter de samtidig deres fælles livssammenhænge, den intersubjektivt delte livsverden.” (Ibid: 38)

Diskursen

Som jeg har vært inne på er diskursen det stedet hvor gyldighetsfordringer innløses. En gyldighetsfordring blir reist, og det impliserer en plikt for alle andre deltakere i diskusjonen til enten å godta svaret eller å gjendrive dets gyldighet ved en direkte begrunnelse ut fra premisser som er allment anerkjent eller ved en gjendrivelse i form av ad hominem- eller reductio ad absurdum-argumenter. Diskursen er det medium hvor kontroverser sannhetsfordringer kan gjøres til tema og tas produktivt under behandling i retning av å blegge handlingskontroverser på en konsensuell måte. Dette innebærer å undertrykke sine umiddelbare interesser og å anstrenge seg for upartisk å bedømme striden ut fra en moralsk og intersubjektiv synsvinkel. Et gyldig krav på at et utsagn er sant eller riktig vil binde andre til å godta utsagn eller kvalifisere det med relevante motargumenter eller andre reservasjoner. Disse og andre slike normer for dialektisk argumentasjon mellom proponenter og opponenter øver et sterkt normativt press i retning av at det dannes enighet eller konsensus. Habermas vil

til og med sammenligne den diskursive forståelsesprosess og den argumentative innløsning av gyldighetsfordringer med en kooperativ arbeidsdeling mellom proponenter og opponenter i en mer overordnet kooperativ sannhetssøken ved at argumentasjonsdeltagerne ønsker å overføre noe kollektivt problematisert til noe kollektivt gyldig og kollektivt bindende. Det vil si, i siste instans har utfallet av den diskursive problematiserte viten sin overbevisningskraft fra en kollektivt delt og intersubjektiv anerkjennelse.

Habermas vil videre skille mellom diskursene, og den praktiske diskurs er der hvor fordringer på normativ riktighet kan gjøres til tema. Denne distinksjonen i forhold til diskursen betegner en variasjon i innhold, hvor den teoretiske, praktiske og eksplikative diskursen fortsatt deler visse idealiserte betingelser og en bestrebelse etter en rasjonelt motivert innforståelse.

Kun i teoretiske, praktiske og eksplikative diskurser må argumentasjonsdeltagerne gå ut fra (ofte kontrafaktiske) forudsætning, at betingelserne for en ideal samtalsituasjon er oppfylt i tilstrækkelig grad. Derfor vil jeg kun tale om ”diskurser”, når de problematiserte gyldighetsfordringers mening begrepslig nøder deltagerne til den antagelse, at en rasjonelt motiveret indforståelse grunnleggende vil kunne opnås, hvorved ”grunnleggende” uttrykker det idealiserte forbehold; hvis argumentationen blot føres tilstrækkelig åpent, og hvis den kan fortsatte længe. (Ibid: 73)

Som det går frem av sitatet, inneholder den praktiske diskursen så vel som den teoretiske og eksplikative, et kontrafaktisk element. Det vil si, den praktiske diskursen er også den arena hvor en handlingsnorm kan prøves og eventuelt rettfærdiggjøres hypotetisk.

Som jeg har vist, er spørsmålet om begrunnelse særlig sentralt, og lar seg kun forklare med hjelp av betingelsene for en diskursiv innløsning av gyldighetsfordringer. Samtidig lar begrunnelse og kritikken av en gyldighetsfordring seg bare forklare i konteksten av en argumentasjonslære, da diskursene har den samme grunnleggende argumentasjonsform. Habermas vil nettopp si at argumentasjon er den type tale hvor deltagerne tematiserer omstridte gyldighetsfordringer og forsøker å innløse eller tilbakevise disse med argumenter, og han vil videre si at et argument inneholder grunner som på systematisk måte er forbundet

med en problematisk ytrings gyldighetsfordring²². Argumentasjonen er i den forstand en særlig regulert form for interaksjon. Habermas vil her støtte seg på Toulmin som hevder at argumenter besitter en allmenn struktur. Et argument er her sammensatt av en konklusjon, det vil si den reiste gyldighetsfordring, og av den grunn eller begrunnelse fordringen etableres gjennom. Begrunnelsen erverves gjennom en regel, et prinsipp, en lov, eller lignende, og støtter seg på forskjellige slags evidenser. I diskursen er argumentene de midler og de allmene symmetribetingelser hvor en hypotetiske stilt gyldighetsfordring kan utvikles, og hvor mening omdannes til viten. Argumentasjonen er dermed en tilnærming til en bestemt form for kommunikasjon og en refleksivt rettet fortsettelse av den forståelsesorienterte handlingen. Argumentasjonens allmenne kommunikative forutsetninger er grunnlaget for den ideelle samtalsituasjon.

Man kan skelne mellom tre aspekter ved den argumentative tale. Betragtet som proces drejer det sig om en på grund af ideale betingelser usandsynlig tilnærming til en bestemt form for kommunikation. I denne forbindelse har jeg forsøgt at angive argumentationens almene kommunikative forudsætninger som en ideal talesituations bestemmelser. Dette forslag er muligvis med hensyn til visse enkeltheder utilfredsstillende; men stadigvæk forekommer den intention mig rigtig at rekonstruere de almene symmetribetingelser som enhver kompetent taler må forudsætte som tilstrækkelig opfyldt, for så vidt han overhovedet mener at være indgået i en argumentation. Argumentationsdeltagere må alment forudsætte, at deres kommunikations struktur på grund af kendetegn, der kan beskrives formalt, udelukker enhver (udefrakommende, så vel som kommende fra forståelsesprocessen selv) tvang – undtagen det bedre arguments tvang (og dermed også udelukker alle motiver udover den kooperative sandhedssøgen). (Ibid: 52-53)

Argumentasjonens rolle i diskursen kan derfor oppsummeres som en dynamisk enhet av problematiserte gyldighetsfordringer som blir etterprøvd ved argumentative midler fra livsverdens erfarings- og handlingsinntrykk. Det er en hypotetisk undersøkelse av

²² Argumentasjonen vil inneholde de resiprositeter som ligger til grunn for diskursetikkens konsensuelle og intersubjektive anerkjennelse av gyldighetskrav qua å være den forståelsesorienterte handlings forutsetninger. Dette vil jeg komme implisitt tilbake til under min behandling av diskursetikken, men vil her berede grunnen for en slik overgang.

gyldighetsfordringer som ved hjelp av grunner fører til en direkte begrunnelse for den faktiske sosiale verden.

Diskursetikken

Habermas innleder *Diskursetikken* med å ta for seg moralsk skeptisisme. Ved å gjendrive denne skeptisisme etablerer Habermas et sannhetsanalogt begrep om moralsk gyldighet hvor moralsk-praktiske spørsmål også kan betraktes som rasjonelle og med en objektiv gyldighet selv når de ikke kan besvares ut fra et formålsrasjonelt perspektiv. Habermas belyser dette ved å bruke et livsverdenslig fenomen; nemlig ressentimentet. Hvor skeptikeren vil forklare ressentimentet som kun rasjonelt hvis interaksjonsdeltakeren er performativt innstilt, vil Habermas vise til at ressentimentet har sitt normative korrelat. Det vil si at ressentimentet kan inneha en legitim moralsk karakter og vise hen til overpersonlige målestokker for bedømmelse av normer og påbud og dermed være en naturlig respons når et brudd på generaliserte adferdsforventninger eller normer oppstår. Dermed vil Habermas hevde at først kravet om allmenn gyldighet forlener en interesse, en vilje eller en norm med moralsk-praktisk rettferdiggjøring.

Harme og ressentiment retter sig mod en bestemt anden, der krænker vores integritet; men den moralske karakter ved denne harme skyldes ikke den omstændighed, at interaktionen mellem to enkelte personer forstyrres. Det er snarere tale om et brud på en tilgrundliggende normativ forventning, der ikke blot har gyldighed for ego og alter, men for alle medlemmer af en social gruppe, og når det gælder strenge moralske normer, endog for alle tilregnelige aktører overhovedet. (Habermas; Diskursetik: 32)

Samtidig gjendriver Habermas den oppfatning som eksemplifisert hos Humes uhildete iakttagers dom, hvor en upartisk eller ikke-berørt parts objektive innstilling opphever interaksjonsdeltakernes kommunikasjonsroller, og kan være en nøytral instans for moralske handlingers valør eller kvalitet. Dette perspektivet - vil Habermas hevde - nøytraliserer området for moralske fenomener overhodet. De moralske fenomener tilhører en dagligdagspraksis som vi kun har adgang til, hvis vi er performativt innstilt, og dette

engasjement i en livsverdenslig praksis kan ikke annulleres etter forgodtbefinnende²³. Dermed får også moralske følelser en særlig ufravikelighet, hvor det moralske fenomenområde kommer til syne, og Habermas vil dermed hevde at følelser har den samme betydning for den moralske bedømmelse av handlingsmåter som iakttagelser har for den teoretiske begrunnelsen av kjensgjerninger. Jeg vil ikke gå særlig nærmere inn på denne diskusjonen, for dette er igjen betraktninger rundt objektivistiske og subjektivistiske ansatser innenfor moralen. Men Habermas vil langt på vei legge bevisbyrden over på skeptikeren der denne må forklare kontraintuitivt hva våre moralske dommer beviselig betyr, og hvilke funksjoner de tilsvarende, eksisterende følelser oppfyller.

Diskursen i Habermas terminologi betyr en samtale som bygger på logiske slutninger og forklaringer av ord. Den praktiske diskursen kan dermed forstås som en samtale som bygger på sannhetsanaloge slutninger og forklaringer av ord. Mer presist vil den praktiske diskursen ta for seg hvordan man skal handle og forholde seg til tingene og fenomenene i verden, og dermed hvordan man best når et gitt mål. I en moralsk sammenheng og i forhold til hvordan man skal handle og forholde seg til hverandre i den sosiale verden, vil den praktiske diskursen være forumet for hvordan man bør innrette livet så det fører til et godt liv, og dermed hvordan man bør handle hvis alle skal være innforstått med at dette er den rette handling eller den rette måte å handle på. Den praktiske diskursen er det stedet der det foregår en utveksling av argumenter mellom flere berørte parter, og hvor deltagerne må forsøke å overbevise hverandre med den begrunnelse at det ligger i hver enkelts interesse å nå frem til en felles beslutning. Det er en argumentasjon som skjer kooperativt. I en slik prosess må diskursens deltagere og så vel som kollektivets medlemmer anføre grunner overfor hverandre, og angi hvorfor man ønsker at en handlingsmåte gjøres sosialt bindende. Enhver berørt part må overbevises om at den foreslåtte norm under de gitte omstendigheter er like god for alle og derigjennom rettferdig. Denne rettferdiggjøringen av normer er derfor hovedsakelig et argumentativt og et kommunikativt anliggende og avgjøres etter pragmatiske og logisk semantiske regler i form av en reell diskurs. Det er denne prosessen som er den praktiske diskursen. Habermas vil på grunnlag av denne noe omfattende definisjonen gjøre et skille mellom forskjellige former for den praktisk diskurs; nemlig den pragmatiske - den etiske og den moralske diskursen.

²³ Her vil jeg bare påpeke at i henhold til den fenomenologiske metode vil dette engasjementet kunne settes i parentes.

En første grunnleggende forutsetning for diskursen er sannferdighet. Som hos Kant er dette selve etikkens grunnlag qua å være en nødvendig forutsetning for moralen. For hvis man skulle kunne universalisere en maksime om å prate usant, ville hele språkets tillit rase sammen. Dermed er løgnen forutsatt av en tillit til at folk prater sant, og således er en maksime om ikke å prate usant moralsk påkrevd. I diskursetiske prosesser vil ikke det si at beslutninger alltid er riktige selv om de følger en diskursiv innløsning av gyldighetsfordringer. Det vil alltid oppstå tilfeller hvor man ikke har tilstrekkelig informasjon om problemet på et gitt tidspunkt, og en følge av det kan være at beslutninger som ikke er gode nok for formålet, blir tatt. Til grunn for dette synet ligger en graduell forståelse av sannhet²⁴.

Argumentasjonsgrunnlaget og grunnene som gis for en beslutning er alltid gjenstand for revurdering, og diskursen er i så måte en åpen og kontinuerlig prosess. Som hos Kant vil samtidig det å prate usant være et prinsipp som ikke kan gjelde for og deles av et kollektiv, da det undergraver selve kommunikasjonen. I diskursetisk sammenheng vil dette fortone seg noe annerledes enn hos Kant. Habermas opererer med det logiske, semantiske nivå av diskursen hvor ingen taler må motsi seg selv. Dette innebærer også at taleren ikke må anvende det samme uttrykk med forskjellige betydninger. Fra dette kan man videre utlede i forlengelsen av generalitetstesen en tese som sikrer konsistensen til de talende. Hvis en taler anvender et predikat P på en gjenstand a, må taleren være rede til å anvende P på enhver annen gjenstand som ligner a i alle relevante henseender. Habermas vil også si at enhver taler må kun hevde det han selv tror på, og ikke innføre et utsagn, en påstand eller en norm for diskusjonens skyld eller utfra andre motiver uten han selv tror på påstanden, eller anser påstanden verdt å diskutere. Samtidig opererer Habermas med visse diskursregler som garanterer ethvert tale- og handlingsdisponibelt subjekts rett til å delta i diskurser. Diskursreglene sier at enhver må kunne problematisere og innføre enhver påstand i diskursen på grunnlag av sine innstillinger, ønsker eller behov. Denne diskursregelen ivaretar et viktig aspekt ved ytringsfriheten og blir fulgt opp av neste regel som sier at ingen taler må på grunn av tvang hindres i å utføre sine fastlagte rettigheter, verken innenfor eller utenfor diskursen. Dette er regler som sikrer den frie og herredømmefri diskursen, og som i siste instans har sitt opphav i de kommunikasjonsteoretiske strukturer som jeg etablerte i min redegjørelse av den kommunikative handling. Det vil si at diskursreglene utelukker enhver form for tvang med

²⁴ Jeg vil indirekte komme tilbake til dette spørsmålet spesielt hva gjelder min behandling av spørsmålet om sivil ulydighet. Jeg vil bare kort antyde nå at der vil Habermas problematisere hvorvidt hele systemer av påstander kan være fallible.

unntagelse av det bedre arguments tvang, og dermed også nøytraliserer alle andre motiver enn det som omfatter den kooperative sannhetssøken.²⁵

Dermed står og faller en diskursetikk med fortrinnsvis tre antagelser. I tillegg til de ontologisk nødvendige kommunikasjonsforutsetningene, vil Habermas for det første gå ut fra at normative gyldighetskrav har en kognitiv betydning og kan behandles som sannhetsanaloge til konstative talehandlinger, det vil si, utsagns gyldighet må kunne etterprøves diskursivt. Videre vil begrunnelsen av normer kreve gjennomføringen av en reell diskurs, og den er ikke mulig som en monologisk eller en intellektualistisk konstruksjon, som man finner hos Kant. Samtidig vil diskursetikken i henhold til de ontologisk forutsetningene som er inneholdt av begrepet om kommunikativ rasjonalitet og handling fastholde at prinsipper for en moralsk legitimering av handling ikke relaterer seg til en ensom aktørs atferd, men til medlemmer av et sosialt kollektiv som orienterer sin handling etter felles og intersubjektivt anerkjente verdier. Til sist og ikke minst må en diskursetikk, i den grad den kan rettferdiggjøre handlingsnormer, ha et prinsipp om universalisering. Habermas universaliseringsgrunnsetning lyder som følger:

Enhver gyldig norm må oppfylle den betingelse, at de følger og bivirkninger, som (antageligvis) blir resultatet ved tilfredsstillelse av hver enkelts interesse, hvis den følges generelt, kan aksepteres av alle berørte parter (og foretrekkes frem for følgene av de kjente alternative reguleringsmuligheter). (Ibid: 52)

Habermas vil videre supplere universaliseringsetningen med en diskursmoralens grunnsetning for å sikre at den diskursive innløsningen av moralske gyldighetsfordringer skjer reelt og ikke kun teoretisk. Dette kan betegnes som et teoretisk grep for å unngå det man kan kalle en subjektfilosofisk feilslutning hvor man går fra argumentasjonsforutsetningene, eller som hos Kant fra et fornuftsbegrep til konkrete etiske normer: "[...] at det kun er de normer, der kan gjøre krav på gyldighet, der finder (eller vil kunne finde) samtykke hos alle berørte parter som deltagere i en praktisk diskurs" (Ibid: 86) Diskurssetningen presiserer fortrinnsvis at diskursetikken er prosedural og at dens anvendelsesområde favner praktiske spørsmål. Prosedyren består nettopp i den diskursive innfrielsen av normative gyldighetskrav gjennom rasjonell diskusjon. Derfor kan ikke Habermas' universaliseringssetning forstås på samme måte som Kants kategoriske imperativ hvor dette imperativet har form av en allmenngyldig

²⁵ Allerede her kan man utlede en del grunnleggende menneskerettigheter, men dette aspektet ved diskursetikken vil jeg komme tilbake til senere.

naturlov i kraft av å være en ufravikelig og allmenn presupposisjon for en moral. For så vidt innehar diskursetikken som jeg har vist, visse kommunikasjonsteoretiske forutsetninger som kan kritiseres for å være av en universalistisk karakter, og således kan kanskje Habermas' begrep om rasjonalitet nærme seg hva man kan kalle en abstrakt rasjonalisme²⁶. Det har derfor vært av avgjørende betydning å presisere intersubjektiviteten som den nødvendige betingelse for den menneskelige varen og dermed erkjennelse overhodet, hvor rasjonalitet konstitueres i og med handling og språk. Handling og språk må her forstås som nødvendige intersubjektive kategorier for den menneskelige eksistens. På lignende måte vil diskursetikkens innhold fremgå i overveiende grad i en rasjonell diskusjon som skjer intersubjektivt og faktisk og ikke gjennom det ensomme subjekts moralske betraktninger.

Et diskursteoretisk og eksistensielt møte

- En problematisering av den kommunikative fornuft i lys av det eksistensielle begrep om intersubjektivitet

Jeg vil nå gjøre en mer direkte sammenligning og perspektivisere Habermas' begrep om intersubjektivitet mer eksistensielt og dermed søke gjennom en problematisering en forbindelse mellom det diskursteoretiske og det eksistensielle paradigmet for forståelse. Et diskursetisk trenet øye vil se at jeg allerede til en viss grad har drøftet Sartre i kommunikasjonsteoretiske termer. Sartre definerer hovedsakelig intersubjektivitet gjennom strukturen blikket, mens Habermas tilnærming til dette spørsmålet og også spørsmålet om rasjonalitet foregår gjennom en grunnleggende kommunikativ kompetanse. Det vil i forlengelsen av denne drøftingen reises et spørsmål om hvorvidt man kan komme utenom språkets betydning i en konstruktiv analyse av intersubjektiviteten.

På den ene siden har jeg utledet et begrep om intersubjektivitet som ligger nært opptil et prinsipp om universalitet. På den annen side vil et slikt begrep omfatte et element av pragmatikk hvor et intersubjektivitetsbegrep fortoner seg meningsløst uten en nødvendig forankring i en reell diskurs. I tillegg har jeg i min utredning av den eksistensielle tilnærmingen kommet frem til at moralske normers gyldighet og dermed ansvaret for den

²⁶ Som jeg vil vise i tredje og siste kapittel vil dette innslaget av abstrakt rasjonalisme i Habermas filosofi medføre en del praktiske problemer når teorien om kommunikativ handling og diskursetikken skal overføres til en korresponderende empirisk teori.

andre i utilstrekkelig grad lar seg utledes av en intellektualistisk konstruert moralsk handlingslov på et dekontekstualisert nivå. Moralske normers verdi og betydning må her først og fremst sies å ha sin forankring i den hverdagslige handlings- og livsverden som tar hensyn til situasjonens spesielle krav²⁷, og denne hverdagslige handlings- og livsverden vil kanskje inneholde mer enn en konsensusorientert kommunikativ rasjonalitet. I det hele tatt må et begrep om rasjonalitet i henhold til intensjonalitetsprinsippet forståes som materialisert i en dagligdags og livsverdenslig praksis²⁸. Således vil min redegjørelse av blikket hente instruktiv betydning ved å belyse hvordan intersubjektivitet konstitueres som både objekt- og subjektorientert. Derfor kan begrepet om kommunikativ rasjonalitet sammenlignet med den eksistensielle tilnærmingen til intersubjektivitet fortone seg som reduksjonistisk, hvor den kommunikative rasjonalitet kan forstås som abstrakt og transcendent og hvor den forbigår ethvert historisert og kontekstavhengig meningsuttrykk. Historisiteten innbefatter et vesentlig element av dynamikk i og med dens tidslighet, mens det kontekstuelle vil innbefatte et vesentlig innslag av det partikulære. Denne tidsligheten og partikulariteten er inneholdt av situasjonen, og dermed vil det i det minste være problematisk hvorvidt en reell diskurs kan ha i seg denne nødvendige situasjonsbedømmelsen. Her vil Habermas gjenta at normers gyldighetsfordringer må begrunnes i en praktisk diskurs hvor en bestemt sosial gruppes livsverdenhorisont betinger en tilpasning og et hensyntagende til hvert konkrete tilfelle og enhver spesifikk kontekst. Den praktiske diskursen må ikke forstås i for rasjonell grad:

Look, the idea of a moral discourse shouldn't be interpreted in too rationalist a way. To argue from a moral point of view requires participants to mutually take the perspective of all the others [...] we should not forget, what Dr. Vetlessen once pointed out to me: A moral discourse would not meet its cognitive purpose if it did not ask participants for empathy, and even sympathy, with whatever strange perspectives and distant forms of life. (Appendix: 94)

Hvorvidt denne empatien og til og med sympatien lar seg fundere i et begrep om en kommunikativ rasjonalitet er for så vidt et teoretisk problem som ikke umiddelbart og med filosofisk stringens lar seg utlede av dette begrepet om rasjonalitet. Til dels kan et begrep om

²⁷ Innenfor et slikt erkjennelseparadigme kan for eksempel lover om positiv diskriminering forståes.

²⁸ Det samme forholdet vil også gjelde for teoretiske diskurser. Den naturvitenskapelige utviklingen av fisjonsteknologi som muliggjorde produksjonen av atombomben er et illustrerende eksempel på en oppdagelse som ikke bare hadde rene erkjennelsesteoretiske implikasjoner, men også moralsk og mer overordnede implikasjoner som knytter seg til den menneskelige eksistens.

empati sies å være inneholdt av diskursreglene, Habermas' begrep om tilregnelige aktører, og visse deltakelsesrettigheter som jeg vil utlede i neste kapittel. Uansett vil det i siste instans være et spørsmål om ikke Habermas her opererer med et intersubjektivitetsbegrep som er for snevert og for knyttet opp til en bestemt oppfattelse av språket. Det vil si teorien om den kommunikative handling legger vekt på språket som oppebærende hele tilværelsen. Den menneskelige værensform er språklig formidlet og forutsatt av språket. Sartre på sin side beskriver i større grad mellommenneskelige forhold kroppslig og emosjonelt, idet det er avgjørende viktig at følelser er intensjonale i fenomenologisk betydning. De har en mening, og står hos Sartre i et forhold til verden, og ikke i betydningen av en selvtilstrekkelig og uavhengig konstituent i et begrep om rasjonalitet.

I bearbeidningen av disse teoretiske problemene vil jeg nå behandle mer inngående språket status i diskursen og spesielt i denne sammenheng språkets performative kvaliteter. Som jeg har vært inne på tidligere vil de moralske fenomener tilhørere en livsverdenslig praksis, som vi kun har adgang til, hvis vi er performativ²⁹ innstilt. Men denne performative innstillingen vil for en eksistensiell tilnærming inneholde mer enn språkets resiprositeter og konsensusorientering. Den eksistensialistiske tilnærmingen vil også fastslå at de moralske fenomener tilhører en dagligdagspraksis som vi kun har adgang til, hvis vi er performativt innstilt. Men det vil også være en del andre eksistensielle faktorer som ikke lar seg nøytralisere i en diskurs som ikke er inneholdt av det diskursetiske begrepet om performativ innstilling. Habermas opererer med et begrep om en kommunikativ rasjonalitet som ikke i lik grad er situert eller eksistensielt og hvor språket ikke har grunnleggende egenskap av å være eksistensielt og i bruk. Ifølge en eksistensiell tilnærming blir dette begrepet for snevert: Til grunn for objektiv, normativ og ekspressiv erfaring, dannet av forstanden og tilgjengelig for forstanden, finnes en stilltiende eksistensiell viten om de før-objektive fenomener allerede før den forstandsmessige forståelsen av tid og rom. Dette grunnleggende forhold til verden eller situasjonen vil kunne betegnes som et opprinnelig "das man" som funderer verden og oss selv på et prerefleksivt plan som hver ny persepsjon aktualiserer vår erfaring om og aldri kan reduseres til det refleksjonen gjør oss til. Dermed vil blikket utgjøre et forutgående og mer grunnleggende konstitusjonelt nivå enn hva gjelder den kommunikative rasjonalitet. Hvis blikkstrukturen forstås som tilgrunnliggende her, vil på den ene siden den kommunikative rasjonalitet kunne få status av å fiksere den tvetydighet som blikkstrukturen inneholder i en

²⁹ Et performativt utsagn kan betegnes som en klasse språklige utsagn hvor de talende fullbyrder noe med, idet de utsier utsagnet som for eksempel "jeg lover at..."

konsensusorientert retning, men samtidig vil ikke den kommunikative rasjonalitet inkludere alle aspektene ved en intersubjektivitet som blikket konstituerer og kan dermed fortone seg reduksjonistisk.

Jeg vil illustrere dette poenget mer utførlig og som en analogi til blikkstrukturen ved den fenomenologiske³⁰ behandlingen av kroppsbegrepet. Siden enhver perspektivistisk fremtredelse ifølge intensjonalitetsprinsippet innebærer at verdens fenomener og gjenstander fremtrer for noen, forutsetter enhver perspektivistisk fremtredelse at det erfarende subjekt selv er gitt i rommet. Subjektet er gitt og situert som kropp. Kroppen er ”as a center around which the rest of the spatial world is arranged” (Husserl 1998: 169). Dermed blir enhver erfaring formidlet og muliggjort av våres kroppslighet. Mer utdypet er kroppen mederfarende i kraft av en utematisert opplevelse av kroppens posisjon og bevegelse, en såkalt kinestetisk opplevelse som de perseptuelle fremtredelser er korrelert til. Når jeg nå taster febrilsk på dette tastaturet er tastene som mine intensjonale korrelater, gitt sammen med en opplevelse av fingrenes bevegelse. Jeg har i og med den kinestetiske opplevelse en kroppslig selvbevissthet forstått som et konvergerende punkt for all erfaring, en referanseramme. Den er uunnværlig når det dreier seg om konstitusjonen av perseptuelle gjenstander. Kroppen vil i så måte være bevissthetens ytterste mulighetsbetingelse for erfaring av gjenstander som fremtredelsen av et og samme objekt på tross av gjenstandenes tilsynekomst som en rekke fremtredelser og rekke vekslende fremtredelser. Den kinestetiske opplevelsen garanterer for erfaringen av vekslende fremtredelser og dermed at disse fremtredelsene kan forbindes og vinne gjenstandsreferanse, det vil si bli fremtredelser av noe. Bevisstheten og kroppen har en utelukkende relasjonell karakter og kroppen er dermed et subjektivt objekt. Det at kroppen er nær utelukkende opplevelsesmessig fundert og relasjonelt betinget til verden sidestiller den til en viss grad med bevisstheten og dens intensjonale karakter – noe som lar seg betegne som en utematisert medfungerende kroppsbevissthet. Dette er operasjoner som foregår på - hva Merleau-Ponty vil kalle - det fenomenales nivå og ikke på den tetiske bevissthets nivå, og som dermed kanskje ikke heller tar veien om den kommunikative rasjonalitet. Betingelsene for denne erkjennelsen er i stor grad transparent. Erkjennelsen er da så å si gitt i kraft av å være erkjennende vesen, unnsliptet refleksjonen da den er selve refleksjonen og unnslipper oss i og med sin samtidighet. Det er en ”tænkning der griber sin genstand, mens den bliver til, således som den viser seg for den, der lever den.” (Merleau-Ponty 1994: 69) Spørsmålet som

³⁰ Jeg tenker her først og fremst på Husserl og Merleau-Ponty tilnærming til dette problemet.

da gjenstår, er hvorvidt denne forståelsen av kroppsbegrepet er inneholdt i et begrep om kommunikativ rasjonalitet?

Jeg vil her anføre et utdrag av samtalen jeg hadde med Habermas hvor jeg nettopp fikk anledning til å spørre Habermas om de mer eksistensielle aspektene ved hans filosofi³¹. Samtidig vil dette utdraget antesipere en del problemer knyttet til den praktiske-politiske implementeringen av disse teoretiske grunntankene:

I would like to ask you about the more existential or concrete aspects of human existence. I know, for instance, from my own experience that when I am present at the Board of the philosophy department I want the last issues on the agenda to pass quickly, because I need a cigarette. Then what about what existentialists refer to as the special demands of the situation? Is it possible to reach the better argument when such distracting existentialistic elements are at play?

J.H.: Let's remain in the field of politics, where we always deliberate under the pressure of arriving at decisions in time. We engage in deliberation while being aware of the fact that we can't expect to reach unanimous agreement. We must not even expect agreement on the kind of question at stake - whether what has to be settled is up for negotiation and bargaining or whether an appropriate regulation of the matter can be justified in the light of empirical or rather pragmatic, legal, or moral reasons. We agree on decision-procedures, e.g. the majority principle. Let me suggest that the procedural combination of discourse and decision must be interpreted in accordance with the idea that the democratic procedure can only confer legitimation to the resulting decisions in virtue of both, the equal, however indirect inclusion of everybody and a quality of deliberation that grounds the justified expectation of reasonable outcomes. A majority vote can then be understood as the interruption of an ongoing discussion. The vote is due to the existentialist pressure of time and gives the majority, for a limited period, the authority to act according to their prevailing view. Whereas the idea of an ongoing debate leaves the minority with the hope to convince the majority in the meantime and to reverse the vote next time. This is how in

³¹ De mer eksistensielle aspektene ved Habermas' filosofi kommer til syne i boken hans: *Den menneskelige naturs fremtid: bidrag til den etiske debatten om genteknologi*.

democratic politics the promissory note of “rational discourse” is reconciled with what existentialists call “the demands of the situation”. (Appendix: 93-94)

På den annen side vil det tvetydige og eksistensielle aspektet ved Sartres intersubjektivitetsbegrep vanskeliggjøre visse moralske implikasjoner i motsetning til hva som er tilfelle med Habermas. Mens Sartre ikke i tilstrekkelig grad klarer å avdekke en universell og intersubjektiv målestokk eller standard for moralen og moralske handlingsanvisninger, vil Habermas nå i større grad et objektive og kognitive tilgjengelig fundament for nettopp en slik lokalisering av en universell og kontekstuavhengig standard og vil dermed kunne gjendrive i sterkere grad en moralsk relativisme. Betingelsen for dette er at kommunikasjonen har universelle og intersubjektive forutsetninger og at de har en rasjonell kjerne i form av implisitte begrunnelseskrav. Hvis da sosialiteten i uttømmende grad er kommunikativ strukturert vil en handlingskoordinering som beror på den intersubjektive anerkjennelse av kritiserbare gyldighetsfordringer, være mulig. Sartre vil ligge nærmere et moralsk relativistisk perspektiv, og jeg vil derfor modifisere dette perspektivet i kontrast til hva man kan kalle en streng relativisme. En avgrensning av Sartres moralske perspektiv i forhold til en streng relativisme vil samtidig til en viss grad underbygge teorien om valgets forpliktende status. En streng relativisme krever:

”self-condemnation by those who act according to it. If I pass judgement on those who pass judgement, I must condemn myself. I am trying to impose a value of tolerance on everyone , when not everyone has that value, but this is not what I am supposed to be doing under the most extreme version of normative relativism.” (Singer 2003: 447)

Et slikt relativismens paradoks vil derfor følge et resonnement hvor, dersom en altomfattende metaetisk relativisme er sann, er det alltid forkastelig å fordømme andres oppfatninger, og tilsvarende forkastelig å hindre avvikende etisk praksis. Dersom en slik universell toleranse gjelder, finnes det i det minste ett moralprinsipp som gjelder uinnskrenket; nemlig dette førstnevnte prinsippet om toleranse. Dersom det finnes et slikt prinsipp er ikke en altomfattende metaetisk relativisme sann, og en slik streng relativisme vil derfor være kontradiktorisk. Hos Sartre vil dette paradokset få en annen utforming, men det vil fortsatt være kontradiktorisk. Det får sin konkrete form hva gjelder valget; nemlig i det at det ikke går

an å ikke velge. Det å ikke velge er også et valg³². Dette forholdet indikerer valgets forpliktende status. Om det ligger i valgets forpliktende status også et ansvar for den andre er et annet spørsmål. Dette spørsmålet vil være en avveining mellom det frie valgets posisjon i Sartres filosofi og valgets ansvar og forpliktende struktur.

Både hos Habermas og Sartre vil man kunne anføre en del moralske grunnsetninger med en klar relativistisk beskaffenhet, men som samtidig utgjør vesentlige innholdsmessige bidrag innenfor disse moralske retningene. Eksempler på dette kan være at for det første skal man innen for rimelighetens grenser ikke fordømme avvikende etiske oppfatninger. Videre skal man ikke hindre folk i å uttrykke avvikende etiske oppfatninger, enn si aktivt forfølge den for å innta upopulære etiske standpunkt. Til sist skal man ikke hindre andre i å etterleve en moralsk praksis som er i konflikt med vår egen moralske praksis, dersom denne praksisen ikke skader andre. Disse grunnsetningene vil utgjøre et initialt fundament for en reell og faktisk moral når jeg nå skal undersøke nærmere overførbarheten av disse respektive teoriene - som har vært til gjenstand for behandling - til et moralsk-praktisk og politisk felt.

Oppsummerende del

Jeg har nå utledet et begrep om intersubjektivitet hos Habermas ved å undersøke begrepene om kommunikativ handling og kommunikativ rasjonalitet. Disse begrepene inneholder de intersubjektive mulighetsbetingelsene for en moral ved at normative setninger kan bekreftes eller avkreftes på samme måte som konstative setninger ut fra en handlemåtes riktighets- eller rettferdighetsaspekt. Habermas opererer her med et rasjonalitetsbegrep som også inneholder den viten, som er legemliggjort i normregulerte handlinger. Normregulerte handlinger, supplerer slik konstative talehandling til en kommunikativ praksis som er intersubjektivt konstituert. Begge aspekter av denne kommunikative praksisen forenes i spørsmålet om rasjonalitet og diskursiv innløsning. Videre er diskursen det stedet hvor gyldighetsfordringer innløses og mest interessant i denne sammenheng – det stedet hvor normative gyldighetsfordringer innløses. Diskursen eller den ideelle samtalesituasjon, etterprøver de normative forutsetningene for kommunikasjon og er en konsensusorientert

³² ”Valget er mulig i en betydning; men det som ikke er mulig, er å ikke velge. Jeg kan alltid velge, men jeg bør vite at hvis jeg ikke velger, så velger jeg da også. Dette er tilsynelatende en rent formell påstand, men den er meget viktig fordi den begrenser løse innfall.” (Sartre; Eksistensialisme er humanisme: 31)

undersøkelse av gyldighetsfordringer. Den praktiske og moralske diskursen er formet for en utveksling av argumenter som søker aksept fra alle berørte parter. Diskursetikken må videre ha i den grad den kan rettferdiggjøre handlingsnormer, et prinsipp om universalisering. Samtidig må den for å sikre en reell diskursiv innløsningen av moralske gyldighetsfordringer ha et pragmatisk prinsipp - noe som uttrykkes i diskurssetningen. Til sist foretok jeg en mer direkte sammenligning av de to respektive intersubjektivitetsbegrepene og dermed perspektiviserte Habermas' begrep om intersubjektivitet mer eksistensielt ved å gi blikkstrukturen status som grunnleggende i forhold til den kommunikative handling og rasjonalitet. Jeg belyste ved å drøfte språkets performative karakter hvordan et begrep om intersubjektivitet inneholder i utstrekning av en konsensusorientering, en tvetydig og eksistensiell dimensjon. Som en analogi her belyste jeg - ved å benytte meg av det fenomenologiske kroppsbegrepet slik det fremkommer hos Merleau-Ponty - at en kommunikativ rasjonalitet og erkjennelse overhodet har betingelser som ikke utelukkende er fundert i språket. Til Habermas' forsvar i en kanskje overvekt eksistensialistisk utlegning, diskuterte jeg i denne anledning de to tilnærmingenes forhold til en moralsk relativisme.

”Der findes ingen sociokulturel livsform, som ikke i det mindste implicit er anlagt på en fortsættelse af den kommunikative handlen med argumentative midler.” (Jürgen Habermas)

3. KAPITTEL: SARTRE, HABERMAS OG MENNESKERETTIGHETER

Innledende del

Nå har jeg gitt to perspektiviseringer av hvordan et begrep om intersubjektivitet kan danne et grunnlag for en moral, og dermed gjenstår en sammenføring av min hypotese som jeg anførte innledningsvis. Jeg har med utspring i intersubjektivitetsproblematikken hos Sartre utviklet hva man kan kalle eksistensiell etikk. Parallelt har jeg undersøkt Habermas’ diskursetikk og dennes intersubjektive forutsetninger. Min hypotese har vært at jeg vil finne moralsk legitimitet og gyldighet i en redegjørelse av intersubjektivitetsproblemet slik det forekommer hos Sartre og Habermas i forhold til det moralske fenomenet menneskerettigheter og at disse ontologiske, intersubjektive forutsetningene må være forutsatt eller i det minste tas hensyn til når det gjelder menneskerettigheter - noe som jeg vil vise bryter med en mer tradisjonell rettighetsetikk. Dette innebærer at jeg må tilbakeføre begrepet om intersubjektivitet til livsverden, og mer presist vil jeg anskueliggjøre forbindelsen mellom et abstrakt begrunnelsesnivå og et konkret anvendelsesnivå. De ontologiske og til dels idealistiske betraktningene jeg hittil har redegjort for, vil jeg nå gi en vurdering og en avveining i forhold til et høyst reelt og aktuelt moralsk tema; nemlig menneskerettigheter. Således vil jeg søke en innfrielse av min hypotese ved å gi Sartres ontologiske og til dels tvetydige begrep om intersubjektivitet og Habermas’ kommunikasjonsteoriske begrep om intersubjektivitet - i henhold til intensjonalitetsprinsippet - et møte med sine respektive sosiale korrelater. Enhver av mine sosiale og for så vidt moralske erfaringer impliserer ikke bare en referanse til en moralsk norm eller handlingsanvisning, men også til en situasjon som med nødvendighet er intersubjektiv. Det er nettopp i den reelle verden, og for Sartres vedkommende i situasjonen, at enhver objektiv idealverden tilegner seg mening og gyldighet. Redegjørelsen av diskursetikken og den kommunikative rasjonalitet vil i så måte berede grunnen for den politiske teorien som dermed blir å forstå som en videreføring. I denne forbindelse og med hensyn til menneskerettigheter kan jeg heller ikke komme utenom spørsmålet om demokrati og demokratiutvikling. Demokratiet slik det har utviklet seg fra det

athenske demokratiet, vil i vår tid spesielt kjennetegnes av en politisk likhet hvor like rettigheter og plikter står sterkt. I det minste vil likt politisk ansvar og formelt like politiske muligheter for innflytelse være en nødvendig betingelse for et godt fungerende demokrati. Samtidig vil den demokratiske styreformen være et felt og en arena hvor medlemmene av et fellesskap deltar eller kan delta og forhåpentligvis være engasjert i beslutninger som angår dem alle. Demokratiet og menneskerettigheter vil derfor - spesielt hva angår Habermas - være momenter som er samvirkende innen en større helhet.

Et lite sideblikk til Sartre og rettigheter

Sartre har i liten grad eksplisitte bidrag til menneskerettighetene og til en rettighetsetikk slik de er utformet i FNs erklæringer. Jeg vil ikke med det si at Sartres filosofi er lite relevant i denne forbindelse - noe som vil være å undergrave selve mitt prosjekt. Men det vil være vanskelig med en understøttelse i Sartres ontologi å finne en direkte tilknytning til spørsmålene som her gjøres til gjenstand for undersøkelse; nemlig menneskerettigheter og demokrati. Når det er sagt vil Sartres betydning i denne avhandlingen nettopp medføre en annen innfallsvinkel og i så måte utgjøre et korrektiv til Habermas' filosofi hvor både Sartre og Habermas som nærmest representanter for vår tids opplysningsfilosofier kan belyse forskjellige aspekter ved det moderne mennesket og dets moral. Tatt i betraktning kompleksiteten og de mangefasetterte sidene hva angår det moderne og postmoderne mennesket, vil Sartre være spesielt relevant når det gjelder en kritikk av Habermas intersubjektivitetsbegrep hvor kanskje dette begrepet kan tendere mot en noe entydig, absolutistisk og muligens til og med reduksjonistisk forklaring på mennesket og dets sosiale interaksjon. Hvis Habermas grunnprosjekt er hva man kan kalle en intersubjektiv transformasjon av transcendentalfilosofien, og hvis det av dette følger en moral med et objektivt og kognitivt grunnlag, vil Sartre kunne nyansere denne transformasjonens mulighetsbetingelser og dermed om mulig operere med en større forklaringskraft på bekostning av et moralbegrep med objektiv gyldighet. Dessuten vil Sartres ontologi være utslagsgivende i kritikken av det tradisjonelle rettighetsbegrepet og tilføre dette begrepet en større grad av åpenhet og dynamikk. Som jeg også vil vise er Sartres begrep om engasjement aktuelt når det gjelder demokrati og demokratiutvikling, og Habermas og Sartres teorier vil i dette henseende møtes i utformingen av hva man kan kalle et engasjert deltakerdemokrati. Jeg

vil uansett anføre et lite utdrag fra *Notebooks for an Ethics* som tar for seg rettigheter og kommentere dette:

A totalizing unity would suppress rights because freedom is not a demand for itself. Its goal has to be upheld in existence by another freedom. The freedom that for Kant upholds the categorical imperative is noumenal, therefore the freedom of another [...] There is a demand only for another freedom. Therefore, the ethics of duty and rights presupposes detotalization [...] No doubt there is reciprocity and awakened freedoms can and must constitute themselves in turn as a demand. Only these moments are distinct. Each one in turn is the subject of rights; that is, there are two distinct moments: 1st, when he recognizes through his demand to be recognized; 2nd when he is recognized in order to recognize. [...] This means: do not touch my freedom, do not treat me as a means. Etc. but never: help me in my concrete operation because it is this operation that is my freedom. (Sartre 1992:139)

Her implementerer Sartre rettigheter i sitt ontologiske frihetsbegrep. Rettigheter kan på et nivå sikre subjektet gjennom sine prosjekter å bli gjenkjent som frihet av et annet subjekt med frihet. Med dette gjør Sartre friheten til en indre verdi og egenverdi hvor friheten i tråd med Kants maksime krever å ikke bruke en annen kun som middel. Med dette menes at friheten er et krav og et mål i seg selv, men idet man innser nettopp dette, vil man erkjenne at friheten overhodet, det vil si den andres frihet og den friheten som er intersubjektivt konstituert, er et krav og mål i seg selv. Samtidig vil den eksistensialistiske etikken jeg har utledet uttrykke visse betenkeligheter til en tradisjonell rettighetsetikk hvor rettigheter praktiseres som negative friheter. Friheten og dermed rettigheter er ikke noe som skjerner oss fra andre subjekter, men noe som nettopp blir opprettholdt og har sin eksistensberettigelse gjennom andre subjekter. I henhold til det tradisjonelle rettighetssynet vil man i kraft av å være moralske agenter ha en fri rett til å disponere over seg selv og sin egen eiendom innen grenser som defineres av respekten for andres motsvarende rett. Som en følge av dette vil man i egenskap av rettighetshaver kunne bruke sin eiendom egennyttig og usolidarisk. Dette bryter med valgets forpliktende karakter, hvor negative rettigheter ”lar ethvert menneske i et annet menneske ikke finne virkeliggjørelsen av, men tvert imot grensen for sin frihet.” (Lindholm 1989: 76)

Til sist i dette avsnittet vil jeg undersøke nærmere hvilken kontekst Habermas selv plasserer Sartre i, kanskje ikke så mye i forhold til menneskerettigheter, men i det minste i forhold til en subjektfilosofisk tradisjon og et begrep om intersubjektivitet.

What was considered "ethics" since the time of Aristotle now assumed a new subjectivistic sense. This was true of both individual life histories and of intersubjectively shared traditions and forms of life. In connection with, and in reaction to, a growing autobiographical literature of confessions and self-examinations – running from Rousseau through Kierkegaard to Sartre – a kind of reflection developed that altered attitudes toward one's own life. [...] one finds an increasingly pronounced, abstract demand for a conscious, selfcritical appropriation, the demand that one responsibly take possession of one's own individual, irreplaceable, and contingent life history [...] Heidegger used the formulation "thrown project" to express the expectation of this probing selection of factually given possibilities that mold one's identity. (Habermas 1993: 96)

Her betoner Habermas det spesielt subjektivistiske ved Sartres filosofi og fremhever en selveksamining og reflektiv posisjon til individets livshistorie. Her er ansvarsbegrepet gitt betydning av en selvkritisk og individualistisk størrelse som viser til den frie og individuelle projiseringen av mål. Dette bryter med min redegjørelse som nettopp ikke vil fremheve Sartres eksistensielle livsanskuelsesfilosofi, men knytte ansvarsbegrepet opp til et spørsmål om intersubjektivitet hvor ansvarsbegrepet får en utelukkende moralsk valør. Like fullt som det kan knyttes et livsanskuelsesmessig ansvarsbegrep til Sartres ontologiske frihetsbegrep, vil utstrekningen av dette begrepet ikke komme utenom et begrep om intersubjektivitet som en nødvendige og selvberoende værensgrunn for erkjennelse – gjenstandsrettet så vel som sosial. Det er ikke livsverdenslig mulig å ikke forholde seg til den Andre. Når denne innsikten blir tilført et normativ aspekt, så vil den - som i tilfelle med diskursetikken - inneholde visse idealiserte betingelser. Dermed vil det ontologiske intersubjektivitetsbegrepet hos Sartre, kanskje ikke falle sammen med denne normative deduksjonen, som kan betegnes som en frihetens etikk, men utelukker den heller ikke.

Bruddet med tradisjonen

- Lokaliseringen av et divergeringspunkt mellom en republikansk eller kontraktteoretisk legitimering av menneskerettigheter og en diskursteoretisk legitimering

Jeg vil nå prøve å lokalisere et brytningspunkt mellom en diskursteoretisk legitimering av menneskerettigheter og en mer tradisjonell legitimering. Jeg vil i så måte konsentrere meg om hvordan denne gyldighetsproblematikken i forhold til rettigheter får sine respektive uttrykk i hva man kan betegne som teorien om konkurransedemokratiet eller den liberalistiske tradisjonen og teorien om deltakerdemokrati eller den republikanske tradisjonen. Dette er to idealtypiske demokratioppfatninger hvor spesielt den liberale eller liberalistiske vil fremtre som en kontrast til Habermas' prosedurale modell. I den liberalistiske tradisjonen vil betraktningen om at politiske spørsmål først og fremst finner sin avklaring gjennom avstemming være rådende. Videre vil beskyttelsen av individuelle rettigheter være en nødvendig betingelse for en stats legitimitet. Den republikanske tradisjonen vil fremheve nødvendigheten av politisk deltakelse ved et bredt spekter av innvirkning og medbestemmelse på beslutningsprosessene i et samfunn. Her vil folkesuvereniteten fungere som det bærende prinsipp. Teorien om diskursdemokrati vil ligge nært opp til sistnevnte, men likevel må jeg gjøre vesentlige modifikasjoner i forhold til denne. Habermas kan også sies å søke en middelvei og et alternativ i forhold til disse to retningene som i høyeste grad må oppfattes som motsetningsfylte i forhold til spørsmål som menneskerettigheter, prinsippet om folkesuverenitet og mer overordnet - demokratiutvikling.

This tension, however, can be resolved from one side or the other. Liberals invoke the danger of a "tyranny of the majority" and postulate the priority of human rights that guarantee the propolitical liberties of the individual and set limits on the sovereign will of the political legislator. The proponents of a civic republicanism, on the contrary, emphasize the intrinsic, noninstrumentalizable value of civic self-organization, so that human rights have a binding character for a political community only as elements of their own consciously appropriated tradition. (Ibid: 100)

Den liberalistiske retningen og modellen for demokrati vil kunne tilbakeføre sine teoretiske aner til kontraktteori med utspring hovedsakelig i Locke og Hobbes. Derfor vil denne diskusjonen ta for seg forholdet mellom denne retningen og den diskursteoretiske retningen spesielt, men også de mer idehistoriske skillelinjene generelt mellom en

kontraktteoretiske og til dels naturrettslig legitimering av menneskerettigheter i motsetning til min mer diskursteoretiske tilnærming. I den kontraktteoretiske tenkningen er respekten for menneskets naturlige rettigheter en nødvendig betingelse for et legitimt styre.

Samfunnskontrakten er en rettsfilosofisk fiksjon hvor individene avstår fra naturtilstandens frihet og danner en rettslig enhet ved overenskomst som kan verne om alles liv, sikkerhet og eiendom. Det er hva man kan kalle en opplyst selvinteresse som er motivasjonen for å inngå en samfunnskontrakt og etablere grunnleggende rettigheter, og Habermas vil også hevde at dette er en velordnet konstruksjon som kun systematiserer egoisme. Locke gir to illustrerende eksempler på hvordan denne overgangen fra naturtilstanden til et samfunn foregår.

[...] skjønt han har [...] rettigheter i naturtilstanden, så er det meget tvilsomt om han fullt ut kan nyte godt av dem, da de stadig er utsatt for andres overgrep[...] Dette gjør ham villig til å forlate en tilstand, som visstnok er fri, men full av angst og stadige farer; og det er ikke uten grunn at han søker andres selskap, og er villig til å slutte seg sammen med mennesker som alt har forenet seg eller akter å gjøre det, for at de i fellesskap kan sikre sitt liv, sin frihet og sine besittelser, som jeg med en felles benevnelse kaller eiendom. (Locke 1947: 123)

Når derfor en gruppe mennesker har sluttet seg sammen i et samfunn og er blitt enige om å oppgi den rett de opprinnelig hadde til å håndheve naturens lov, og overdra den til det offentlige, så er dette – og bare dette – et statssamfunn. Og dette forekommer overalt hvor en gruppe mennesker, som befinner seg i naturtilstanden, danner et samfunn, en politisk enhet, under en høyeste ledelse; eller også der hvor en person slutter seg til og innlemmes i et samfunn som alt er dannet; for herved gir han samfunnet eller dets lovgivende myndighet – noe som i virkeligheten er det samme – rett til å gi lover for seg, slik som det allmenne vel måtte kreve. Han er selv forpliktet til å yte sin bistand ved håndhevelsen av disse lover. (Ibid: 89)

Den lovgivende og utøvende makts myndighet blir her begrenset av ukrenkelige rettigheter som eksisterer uavhengig av eller forut for statsmakten og av forfatningens bestemmelse, men som gjerne overlapper innholdet i disse rettighetene. Utøvelsen av myndighet må nettopp korrespondere med de prosedyrer som er nedfelt i forfatningen eller grunnloven og i henhold til visse naturgitte rettferdighetsprinsipper. Dermed blir individenes viktigste interesser sikret ved at de er nedfelt i en forfatning eller som naturlig rettigheter.

Disse rettighetene tilkommer og skal være tilgjengelig for ethvert individ og beskytter individets private autonomi mot overgrep fra staten og fra andre individer. Mer billedlige sagt er rettigheter i så måte moralske gjerdestolper som hegner om ens moralske eiendom.

According to this view, rights are negative rights that protect spheres of action by grounding actionable claims that others refrain from unpermitted interventions in the freedom, life, and property of the individual. Private autonomy is secured in these legally protected spheres through contract and property rights. (Habermas 1993: 85)

Her kommer bruddet med avhandlingens hypotese - og mer generelt det intersubjektivitetsbegrepet som jeg har redegjort for hos Sartre og Habermas - distinkt til syne. Den liberalistiske modellen for demokrati har et avgjort individualistisk anstrøk hvor individet får en posisjon som en selvstendig og selvtilstrekkelig monade eller enhet i så vel ontologisk som moralsk forstand. Dette står i sterk kontrast til den betydning som jeg har vist at intersubjektiviteten har, hvor den er en nødvendig forutsetning ikke bare for en moralfilosofi, men i det hele tatt for erkjennelsen overhodet. Som jeg har forsøkt å vise er nettopp verdens fenomener både hva gjelder en gjenstandserkjennelse og moralsk erkjennelse, intersubjektivt konstituert, og den sosiale verdens intersubjektive erfarbarhet garanterer dens objektivitet. Habermas vil nettopp angripe det liberalistiske synet for å ha en atomistisk og individualistisk innfallsvinkel til rettighetsspørsmålet.

At a conceptual level, rights do not immediately refer to atomistic and estranged individuals who are possessively set against one another. On the contrary, as elements of the legal order they presuppose collaboration among subjects who recognize one another, in their reciprocally related rights and duties, as free and equal citizens. This mutual recognition is constitutive for a legal order from which actionable rights are derived. [...] In one way or another, the intersubjective meaning of legally defined liberties is overlooked. (Ibid: 88-89)

Her går det frem at rettigheter har en nødvendig intersubjektiv karakter. Rettigheter uttrykker dermed et forhold mellom subjekter og en sosial praksis i form av at de er offentlige og impliserer forpliktelser til andre så vel som en berettigelse for en privat autonomi. I den forstand blir rettigheter en form for sosial kooperasjon og samvirke. Den liberalistiske modellen for demokrati legger til grunn et motsetningsforhold hvor individene har et

antagonistisk forhold til hverandre og til statsmakten. Samfunnet er et nødvendig onde som innehar en repressiv karakter. Statmaktens rolle blir å aggregere³³ samfunnsmedlemmenes ulike individuelle interesser som forløper i et strategisk spill om makt, posisjoner og ressurser. I denne prosessen vil den liberalistiske tilnærmingen til demokrati fremheve menneskets ukrenkelige rettigheter som beskyttelsesmekanismer mot stat og andre individer. Det er en begrensning av folkesuverenitetsprinsippet hvor nettopp disse rettighetene avgrensar beslutningsretten til det suverene folket alene. Selv om nok Habermas vil hevde at ingenting annet enn diskursprinsippet, er gitt forut for samfunnsborgernes praksis - hva gjelder spørsmål om lovgivning og selvbestemmelse - vil hans tilnærming til demokrati på sin side betone menneskerettigheter og folkesuverenitetsprinsippet som komplementære størrelser der disse forutsetter hverandre gjensidig. Habermas vil nettopp angripe begge disse retningene, den liberale og den republikanske for en forfeilet tilnærming til disse spørsmålene, og i så måte være et alternativ og en middelvei i forhold til disse demokratiretningene. "From both perspectives, human rights and popular sovereignty do not so much mutually complement as compete with each other" (Ibid: 99) Det vil si at den demokratiske praksis som innbefatter en selvbestemmelse og selvlovgivningsmyndighet hos Habermas vil være forutsatt av visse deltakerrettigheter - i tråd med diskursprinsippet - som har et forholdsvis nært sammenfall med tradisjonelle menneskerettigheter. Deltakerrettigheter vil vanligvis bli forstått som rettigheter som sikrer samfunnsborgerens rett til å påvirke offentlige avgjørelser utenom de formelle demokratiske beslutningsmyndighetene som rettsapparatet og lovgivende myndighet, men vil i diskursdemokratiet også ha en noe mer utvidet betydning hvor deltakerrettigheter konstituerer og garanterer sosialt medlemskap. For å kunne inngå i en legitim diskurs må folkesuverenitetsprinsippet gjelde uforbeholdent, og dette realiseres når individets private og offentlige frihet og suverenitet beskyttes gjennom visse grunnleggende rettigheter. Derfor vil ikke staten alene tilegne seg gyldighet og rettmessighet ved å beskytte individets negative rettigheter, men gjennom en inklusiv menings- og viljesdannelse hvor rettigheter garanterer frie og like aktørers deltakelse i en moralsk og politisk diskurs³⁴. Habermas vil videre begrunne dette med at primære rettigheter slik som de politiske og sivile ikke i tilfredstillende grad er tilstrekkelige til å integrere det moralske subjektet i en større transindividuell sammenheng.

³³ En prosess som frembringer en struktur på grunnlag av individers preferanser og valg.

³⁴ Her vil jeg bemerke at diskursetikken legitimerer demokratiet gjennom positive rettigheter som for eksempel tilgangen til politisk deltakelse.

[...] integrate the individual by law into the ordered network of relationships that surround him and bind him with others. In other words, one must develop and protect the legal institutions in which the individual assumes the status of member. "Primary" rights are too weak to guarantee protection to persons in those areas where they "are integrated into larger, transindividual orders. (Ibid: 88)

I likhet med Kant er diskursdemokratiets moralske aktører autonome, selvlovgivende. Kollektivet av samfunnsmedlemmene har suveren beslutningsmyndighet i tråd med folkesuverenitetsprinsippet, men for å kunne utøve denne selvlovgivningsmyndigheten må samtidig selve deltakelsen sikres ved prinsipper som i det minste kan garantere en politisk og sivil likhet. Derfor er individets offentlige autonomi og den demokratiske lovgivningspraksis forutsatt av en del rettigheter; først og fremst yringsfrihet, organisasjonsfrihet, religionsfrihet etc. Disse rettighetene er jo som kjent identiske med mange av de rettighetene nedfelt i FNs menneskerettighetserklæring som omhandler politiske og sivile rettigheter. Men det kan også tenkes at begrepet om deltakerrettigheter forutsetter en tilstedeværelse av en del grunnleggende sosiale rettigheter. Det vil si at for å kunne delta i en diskursiv lovgivningspraksis, så må en del fundamentale behov være tilfredsstillt. Det samme vil også gjelde i forhold til utdanning og en opplyst opinion. For at deltakere i den politiske diskurs og moralske diskurs skal kunne stille på lik linje, må de ha lik rett til utdanning og lik tilgang til nødvendig informasjon. Dermed opererer den diskursteoretiske tilnærmingen med et demokratibegrep som inneholder en autonom, demokratisk lovgivningspraksis hvor nettopp dette selvstyre er sikret av visse grunnleggende rettigheter, og menneskerettigheter blir i den forstand mulighetsbetingelsen for folkesuvereniteten, og ikke innskrenkningen av den.

Folkesuvereniteten er ikke fokusert i et konkret punkt i de politisk-institusjonelle strukturer, men finnes i den intersubjektiviteten som utspilles på de kommunikative arenaer i og utenfor parlamentariske organer der mer eller mindre rasjonell menings- og viljesdannelse om politisk relevante forhold foregår. (Midgaard & Rasch 2004: 103)

Deltakerne har som et overordnet siktemål å komme frem til en allmenn enighet med hverandre, og da er det i utgangspunktet de interesser som kan forsvares med allmenne argumenter og ikke private preferanser som skal bli undersøkt gjennom en offentlig bruk av fornuften. Dermed vil en avgjørende forskjell mellom diskursdemokratiet og den liberalistiske

modellen for demokrati være graden av deltakelse³⁵. Den diskursetiske tilnærmingen vil se den begrensede politiske deltakelsen i det liberalistiske demokrati som et problem hvor aggregering av preferanser ikke kan rettferdiggjøre demokratisk legitimitet i tilstrekkelig grad. Som jeg vil vise, må denne utøvelsen av demokrati suppleres med deltakelsesprosesser hvor blant annet en kritisk, offentlig diskusjonsprosess har en sentral rolle i å skape enighet om politiske beslutninger. Disse diskursive prosessene vil ha som utgangspunkt en bestrebelse på å oppnå konsensus gjennom argumenters vekt heller enn en aggregering av preferanser som for eksempel gjennom avstemning. Men også disse diskursive prosessene må – når enighet ikke oppnås – etterfølges av avstemninger eller fremforhandlede kompromisser. Likevel vil dette fortsatt kunne foregå på grunnlag av i det minste et forsøk på en diskursiv innløsning av politiske og moralsk gyldighetsfordringer som er bearbeidet gjennom argumentasjon.

Diskursteoretisk legitimering av menneskerettigheter

Diskursdemokratiet vil opplagt ha et betydelig element av direkte demokrati i seg i betydningen av at alle må ha forslagsrett, stemmerett og den samme stemmevekt, og alle må i tillegg være valgbare ved oppnevning til verv eller embeter. For så vidt vil diskursdemokratiet forutsette nødvendige trekk ved et direkte demokrati uten at dette utgjør en tilstrekkelig bestemmelse av diskursdemokratiet. En mer fruktbar innfallsvinkel for å avdekke den diskursteoretiske tilnærmingen til demokrati og menneskerettigheter vil være å gå tilbake å se på den kommunikative rasjonalitet generelt og diskursetiske betraktninger spesielt; å se i hvilken grad den demokratiske prosess og menneskerettighetenes rolle kan bli beskrevet med kommunikasjonsteoretiske betegnelser. Men den grunnleggende forutsetningen er det intersubjektivitetsbegrepet jeg har utledet tidligere som innebærer felles eller overlappende livsverdener. Diskursdemokratiet vil på linje med diskursetikken og dens kommunikasjonsteoretiske forutsetninger inneholde en sterk grad av begrunnelse og rettferdiggjøring av normer og den demokratiske lovgivningspraksis må oppfylle den betingelse, at følgene og eventuelle bivirkninger av denne praksisen kan aksepteres av alle

³⁵ I dagens kapitalistiske demokratier vil det kunne hevdes at i et samfunn som bygger på demokratiske verdier, skiller man ut arbeidslivet, det vil si den økonomisk-produktive sfære og gjør der bruk av normer og atferdsmønstre som er hentet fra nærmest militære organisasjoners måte å fungere på. I en diskursetisk tilnærming til demokrati vil den skarpe segregasjonen mellom den private og den offentlige sfære oppløses, og i så måte representerer diskursdemokratiet et totalt syn på demokrati og politikk, og representerer en direkte motsats til den økonomisk-liberale oppfatningen av demokratiutvikling.

berørte parter. Effektueringen eller virkeliggjørelsen av denne betingelsen skjer gjennom en reell diskurs og en fri offentlig debatt. Her vil begrepet om berørthet beskytte individets med- og selvbestemmelse. Dermed vil prinsippet om at rettferdiggjøringen av normer må aksepteres av alle berørte parter, vanskeliggjøre at individer blir utsatt for hva man kan kalle en politisk heteronomi ved at individers livssituasjon blir berørt i negativ forstand som for eksempel ved bruk av tvang.

For det første – som jeg har vist - vil en diskursdemokratisk tilnærming til rettighetsspørsmålet innbefatte vesentlige distinksjoner til en mer tradisjonell tilnærming til dette spørsmålet:

The normative intuitions we associate conjointly with human rights and popular sovereignty achieve their full effect in the system of rights only if we assume that the universal right to equal liberties may neither be imposed as a moral right that merely sets an external constraint on the sovereign legislator, nor be instrumentalized as a functional prerequisite for the legislator's aims. (Habermas 1993: 104)

Spørsmålene om folkesuverenitet og menneskerettigheter må derfor gjennomgå - hva man kan kalle - en diskursetisk og kommunikasjonsteoretisk vending, hvor spørsmålene om folkesuverenitet og menneskerettigheter får mening – isolert sett og i sammenheng - i en diskursetisk selvlovgivningsprosess. Et system av rettigheter vil derfor korrespondere med at betingelsene for kommunikasjonsformene viser seg som nødvendige for en utøvelse av folkesuvereniteten og for en autonom lovgivning hvor samfunnsborgerne oppfatter seg så vel som adressater som forfattere av lov og rettigheter.

Consequently, the sought-for internal relation between popular sovereignty and human rights consists in the fact that the system of rights states precisely the conditions under which the forms of communication necessary for the genesis of legitimate law can be legally institutionalized [...] The cooriginality of private and public autonomy first reveals itself when we decipher, in discourse- theoretic terms, the motif of self-legislation according to which the addressees of law are simultaneously the authors of their rights. The substance of human rights then resides in the formal conditions for the legal institutionalization of those discursive processes of opinion- and will-

formation in which the sovereignty of the people assumes a binding character. (Ibid: 104)

Diskursetikken har åpenbare demokratiske implikasjoner, og jeg har så vidt vært inne på nødvendigheten av visse rettigheter som følger av lik rett til deltakelse, men også visse rettigheter som går frem av selve diskursen og dens diskursregler som for eksempel tvangløshet og ytringsfrihet. Habermas vil samtidig utover dette gi beskrivelse av rettigheter som kan sikre en private autonomi. Det vil si rettigheter som i likhet med de sivile og politiske rettighetene betinger at samfunnets medlemmer anerkjenner hverandre som like overfor loven og med samme rett til ytringsfrihet, etc. Videre vil Habermas grunngi et prinsipp som skal garantere den offentlige og private autonomi. Det vil si en rett til på lik linje å kunne delta i en demokratisk menings- og viljesdannelse som generer lover og normer på et legitimt grunnlag. Til sist vil Habermas for i det hele tatt å kunne utøve denne private og offentlige autonomien utlede en rettighet som trykker et minimum av velferd. Jeg vil i fem punkter sitere fra *Between Facts and Norms*³⁶ de rettighetene Habermas gir som en nødvendig betingelse for en legitim demokratisk menings- og viljesdannelse:

1. Basic rights that result form the politically autonomous elaboration of the *right to the greatest possible measure of equal individual liberties*.
 2. Basic rights that result from the politically autonomous elaboration of *the status of a member* in a voluntary association of consociates under law.
 3. Basic rights that result immediately from the *actionability* of rights and from the politically autonomous elaboration of individual *legal protection*.
[...]
 4. Basic rights to equal opportunities to participate in process of opinion- and willformation in which citizens exercise their *political autonomy* and through which they generate legitimate law.
[...]
 5. Basic rights to the provision of living conditions that are socially, technologically, and ecologically safeguarded, insofar as the current circumstances make this necessary if citizens are to have equal opportunities to utilize the civil rights listed in (1) to (4).
- (Ibid: 122-123)

³⁶ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms* (Cambridge, 1996)

Her vil de tre første prinsippene nettopp sikre en privat autonomi, mens det fjerde en offentlig og politisk. Det femte og siste vil intendere rettigheter med det siktemål å tilveiebringe levevilkår av en viss sosial, teknologisk og økologisk standard, og som kan fungere som mulighetsbetingelser for de sivile og politiske rettighetene som uttrykkes i de fire foregående punktene. Habermas vil hevde at disse rettighetene utgjør et system og vil inneholde "precisely the rights citizens must confer on one another if they want to legitimately regulate their interactions and life contexts by means of positive law." (ibid: 122) Dette systemet vil med det diskursetiske prinsippet som en nødvendig betingelse sikre nettopp en privat og offentlig autonomi hvor disse gjensidig forutsetter hverandre.

The principle of discourse can assume the shape of a principle of democracy through the medium of law only insofar as the discourse principle and the legal medium interpenetrate and develop into a system of rights that brings private and public autonomy into a relation of mutual presupposition. (Ibid: 128)

Den demokratiske lovgivningspraksis og menneskerettigheters berettigelse må etableres gjennom en reell diskurs. Diskursprinsippet påbyr dette hvor normer må ha samtykke hos alle berørte parter som deltagere i en praktisk diskurs. Spørsmålet her er hvordan samtykke hos alle berørte parter kan transformeres til administrativ anvendbar makt, og med det har diskursetikken forflyttet seg over i realpolitikken. Hvordan kan konsensus ved det bedre argument oppnås når strategiske forhandlinger og kompromisser er en politisk realitet? De ideelle prosedyrers bestemmelse blir her implementert i den politiske beslutningsprosessen, og de idealiseringene av ontologisk art som diskursetikken hviler på blir modifisert i møte med et reelt politisk handlingsfeltet. Her opererer Habermas med et demokratiprinsipp som virker i forlengelsen av diskursprinsippet ved at diskursiv menings- og viljesdannelse institusjonaliseres: "Specifically, the democratic principle states that only those statutes may claim legitimacy that can meet with the assent (Zustimmung) of all citizens in a discursive process of legislation that in turn has been legally constituted." (Ibid: 110) Demokratiprinsippet institusjonaliserer for det første en rasjonell praktisk diskurs ved å skaffe alle likeberettiget adgang til å delta i lovgivningsprosessen. Videre må demokratiprinsippet i forlengelsen av diskursprinsippet spesifisere, betingelsene for en hensiktsmessig konstitusjon av rettigheter innenfor en rettsstat. Det vil si at demokratiprinsippet skisserer en prosedyre for samfunnets selvorganisasjon. Dette prinsippet foreskriver derfor en mer konkret lovgiver og

aktør i lovgivningsprosessen enn berørte parter; nemlig samfunnsborgeren, og i tillegg vil det utover diskursprinsippets gyldighetsfordringer hva gjelder moralske grunner, åpne for pragmatiske begrunnelser. Samtidig blir den diskursive, demokratiske lovgivningspraksis nettopp legitim gjennom det system av rettigheter som jeg beskrev i forrige avsnitt.

Når det gjelder innslaget av pragmatikk som demokratiprinsippet inneholder, er det vanskelig å konstatere noe annet enn at forhandlinger og avstemninger må virke supplerende, tatt i betraktning at sosiale maktforhold og den reelle og foreliggende sosial maktulikevekt ikke uten videre kan nøytraliseres. Det betyr at forholdet mellom en rasjonell og diskursivt frembrakt viljesdannelse og kompromisser som balanserer motstridende interesser er en graduell og suksessiv overgang. Likevel vil det med hensyn til mer generelle og generaliserbare interesser være en demarkasjonslinje ifølge den diskursteoretiske tilnærmingen til demokrati. Gyldighetsfordringer som blir diskursivt undersøkt, må henviser til prinsipper for rimelighet og rettferdighet, og i visse tilfeller må ikke bare en diskursiv konsensus søkes, men også en intergenerasjonell konsensus hvor hensyn til kommende generasjoner må tas i betraktning. Det er da ikke lenger et spørsmål om ren politisk-administrativ handling, men om en vurdering av holdbarheten og bærekraften av gitte normative premisser i seg selv. Denne vurderingen ligger nærmere opptil en moralsk diskurs slik den fremkommer i utlegningen som jeg har redegjort for tidligere i avhandlingen. Likevel gjenstår spørsmålet om hvordan de idealiserte betingelsene i diskursetikken kan integreres i livsverden og samfunnslivet, og det fører meg over til problemer ved det diskursetiske demokrati.

En problematisering av diskursdemokratiet

- Problemer med den diskursetiske legitimering av menneskerettigheter og det deliberative demokrati og dets forankring i den kommunikative handling

Det er opplagt et teoretisk og praktisk problem hvordan diskursetisk teori skisserer en ideell metode for konstitusjonen av handlingsanvisninger - også politiske - og samtidig hvordan den skal kunne gi anvisning for hvilken statsforfatning som er å foretrekke under ikke-ideelle og høyst reelle betingelser. Det kan på den ene siden sies at Habermas her beskriver en graduell bestemmelse av demokratiet, hvor graden av deltakelse i kollektive beslutninger bestreber seg på å nærme seg en idealmodell. På den annen side er det ikke helt

evident hvordan det diskursetiske begrepet om menneskerettigheter og demokrati har en ekstensjon som innbefatter et bredt spekter av variasjoner over den sosiale fenomenverden og den pluralismen som kanskje kjennetegner dagens demokratier. I så måte kan den diskursetiske tilnærmingen til demokrati stå i fare for å virke reduksjonistisk og ikke ta inn over seg en del andre hensyn som faktisk påvirker resultatet av politiske bestemmelsesprosesser. Dermed kan den diskursetiske modellen miste sin forklaringskraft når det gjelder en del politiske fenomener som for eksempel internasjonal politikk og konfliktløsning som noe forenklet kan - med Hobbes - sies å være en alles krig mot alle. Tar denne modellen i betraktning en del tilfeller som åpenbart overtrer de diskursetiske betingelsene - som når man for eksempel tar strategiske hensyn og samtidig forhandler på grunnlag av knappe ressurser. Det er derfor nærliggende å spørre hvorvidt denne modellen er en realistisk beskrivelse av hvordan politikk faktisk foregår i dagens samfunn, eller med andre ord, om det er en *realiserbar idealmodell*. Det er hinsides en hver tvil at dens siktepunkt ikke er en empirisk beskrivende modell i forhold til politikk, men denne kjensgjerningen besvarer likevel ikke de nettopp behandlede problemene ved et diskursdemokrati.

I forlengelsen av disse spørsmålene vil et nærliggende og åpenbart problem med den diskursteoretiske tilnærmingen til demokrati og menneskerettigheter være at den forutsetter et verdifelleskap og en sameksistens som sikter mot konsensusvedtak og som kanskje ikke alltid er til stede, samtidig som den forutsetter en deltakelse hvor det politiske handlingsfelt må betraktes som en essensiell kanal for selvrealisering. Dette har åpenbart visse likhetstrekk med antikkens og kanskje spesielt Aristoteles oppfatning av politikk der samfunnet eller polis er et etisk integrert fellesskap og man realiserer seg selv ved nettopp å delta i den politiske aktivitet eller praksis. Lovgivningen og den politiske beslutningsprosessen er ikke lenger bare et middel for å komme frem til beslutninger, men en atferd som er et mål i seg selv og har en verdi i seg selv. For Aristoteles - og til en viss grad også for Habermas - er politikken fortsettelsen og virkeliggjørelsen av etikken. For Habermas er det moralske subjekt henvist til deltakelse i fellesskapet og dermed til det politiske liv nærmest i kraft av sine kommunikative disposisjoner. Veien til en etikk og deretter et legitimt demokrati er dialogisk og ikke som hos Kant monologisk.

[...] individet kan bare tilegne seg og utøve de moralske dydene som medlem av et samfunn. Bare etisk og samfunnsmessig, i samliv med andre, når mennesket virkeliggjørelsen av sin natur. Uten institusjoner – især de politiske – forblir alle

menneskets anlegg kun muligheter. Mennesket er virkelig menneske bare der det gjennom deltagelse i institusjoner virkeliggjør sin fornufts natur. Polis er den menneskelige naturs virkelighet. Etisk handling kan bare finne sted innenfor (etisk-politiske) institusjoner. (Johansen & Vetlesen 2003: 23)

Her berører Aristoteles et annet og høyst relevant spørsmål. Hvordan skal og kan de diskursive deltakelsesprosessene, og mer overordnet, diskursdemokratiet institusjonaliseres? Eller mer presist; hvordan kan betingelsene for den diskursive utøvelsen av politisk autonomi institusjonaliseres? Først og fremst foreskriver denne tilnærmingen til demokrati en metode for å nå frem til rasjonelle avgjørelser og dermed oppnå legitimitet gjennom en prosedyre. Den er prosedural. Dermed blir spørsmålet på hvilken måte må de demokratiske institusjonene utvikles slik at disse prosedyrene kan forgå i samsvar med kriteriene i denne modellen? Det er både et teoretisk og praktisk problem hvordan disse prosedyrene som politiske spørsmål skal avgjøres gjennom, kan være forenlige og kompatible med en mer tradisjonell politisk institusjonalisering. Hvorvidt representative organer og beslutningsmyndigheter, korporative interessegrupper, rettsinstanser etc, kan utgjøre fyllestgjørende diskursetiske institusjoner for innflytelse, er et problem som er helt konkret i forlengelsen av forholdet mellom ikke-ideelle og ideelle betingelser. Problemet består i hvorvidt disse som institusjoner kan ivareta en konsensusdannelse hvor alle berørte parter gir sitt samtykke hva angår lovgivning og konstitusjonen av normer og dermed gir beslutningsprosessene den nødvendige prosedurale legitimitet, men også om det må fremkomme nye typer institusjoner med en radikal annerledes karakter som kan operere i fortsettelsen av bestående institusjoner og beslutningsorganer. Som jeg vil vise nedenfor, vil også en kritisk offentlighet slik den fremkommer i den diskursteoretiske tilnærmingen til demokrati, virke som og utgjøre et viktig supplement til de mer formelle institusjonene.

Denne spenningen mellom ikke-ideelle og ideelle betingelser eller gyldighet og faktisitet som jeg har skissert som et grunnleggende problem ved diskursdemokratiet, beskriver Habermas i *Between Facts and Norms*. På et mer prinsipielt og fundamendalt plan foreligger spenningen mellom faktisitet og gyldighet ved den konsensusdannelse som faktisk oppnås og den konsensus som ligger i de kommunikative mulighetsbetingelser som kontrafaktisk virkende ideal. Som jeg innledningsvis skisserte i avhandlingen, vil en diskursetikk - noe som kommer eksplisitt til uttrykk i forholdet mellom universaliseringssetningen på den ene side og diskursprinsippet og demokratiprinsippet på

den andre - kreve ikke bare en ideell enighet, men også en reell enighet. De kontrafaktiske elementene i Habermas' kommunikative teori og diskursetikk må her forstås i en transcendentalfilosofisk sammenheng. Den kommunikative fornuft foreligger dermed som en ideell standard som samtidig er en mulighetsbetingelse og transcendental disposisjon for forståelse og en språk- og handlingskompetanse³⁷. I så måte erverver rettigheter kun et innhold og en mening innenfor et reelt demokrati. Det vil si, rettigheter vil ha en prosedural legitimitet ved at de sikrer utøvelsen av den kommunikative rasjonalitet og en kommunikativ frihet³⁸ på denne grunnen som disse transcendentale betingelsene legger:

Just as communicative freedoms prior to any institutionalization refers to appropriate occasions for the use of language oriented toward mutual understanding, so also do political rights – in particular, entitlements to the *public use* of communicative freedom – call for the legal institutionalization of various forms of communication and the implementation of democratic procedures. These are meant to guarantee that all formally and procedurally correct outcomes enjoy a presumption of legitimacy. (Habermas 1993: 127)

Habermas vil hevde at retten er nettopp en slik instans og en slik institusjon som kan virke medierende mellom gyldighet og faktisitet. Den er en pragmatisk innløsning av et åpenbart anvendelsesproblem som knytter seg til diskursetikken i den forstand at den kan anskueliggjøre i hvilken grad en faktisk demokratiutvikling kan nærme seg det diskursive ideal. Den er i så måte det medium hvor en inklusiv menings- og viljesdannelse finner sted i mer institusjonalisert forstand, og hvor kommunikative disposisjoner kan overføres til en reell administrativ makt. Habermas understreker at dersom retten skal ha denne funksjonen, må den virke slik at borgerne oppfatter seg både som forfatter og adressat for loven. Dermed kan retten fremstå med en intersubjektiv legitimitet. Grunnen til at Habermas kan anføre retten som en slik avgjørende og intervenerende instans - hva gjelder denne spenningen - er at han hevder at moralsk og rettslige spørsmål refererer til mye av det samme problemet; nemlig hvordan interpersonelle relasjoner kan bli gjort rettmessig forpliktende, og hvordan handlinger kan koordineres med hverandre gjennom rettferdiggjorte normer og hvordan "action conflicts can be consensually resolved against the background of intersubjectively recognized normative principles and rules." (Ibid: 106)

³⁷ I denne retning må Habermas' begrep om det transcendentalpragmatiske forstås.

³⁸ Begrepet om den kommunikativ frihet er opprinnelig et begrep fra Hannah Arendts terminologi.

Samtidig er det ikke tilstrekkelig å bare se på spenningen mellom faktisitet og gyldighet, for å få en forståelse av hvordan et diskursdemokrati kan integreres, men også spenningen mellom funksjonelle og normative grunner. Det normative aspektet i et diskursdemokrati vil nettopp være en generell konsensus anlagt på en samling av felles kulturelle verdier som for eksempel de diskursetiske deltakelsesrettighetene. Det normative aspektet fremkommer i særlig grad hvor det er tale om de interesser som i en reell diskurs kan forsvares med allmenne eller universelle argumenter. Moralske normer vil i et slikt perspektiv regulere interpersonelle relasjoner og konflikter mellom individer hvor det må være forutsatt at disse individene både gjenkjenner hverandre som medlemmer av et konkret samfunn, men også som uerstattelige og unike subjekter. Det funksjonelle aspektet vil inneha og angå den nødvendig effektueringen og praktiske iverksettelsen av politiske handlingsanvisninger og beslutninger. Jeg vil til sist anføre et sitat som tatt i betraktning mine bemerkninger og tatt i betraktning spenningen mellom faktisitet og gyldighet og spenningen mellom normative grunner og funksjonelle grunner befester og fikserer diskursdemokratiets posisjon i forhold til de tilgrunnliggende kommunikative og diskursetiske disposisjonene. Tross en del anførte anvendelsesproblemer vil Habermas insistere på at forut for en politisk-administrativ beslutningsprosess må det ligge til grunn en rasjonell diskurs som er reseptiv og tilgjengelig for eventuelt berørte parter³⁹.

However, if discourses (and, as we will see, bargaining processes as well, whose procedures are discursively grounded) are the site where a rational will can take shape, then the legitimacy of law ultimately depends on a communicative arrangement: as participants in rational discourses, consociates under law must be able to examine whether a contested norm meets with, or could meet with, the agreement of all those possibly affected. (Ibid: 103)

Jeg vil nå på bakgrunn av drøftingen så langt, presentere en mulig løsning hos Habermas hvor normative og funksjonelle grunner kan ha et tilnærmet sammenfall som da opererer i utstrekningen av rettens mer formelle medierende funksjon. Som jeg vil vise, vil forhåpentligvis normers og politiske beslutningers gyldighetskrav imøtekomme de

³⁹ I tråd med universaliseringsprinsippet, diskursprinsippet og demokratiprinsippet.

funksjonelle aspektene et demokrati med nødvendighet innbefatter - ved å være til gjenstand for en kritisk prøving i offentligheten⁴⁰.

En kritisk offentlighet: Deltakelse og rettigheter

Dermed har jeg nådd den siste instansen for hvordan diskursetikken kan integreres og hvordan den kommunikativ handling på rasjonelle premisser kan foregå. Habermas vil i stor grad si at et avgjørende medium for politisk handlingskoordinering skjer gjennom en offentlighet og gjennom en offentlig, kritisk prøving av gyldighetsfordringer både når det gjelder moralske normer og politiske beslutninger. Jeg vil i enda sterkere grad argumentere for at en kritisk offentlighet er en nødvendig praktisk betingelse for implementeringen av de teoretiske temaene og spørsmålene som jeg hittil har behandlet og i det hele tatt realiseringen av det diskursetiske prosjektet. Jeg vil således operere med en hypotese om hvorvidt disse ontologiske kommunikasjonsforutsetningene forblir ideelle avhenger av i hvilken grad den diskursive innløsningen av gyldighetsfordringer kan praktiseres gjennom en fri, kritisk og offentlig kommunikasjon. Dermed vil jeg med endelig kraft gjendrive den ideelle samtalsituasjon som en hypostasering i forhold til virkeligheten.

Samtidig vil jeg her finne, om ikke med en deduktiv stringens, så i det minst gjennom en approksimativ tilnærming, et konvergerende punkt mellom Sartre og Habermas, i en engasjert og kritisk offentlighet. Med det vil jeg også implisitt hevde at intersubjektiviteten her vil konkretiseres og finne sitt livsverdenslig og moralske korrelat. Som jeg har vist⁴¹ gjennom en redegjørelse av et begrep om intersubjektivitet vil en nødvendig del av den menneskelige væren konstitueres gjennom en sosial praksis. Jeg vil nå gå enda lenger ved å begrunne at mennesket defineres i forhold til en praksis som finner sted eller foreligger i et offentlig felt. En kritisk offentlighet kan som en introduksjon sies å være et ikke-statlig regulert, felt og sted for fri og åpen meningsdannelse. En offentlig diskusjon, i motsetning til en mer privat, fordrer en rasjonell argumentasjon og forutsetter normer som forvalter en praktisk prosedyre hvor uavhengig, opplyst og kritisk viljes- og oponionsdannelse kan utspille

⁴⁰ Det ville til sist i dette kapitlet vært interessant å illustrere ved eksempliføring diskursetikkens anvendelsesproblemer, ved å undersøke nærmere dens overførbarhet til for eksempel EU, FN eller lignende. Da dette faller til dels utenfor mitt oppgavemandat henviser jeg til den vedlagte samtalen min med Habermas.

⁴¹ Sammenlign igjen mine grunnleggende stipuleringer på side 8.

seg. Offentligheten lar seg også definere kommunikasjonsteoretisk som et nettverk for kommuniserte meninger og viljesuttrykk og som en livsverdenslig kommunikasjonsstruktur.

The public sphere can best be described as a network for communicating information and points of view (i.e., opinions expressing affirmative or negative attitudes) [...] Like the lifeworld as a whole, so, too, the public sphere is reproduced through communicative action, for which mastery of a natural language suffices; it is tailored to the general comprehensibility of everyday communicative practice. (Ibid: 360)

Her lokaliserer Habermas den offentlige sfære nært opp til den livsverdenslige praksis. Først og fremst vil jeg la begrepet om en kritisk offentlighet omfatte mer uformelt organiserte bevegelser og sammenslutninger som springer ut av det sivile samfunn. "The public sphere cannot be conceived as an institution and certainly not as an organization." (Ibid: 360) Jeg har redegjort for en del parlamentariske og etablerte institusjoner og problematisert hvorvidt disse kan være en tilstrekkelig betingelse for en diskursiv innløsning av moralske og politiske gyldighetsfordringer. Min utlegning hittil har vist seg å ikke gi en tilfredsstillende dekning hva gjelder spørsmålene som er gjenstand for undersøkelse, og det er derfor av avgjørende diskursetisk og deliberativ betydning at et samfunn og en politisk orden i forlengelsen av disse mer etablerte organene kan tilby, institusjoner eller fora hvor en offentlig dialog kan foregå. Dermed blir det også en undersøkelse av de subjektive betingelsene som går utover selve beslutningssystemet og selve statsapparatet og som kan fungere som en samlende og sammenføyende bakgrunn hvor meninger og interesser brytes - i den grad dette er gjennomførbart. Det er et praktisk og teoretisk spørsmål som vil angå og få betydning for hvorvidt et samfunn i tilfredsstillende grad kan ivareta en kritisk offentlighet tatt i betraktning det pluralistiske og delvis desintegreerte samfunnet vi oppholder oss i. Habermas vil betegne dette som den sosiale periferien⁴², og nærmer seg her betraktelig et desentrert samfunnsperspektiv. Ut fra forståelsen av et begrep om et desentrert samfunn, vil jeg heller ikke likestille den kritiske offentligheten med parlamentariske organer som Stortinget og Domstolen og dermed la den utgjøre et handlingssystem ved siden av andre, men jeg vil gi den en privilegert posisjon for diskursiv interaksjon. Ved samtidig å benekte denne likestillingen vil jeg operere med et begrep om en sosial periferi i utstrakt forstand, og

⁴² Habermas tenker her på en sosial interaksjon som kanskje i liten grad lar seg institusjonalisere. Det er en offentlige sfære som inneholder alt fra frivillige organisasjoner til mer formelle sosial nettverk, og jeg vil tro selv denne veiledningen jeg har fått i forbindelse med avhandlingen min vil falle inn under dette begrepets omfang.

forhåpentligvis i større grad integrere mulige fasetter av et begrep om intersubjektivitet, der den diskursive kompetansen samt mulighetsbetingelsen for en sådan kompetanse ikke med nødvendighet er konsentrert til en bestemt institusjon⁴³. Den kritiske offentligheten vil da få posisjon og betydning av å være en mellomliggende, kompleks struktur som fungerer medierende mellom formelle politiske kanaler og mer livsverdenslig konstituert samhandling i den sosiale periferien.

To this extent, the public sphere is a warning system with sensors that, though unspecialized, are sensitive throughout society. From the perspective of democratic theory, the public sphere must, in addition, amplify the pressure of problems, that is, not only detect and identify problems but also convincingly and influentially thematize them, furnish them with possible solutions, and dramatize them in such a way that they are taken up and dealt with by parliamentary complexes. (Ibid: 359)

Habermas vil betegne offentligheten som et varslingsystem som ikke bare identifiserer problemer, men også tematiserer dem og gir dem politisk innvirkning. Her vil jeg anføre som et apropos at denne funksjonen også må sees som et moment i Habermas' mer helhetlige prosjekt om forholdet mellom faktisitet og gyldighet, og i siste instans mellom livsverden og system.

Den kritiske offentlighets medierende funksjon og status blir dermed gjennom diskusjon en instans som innebærer kontroll og stiller til ansvar de formelle, representativt organiserte maktstrukturene. Den forsyner og nærmest bevilger de politiske-administrative beslutningsprosessene med demokratisk gyldighet. Det vil si at beslutninger for å være demokratisk bindende må begrunnes og rettferdiggjøres gjennom overveielser og diskusjoner som starter i den sosiale periferien. Resultatet av en kritisk og offentlig diskusjon vil dermed

⁴³ Her vil Habermas for eksempel si at en del formelle organer som massemedia og lignende vil ha en avgjørende betydning i den kritiske offentlighet. Habermas vil også understreke konstitusjonens viktige (men ikke tilstrekkelige) rolle for å innlemme i beslutningsprosessene et pluralistisk samfunn hvor konsensusdannelse kan være vanskelig å oppnå. Dette vil jeg naturligvis ikke imøtegå, og jeg har for så vidt behandlet dette under de to foregående overskriftene, men for å nærme meg Sartres tvetydige begrep om intersubjektivitet og for å operere med en større forklaringskraft vil jeg forsøksvis operere med et omfangsrikt begrep hva gjelder nettopp den kritiske offentlighet. "The diffusion of information and points of view via effective broadcasting media is not the only thing that matters in public processes of communication, nor is it the most important. True, only the broad circulation of comprehensible, attention-grabbing messages arouses a sufficiently inclusive participation. But the rules of a shared practice of communication are of greater significance for structuring public opinion." (Habermas 1993: 362)

forplikte de politiske myndighetene. "Naturally, political influence supported by public opinion is converted into political power – into a potential for rendering binding decisions" (Ibid: 363) Dette skjer ikke alene på den måte at politiske beslutninger blir etterprøvd av mobiliserte bevegelser i den offentlige sfære, men som en dialektisk prosess mellom legalt institusjonaliserte diskurser og en sosial periferi. Dermed kan spørsmålet om hva som er riktig tilbakeføres til diskursprinsippet og demokratiprinsippet hvor normers og politiske beslutningers gyldighet med nødvendighet overlates til de berørte parter der de berørte parter nettopp får komme til uttrykk i en offentlig og fri diskusjon. "The political public sphere can fulfill its function of perceiving and thematizing encompassing social problems only insofar as it develops out of the communication taking place among those who are potentially affected." (Ibid: 365) Spørsmålet om en kritisk offentlighet berører ifølge Habermas selve statens eksistensberettigelse. Statens berettigelse vil som jeg har vist, ikke i tilstrekkelig omfang ligge i beskyttelsen av like negativt definerte individuelle rettigheter eller en aggrerering av stemmer og heller ikke i tilstrekkelig grad i deliberative prosesser av konstitusjonell karakter. Eksistensberettigelsen vil befinne seg nettopp i en inklusiv menings- og viljesdannelsesprosess som utdifferensieres hovedsakelig i den offentlige sfære.

Et relevant spørsmål i fortsettelsen av spørsmålet om en kritisk offentlighets rolle og mer direkte i forbindelse med oppgavens mandat, vil være å undersøke hvilke rettigheter som knytter seg til denne spesifikke deltakelsen. Helt opplagt vil de samme rettighetene knyttet til deltakelse og diskursiv praksis som jeg tidligere har utledet, ha gyldighet også her. Spesifikke rettigheter for å ivareta en kritisk offentlighet vil være:

"Freedom of the press, radio, and television, as well as the right to engage in these areas, safeguards the media infrastructure of public communication; such liberties are thereby supposed to preserve an openness for competing opinions and a representative diversity of voices." (Ibid: 368)

Habermas vil spesielt trekke frem sosiale bevegelses betydning for en kritisk offentlighet så som motstanden mot atomenergi, fattigdomsbekjempelse i den tredje verden, den feministiske bevegelse, fredsinitiativet i forbindelse med krigen i Irak, EU-motstanden etc. Dette er nettopp bevegelser som oppstår i den sosiale periferi, og ofte som en reaksjon på brudd som angår en mer folkelig og alminnelig basert normativ oppfatning. Spørsmålet vil dermed handle om hvilke rettigheter som svarer til denne type ytringsformer? Aktuelle

rettigheter kan være retten til å demonstrere og til å streike etc. Men en rettighet som i denne forbindelse skiller seg ut, som mer problematisk og som overskrider rettighetene vedtatt i FNs erklæring, er retten til sivil ulydighet. Her vil Habermas nettopp gi sivil ulydighet, om ikke status som rettighet, så i hvert fall en funksjon som binder de mer formelle og konstitusjonelle samfunnsmessige instanser sammen med den sosiale periferien når avstanden disse imellom blir påfallende og de formelle institusjonene oppfattes som uavhengig av kommunikative strømninger og bevegelser i offentligheten.

Independently of the current object of controversy, sivil disobedience is also always an implicit appeal to connect organized political will-formation with the communicative processes of the public sphere. The message of this subtext is aimed at a political system that, as constitutionally organized, may not detach itself from civil society and make itself independent vis-à-vis the periphery [...] Beyond this, the justification of civil disobedience relies on a dynamic understanding of the constitution as an unfinished project. From this long-term perspective, the constitutional state does not represent a finished structure but a delicate and sensitive – above all fallible and revisable – enterprise, whose purpose is to realize the system of rights anew in changing circumstances, that is, to interpret the system of rights better, to institutionalize it more appropriately, and to draw out its contents more radically [...] Aware of, and referring to, changed contexts, such citizens want to overcome in practice the tension between social facticity and validity. (Ibid: 384)

Samtidig som sivil ulydighet kan virke sammenføyende mellom organisert politisk viljesdannelse og de kommunikative prosessene som finner sted i periferien, vil sivil ulydighet også være en kanal for et aktivt engasjement som er et folkelig fundert og direkte uttrykk for demokratiske reguleringer av de konstitusjonelle myndigheter. Her er en grunnleggende forutsetning at samfunnet, det vil si helheten av kulturelle og samfunnsmessige relasjoner, må oppfattes som dynamiske prosesser og de konstitusjonelle institusjonene som uferdige prosjekter. Sivil ulydighet vil dermed sikre en aktiv deltakelse i en autonom lovgivningspraksis hvor implementeringen og grunnleggelsen av rettigheter står sentralt og vil således i et mer helhetlig perspektiv – mediere mellom faktisitet og gyldighet.

Den kritiske offentlighet og engasjementet

- En implementering av frihetens etikk i den kritiske offentlighet

I denne aktive og engasjerte deltakelsen som blir uttrykt i sivil ulydighet, vil jeg nettopp finne en parallell til Sartre. Sartre vil si at det som ikke er mulig, er å ikke velge. Den menneskelig væren er posisjonert og perspektivistisk. Som kanskje Sartre transitivt kunne sagt det, så *er* mennesket en stillingstagen. Habermas vil uttrykke seg mer modifisert, men vil nærme seg Sartre ved å hevde at hvis mennesket ikke tar stilling, melder det seg for det første ut av diskusjonen, og i siste instans ut av menneskeligheten.

Et nærliggende spørsmål blir da hvordan man integrere og kanalisere denne stillingstagen inn i den kritiske offentlighet. Eller sagt på en annen måte: Hva er motivasjonen for å delta i en kritisk offentlighet, og er en selvrealisering en tilstrekkelig betingelse for denne deltakelsen⁴⁴? Spørsmålet kan uttrykkes med Habermas' egne ord som hvordan: "den normative handlingsmodell udstyrer den handlende – ikke blot med et "kognitivt", men også med et "motivationelt kompleks", hvilket muliggjør normkonform handlen." (Habermas 2004: 129) Habermas vil igjen understreke at når samfunnsmedlemmene oppfatter seg både som forfatter og adressat for moralske normer vil disse normene inneha sosial gyldighet og denne intersubjektive anerkjennelsen vil muliggjøre en normkonform handling. Men dette forholdet besvarer ikke i tilstrekkelig grad hvorfor samfunnsmedlemmene skal engasjere seg i selve denne praksisen med å utforme legitime og intersubjektivt anerkjente normer og lover. Her vil nettopp Sartres begrep om engasjement tilføre Habermas' begrep om den kritiske offentlighet et innhold med motivasjonsrelaterte implikasjoner. Som jeg forsøkte å etablere hos Sartre i første kapittel, er subjektet ansvarlig overfor den andre. Dette ansvaret har jeg søkt å forankre i frihetenes felles engasjement for et prosjekt. Dette er et engasjement i eksistensen og i den andres frihet, og denne involveringen i den andres frihet kan realiseres gjennom appell-hjelp forholdet eller andre lignende eksistensielle former for interaksjon. Dermed vil engasjementet i vesentlig grad bestå i at subjektet påtar seg autentiske roller og forpliktelser overfor den andre. Disse forpliktelsene og rollene vil i en velfungerende offentlige sfære gjenfinnes og ha et delvis sammenfall med en engasjert deltakelse. Derfor vil autentiske former for eksistensielt engasjement og interaksjon kunne realiseres i en virksom, sosial periferi der det foregår en kritisk prøving av moralske gyldighetsfordringer som igjen krever tilslutning av

⁴⁴ Disse spørsmålene kan løselig knyttes til hva man kan kalle Humes feilslutning fra er til bør. I tråd med denne feilslutningen vil det kunne sies at rene deskriptive grunner er utilstrekkelige betingelser for å handle moralsk. Det må ligge til grunn en motivasjon som enten har en emosjonell eller voluntaristisk basis.

⁴⁵ Jmf min diskusjon om empati i tilknytning til min utlegning av tvetydighetens etikk.

alle berørte parter. Dette vil være et engasjement for den andres frihet som henter sin legitimitet i den sosiale periferien. Samtidig innebærer disse forpliktelsene at subjektet må kunne forestille seg selv og kunne leve seg inn i de berørte parters situasjon og mer helhetlig inn i den andres situasjon⁴⁵. Da vil ikke lenger den sosiale interaksjonen være en gjensidig objektivisering - som jo det tvetydige intersubjektivitetsbegrepet til Sartre kan antyde - der man observerer hverandre, men enhver vil "take a second-person attitude" (Habermas 1993: 361). Det vil være en gjensidighet hvor man tillegger hverandre frihet, og – hva gjelder Habermas - en gjensidighet hvor man tillegger hverandre kommunikativ frihet. Denne empatiske strukturen som hos Sartre kan fortone seg som episodisk og variabel i forekomst, kan i en kritisk offentlighet utvides mer permanent til en abstrakt form for moralsk samhandling og handlingskoordinering. Denne innlevelsen i den andre er ikke en opplagt og selvskreven kategori i menneskets naturlige innstilling og livsverdenslige praksis, og som jeg har vist innehar den heller intet stringent ontologisk fundament. Men som Habermas påpekte når jeg spurte han om dette, krever en moralsk og normkonform innstilling nettopp denne innlevelsen:

To argue from a moral point of view requires participants to mutually take the perspective of all the others. It is a rather demanding obligation to step in the shoes of any other participant: you are expected to interpret and assess competing interests and values from within the world-view and the self-understandings of them. (Appendix: 94)

Det er her jeg kan konkludere med at en kritisk offentlighet vil kunne muliggjøre og bevare et engasjement for den andres velbefinnende, og Habermas vil nettopp konstatere dette når de kommunikative og universalistiske mulighetsbetingelsene for en moral blir intersubjektivt fundert i en offentlig praksis: "If we construe the universalist claim of the moral principle intersubjectively, then we must relocate ideal role taking, which according to Kant, each individual undertakes privately, to a public practice implemented by all persons in common." (Habermas 1993: 109-110)

Jeg vil avslutte denne sammenlignende drøftingen ved å bruke et sitat som illustrerer hvilke mangler en aktuell og reell kritisk offentlighet⁴⁶ er belemret med og dermed definere negativt en engasjert og kritisk offentlighet slik jeg har skissert den. I utstrekningen av disse

⁴⁶ Dette er en henvisning til hvorvidt en kritisk offentlighet kan implementeres på tvers av europeiske grenser.

manglene vil òg Habermas presisere den kritiske offentlighetens rolle som medierende mellom gyldighet og faktisitet. Og med det gir jeg siste ordet til Habermas:

Within our present nation states there are many causes for a deformation of the public sphere: the exclusion of marginalized classes and subcultures; the polarizing activities of fundamentalist groups; the lack of independence of privatized media from commercial interests and political pressures, the restricted access that actors from civil society get to the media, the withdrawal of corporate politics from the public sphere etc. And yet, in societies with a pluralism of religions and world-views, it is only through the laundering functions of communication flows, filtered through the channels of a public sphere, that the democratic process (in combination with general elections) can confer legitimation to the political decisions of state institutions (the deliberations of which remain susceptible to the impact of public opinions) [...] One part of the model I developed in the book you mention is a division of labour between the “wild” communication flows among “weak publics” in the political public sphere, on one side and, on the other side, the institutionalized discourses, negotiations and decisions within parliamentary bodies, courts, administrative agencies etc. The requirements for what is expected from the large audiences of passive and in-attentive citizens can then remain low. They are expected to form over time pro- and con-attitudes to controversial issues which they pick in bits and pieces from the surrounding noise of public communication. In contrast to the low profile of an ethics of citizenship, a vital civil society must also produce actors, groups and networks that provide necessary inputs - relevant topics, informative contributions, and a broad range of pro- and con arguments. The actual problems, conflicts and failures within society must find an appropriate expression in the formation of public opinions, pushed through onto the formal agendas of political institutions. (Appendix: 90-91)

Oppsummerende del

I dette kapittelet har jeg undersøkt relevante moralsk-praktiske spørsmål ved å behandle en del sentrale anvendelsesproblem hva angår diskursetikken. Litt forenklet vil det si at jeg har undersøkt hvordan man kan forholde seg til den sosiale verden med en normkonform innstilling. I tråd med oppgavens mandat har jeg undersøkt og lokalisert en

diskursteoretisk legitimering av menneskerettigheter og drøftet denne i forhold til ulike tilnærminger til demokrati og menneskerettighetsspørsmålet. Dermed har jeg etter beste evne fått avklart menneskerettighetenes status i den diskursteoretiske tilnærmingen til demokrati. Jeg har i den anledning måtte kommentere og til en viss grad befatte meg med statsvitenskapelige betegnelser og terminologi, men jeg vil her presisere i henhold til oppgavens omfang og avgrensning at en videre belysning i forhold til denne tematikken ville kreve en orientering imot mer politisk orientert filosofi enn hva som er oppgavens mandat. Når det gjelder Sartre, har jeg til dels gjennomført en diskusjon i forhold til Habermas og menneskerettigheter der dette har latt seg gjøre. Denne problematiseringen har i større grad poengtert fraværet av en eksistensiell tilnærming til rettighetsspørsmålet⁴⁷. Samtidig fant jeg i begrepet om en engasjert og kritisk offentlighet en forsøksvis løsning på en del spørsmål og aporier som fremkom i min utlegning av frihetens etikk hos Sartre. Således har jeg tilført denne eksistensielle tilnærmingen til moral en relevans i tilknytning til de teoretiske og praktiske spørsmålene som har vært gjenstand for drøftelse. Dermed har jeg nå gitt de ontologiske og til dels kontrafaktiske betraktningene jeg har diskutert tidligere, en vurdering og en problematisering i forhold til reelle moralsk-praktiske fenomener fundert i livsverden. Min utlegning har således tilført Sartres ontologiske og til dels tvetydige begrep om intersubjektivitet og Habermas' kommunikasjonsteoretiske begrep om intersubjektivitet nødvendig understøttelse i analysen av moralteoretiske spørsmål og deres korrespondanse til livsverden. Dermed har min hovedhypotese fått sin approksimative innløsning.

OPPSUMMERING OG KONKLUSJON

Nå har jeg behandlet spørsmålene om intersubjektivitet, moral og menneskerettigheter - isolert sett og i sammenheng – ved en eksistensialistisk og diskursetisk tilnærming. Som eksponenter for disse retningene har jeg benyttet meg av Jean-Paul Sartre og Jürgen Habermas. Her har jeg både foretatt en internteoretisk drøfting, samtidig som jeg har forsøkt

⁴⁷ Dette må sees i sammenheng med den dynamiske og åpne moralske prosedyre som frihetens etikk foreskriver.

en sammenstilling og drøfting av forholdet mellom disse respektive innfallsvinklene. I denne forbindelse har jeg måtte forholde meg til ulike analysenivåer; et ontologisk, et moralsk og et moralsk-praktisk. Jeg har dermed forsøkt å anskueliggjøre spenningen som foreligger mellom et ontologisk begrunnelsesnivå og et livsverdenslig anvendelsesnivå. Denne spenningen kommer til uttrykk i et eksistensielt og realpolitisk, livsverdenslig felt. Jeg har derfor hatt som utgangspunkt at mennesket befinner seg i en sosial, historisk og språklig sammenheng hvor livsverden utgjør den siste instans for erkjennelsen.

Når det gjelder Sartre har jeg ved å ta utgangspunkt i blikkstrukturen analysert et begrep om intersubjektivitet. Dette intersubjektivitetsbegrepet demonstrerer i større grad en apori enn et fenomen med stringente deduktive implikasjoner av moralsk karakter. Blikket er en representasjon av den andre, men inneholder en dobbelthet og en tvetydighet som må fikseres i en normativ retning ved at mennesket selv velger å inngå i forpliktende levemåter. Her er en forutsetning at frihetens engasjement er et engasjement for den andres frihet, og at subjektets praksis beror på og defineres i et sosialt felt som - for å si det med Sartre – tilhører den andre. Dette har jeg forsøkt å etablere i et etterhvert modifisert eksistensialistisk begrep om intersubjektivitet. Jeg har dermed gjennom en rekke intersubjektive strukturer søkt å begrunne en frihetens etikk. Denne begrunnelsen forutsetter frihetens status som en irreduksibel ontologisk bevissthetskategori, og en integrasjon av friheten i en historisk og sosial sammenheng. Det vil si at for å kunne gi intersubjektivitetsbegrepet moralfilosofiske implikasjoner måtte jeg gå veien om valgets forpliktende status og frihetens ontologiske og situerte posisjon. Subjektets normative handlingskrav kan dermed utledes av dets frihet som er intersubjektivt felles for alle subjekter og oppfattende bevisstheter. Jeg har videre i denne eksistensialistiske tilnærmingen måtte tilpasse et begrep om intersubjektivitet til et prinsipp om universalitet. Et prinsipp om universalitet kan garantere en moralsk gyldighet, men den gyldigheten jeg har forsøkt å etablere, vil ha en avgjørende pragmatisk begrunnelse. Her vil ikke visse idealiserte betingelser av intersubjektiv karakter være tilstrekkelig, tatt i betraktning at subjektet oppholder seg i en verden det selv kontinuerlig er med på å skape. Jeg har derfor forsøkt å etablere et eksistensialistisk begrep om intersubjektivitet som tar i større grad hensyn til situasjonens spesielle krav. Dette begrepet forutsetter private opplevelser og at mennesker er forskjellige. I denne pluralistiske og desentrerte forståelsen av livsverden har det å etablere et minste intersubjektivt multiplum, med direkte og konkrete konsekvenser for handlingskoordinering anskueliggjort et teoretisk problem. Samtidig står alltid mennesket fritt til å transcendere sin faktisitet. Dermed står jeg igjen med en negativ definisjon av en

eksistensialistisk moral hvor intersubjektivtetsbegrepet ikke betinger en frihetens etikk med stringent følgeriktighet, men hvor den heller ikke utelukker en slik etikk.

Når det gjelder min diskursetiske tilnærming har jeg som i min behandling av Sartre forsøkt å etablere en syntese mellom to analysenivåer; et ontologisk og et moralsk. Jeg har vist ved redegjørelse de motsetningsfylte konsekvensene som følger av disse respektive tilnærmingenes undersøkelse av denne syntesen. Hos Sartre er den sosiale virkeligheten konfliktbetont, mens hos Habermas er den sosial interaksjon normregulert og handlingsorienteringen er forståelsesorientert. Subjektene orienterer seg mot en innbyrdes forståelse og opptar derigjennom en referanse til verden. Samtidig søker begge retningene de intersubjektivitetsteoretiske mulighetsbetingelsene for en moral, men hos Habermas fortone dette seg som et studium av de uomgjengelige forutsetninger for kommunikasjon og argumentasjon. Det kan dermed sies at argumentet og de kommunikasjonsteoretiske rasjonalitetsstrukturene erstatter her, valgets og frihetens posisjon i Sartres filosofi. Habermas vil i begrepene om kommunikativ rasjonalitet og kommunikativ handling finne hvordan man kan komme til innbyrdes forståelse om noe i den objektive, sosiale eller subjektive verden på. Erkjennelse relaterer seg til eksistensen av saksforhold i verden, hvor disse saksforholdene ikke nødvendigvis trenger å ha en sannhetsverdi som kan avgjøres logisk eller empirisk. Et utsagn kan ha kognitiv mening, når dets sannhetsverdi avgjøres på en måte som det kan være intersubjektiv enighet om. I diskursetikken tar dette form som at en norm er moralsk gyldig hvis det kunne være upartisk rasjonell enighet om den blant alle berørte parter. Formålet med en praktisk og moralsk diskurs er på argumentativt vis å etablere intersubjektiv enighet om konfliktløsende normer. Her er en nødvendig forutsetning at normative gyldighetskrav har en kognitiv betydning og kan behandles som sannhetsanaloge til konstative talehandlinger, et prinsipp om universalisering og til sist at begrunnelsen av normer krever gjennomføringen av en reell diskurs. Selv om Habermas opererer med et bevissthetsbegrep hvor rasjonaliteten må forstås mer som en disposisjon subjektet innehar i kraft av språk- og handlingskompetanse, vil dette begrepet fortone seg i sammenligning med den eksistensialistiske tilnærmingen som reduksjonistisk. En del av erkjennelsen vil ikke være fundert av språket alene - noe jeg blant annet illustrerte ved det fenomenologiske kroppsbegrepet. Det vil si at den rasjonelt motiverte stillingstaken som fremkommer i en diskurs vil ikke i tilstrekkelig grad være i overensstemmelse med den menneskelige værens livs- og handlingssammenhenger /erfarings- og opplevelsesinntrykk når mennesket orienterer seg i en pluralistisk og desentret livsverden. Subjektet er uløselig i forbindelse med en situasjon, og dette forholdet innebærer en

tvetydighet. Dette er en tvetydighet som etter min oppfatning en diskursiv praksis ikke kan sette i parentes. Samtidig får den eksistensialistiske tilnærmingen et problem med å gi moralen et innhold og vil derfor nærme seg en streng relativisme.

Disse eksistensielle spørsmålene anskueliggjør en spenning mellom livsverden og system. Det er et spørsmål om de ontologiske og idealistiske betraktningene jeg har behandlet, er overførbare til et moral-praktisk felt. Hvorvidt lar diskursetikken seg integrere i et politisk og demokratisk handlingsfelt? Å besvare dette vil samtidig være en undersøkelse av den statusen menneskerettighetene har i en diskursteoretisk tilnærming til demokrati. Først og fremst i henhold til Habermas' kommunikasjonsteoretiske forutsetninger må den demokratiske lovgivningspraksis og menneskerettigheters berettigelse etableres gjennom en reell diskurs. En autonom lovgivning må garantere for en inklusiv menings- og viljesdannelse hvor samfunnsborgerne oppfatter seg så vel som adressater som forfattere av lov og rettigheter. Sartre som Habermas vil ikke finne menneskerettigheters legitimitet i negative rettigheter, men først og fremst gjennom positive rettigheter som for eksempel tilgangen til politisk deltakelse. Her lokaliserte jeg et brudd med den tradisjonelle legitimeringen av rettigheter. Fortsatt bør rettigheter anses som absolutte, men kan settes til side ved andre tungtveiende hensyn som for eksempel hensynet til andre rettigheter eller etter en diskursiv vurdering av holdbarheten av gitte normative premisser i seg selv. Dermed er ingenting absolutt bortsett fra frihetens irreducible status, de intersubjektive mulighetsbetingelsene for erkjennelse og den praktiske diskurs argumentasjonsforutsetninger. Samtidig er det et problem som har å gjøre med hvordan et samtykke hos alle berørte parter kan transformeres til administrativ anvendbar makt. Problemet får sitt uttrykk i spenningen mellom faktisitet og gyldighet, og normative og funksjonelle grunner. Er denne modellen for demokrati og integrering av menneskerettigheter en realiserbar idealmodell? En approksimativ løsning på dette problemet fant jeg i en kritisk prøving av moralske og politiske handlingsanvisninger i en engasjert offentlighet. Den kritiske og engasjerte offentligheten får dermed en posisjon som en nødvendig praktisk betingelse for implementeringen av de idealistiske og kontrafaktiske aspektene ved de teoretiske innfallsvinklene som jeg har behandlet. Intersubjektiviteten finner dermed sitt livsverdenslig korrelat gjennom en sosial praksis som foreligger i et offentlig felt. Dette sosiale feltet vil i større grad inneholde de eksistensielle aspektene jeg har etterlyst i diskursetikken ved at den offentlige sfære lokaliseres nært opp til den livsverdenslige praksis. Dette muliggjør en implementering av frihetens etikk i den kritiske offentlighet. Her vil tvetydigheten og de aporier som fremkom i min utlegning av

frihetens etikk fikseres i en normativ retning med et livsverdenslig fundament. Her vil også Habermas' spenningen mellom faktisitet og gyldighet få sin forsøksvise innløsning.

Jeg vil til sist helt kort illustrere noen av problemene jeg har befattet meg med, ved et eksempel som for meg har vært høyst aktuelt den siste tiden. Dette eksempelet har for så vidt ikke direkte moralfilosofiske implikasjoner, men berører det grunnlagsproblemet som har vært et gjennomgående tema i denne avhandlingen: spenningen mellom en diskursiv rasjonalitet og mer eksistensielle aspekter ved livet. En kommunikativ og argumentativ praksis som jeg har utvilsomt vært engasjert i over lengre tid nå, er nettopp utformingen av dette prosjektet og denne avhandlingen. Dette har ikke vært en intellektuell prosess hvor jeg utelukkende har uttrykt min kommunikative rasjonalitet, men det har vært en praksis som er innvevd i livsverdenslige og eksistensielle strukturer. Det kan kanskje forklare hvorfor jeg måtte ha et semesters utsettelse. Jeg vil derfor fremheve at denne oppgaven ikke må alene/kun forstås utfra det bedre arguments vekt eller en rasjonell innløsning av gyldighetsfordringer, men må også forstås utfra at jeg er en situert frihet, lokalisert i en kropp som oppholder seg i en situasjon karakterisert ved tvetydighet.

Appendix⁴⁸

⁴⁸ Jeg legger ved samtalen jeg hadde med Habermas i uke 44, 2005 i sin helhet da den ikke er publisert enda. Den vil bli publisert i Replikk nr. 21.

1. I understand you hold the opinion that an efficient resistance against the excesses of neo-liberal economic reform has to be implemented through the political will of a united Europe. But how can the discourse democracy be integrated within EU according to your principle of democracy, and according to the decentralized society that you speak about in “Between Facts and Norms”? What are the prerequisites for building such solidarity and identity within the EU?

J.H.: The communications-approach to deliberative politics is intended to translate the strong normative assumptions of democratic theory into the complex framework of contemporary societies. That is to save our attachment to democratic ideals from the usual cynicism of so-called “realists”. One part of the model I developed in the book you mention is a division of labour between the “wild” communication flows among “weak publics” in the political public sphere, on one side and, on the other side, the institutionalized discourses, negotiations and decisions within parliamentary bodies, courts, administrative agencies etc. The requirements for what is expected from the large audiences of passive and in-attentive citizens can then remain low. They are expected to form over time pro- and con-attitudes to controversial issues which they pick in bits and pieces from the surrounding noise of public communication. In contrast to the low profile of an ethics of citizenship, a vital civil society must also produce actors, groups and networks that provide necessary inputs - relevant topics, informative contributions, and a broad range of pro- and con arguments. The actual problems, conflicts and failures within society must find an appropriate expression in the formation of public opinions, pushed through onto the formal agendas of political institutions.

Within our present nation states there are many causes for a deformation of the public sphere: the exclusion of marginalized classes and subcultures; the polarizing activities of fundamentalist groups; the lack of independence of privatized media from commercial interests and political pressures, the restricted access that actors from civil society get to the media, the withdrawal of corporate politics from the public sphere etc. And yet, in societies with a pluralism of religions and world-views, it is only through the laundering functions of communication flows, filtered through the channels of a public sphere, that the democratic process (in combination with general elections) can confer legitimation to the political decisions of state institutions (the deliberations of which remain susceptible to the impact of public opinions)

This is why I think that the formation of a European public sphere, and of a civil society reaching across national borders, are now the most important requirements for any further step on the way towards a “deepening” of the European Union and a harmonization of national policies. The scenario for what we need is not so difficult to project - and not so unrealistic either. A European public sphere and cross-national civil society with a shared political culture must not be imagined as a new and higher layer over and above those arenas for public communication that are so far institutionalized only within the nation state. The existing arenas for nationally framed public communication must be mutually opened up for one another through trivial translations from one into the other languages. The same European topics must not only simultaneously become issues of controversy within paralleled national public spheres; the debate in any one must moreover proceed with the awareness of how the same debate develops in each of the other national arenas. As a first step, print media with nation-wide circulation in one country would have to engage in horizontal exchanges on the focus, tenor and context of the corresponding controversies in other countries.

2. The Norwegian peace researcher and Head of Transcend, professor Johan Galtung, said in the previous edition of Replikk that a solution to a more democratic world involves a democratic UN with, amongst other things, a UN elected by popular vote and the encouraging of “EU-like” constellations in Africa, Asia and Latin America. What is your opinion on these matters?

J.H.: I could not agree more with Johan Galtung on the shift that has taken place from the former national to the present post-national constellation. The need for international coordination and transnational harmonization of national policies is obvious. But we must be cautious not to discourage and undermine the project of an efficient political framework for the international community by setting goals that can too easily be denounced as unrealistic. I suggest that we substitute the traditional cosmopolitan ideal of a world republic by the project of a “constitutionalization” of international law. What we need is a political constitution for an emerging world society which allows for global governance without a global government. The UN does not need any monopoly on the means for a legitimate use of force. That monopoly can well remain with the nation-states, once these states only learn to perceive themselves as members of an international community and to act accordingly. They can then empower, from case to case, a reformed and non-selectively deciding Security Council to take

action under the supervision of a generally recognized International Penal Court. The required cooperation follows the familiar logic of systems of collective security.

Such an arrangement requires first a change in the conception of state-sovereignty. The sovereign state is authorized and obliged by the international community to grant, within its national borders, human rights and democracy to all citizens equally. These citizens enjoy, in addition to their national citizenship, the status of world-citizens and can, therefore, expect an effective intervention from the side of the United Nations in cases of an emergency, e.g. when a criminal national government violates the very civil rights, for the implementation of which it is given sovereign power. The second requirement demands from the United Nations both the strengthening of its capacity to act and a narrow focus on the core functions of maintaining international peace and implementing human rights across the world.

3. However, the global situation today can be characterized by two fundamental crises, the one related to the polarization between rich and poor, and the second to the ecological development. How would you relate the responsibility we have as democratic citizens to use our communicative competence concerning these two crises?

J.H.: Everybody can, of course, act in support of international NGO's like Human Rights Watch or Amnesty International, or he can join movements such as ATTAC. But as long as we consider an engagement within the limits of the normal role of national citizens they should, I think, use the national arena for having our governments engage in the difficult process of promoting a cosmopolitan order. You rightly insist on the fact that international peace-keeping and the global implementation of liberal and political rights are just one set of challenges. The challenge of global violence is no more pressing than the quest for a kind of global domestic politics in view of the need to respond to the economic disparities between continents or the ecological imbalances across continents. We must take into consideration, however, the difference in the kinds of challenge and response.

It is one thing to ask governments to stay away from aggression and from violating human rights, but quite another thing to get nation states together in the joint effort of developing, agreeing upon and implementing shared policies. Global economic and ecological policies gravely intervene in the agenda of national politics and require not only negative but

positive intergovernmental coordination. That is up for a rather difficult transnational bargaining, whereas the frame of the United Nations, even after the required reform, is not designed for such matters. If a global extension of domestic politics should ever become possible at all, it is only conceivable within the frame of a transnational organization, composed of continental powers each of which enjoys the democratic mandate of a union of nation states and also possesses the authority to strike and implement global deals. I am again in agreement with Johan Galtung, when he envisages the necessity of EU-like supranational associations in Asia, Latin-America and Africa. They would have to face negotiations not only with the only remaining superpower, but also with great powers like China, India and Russia. The EU is a candidate for such a role, but still in need of attaining the capacity to speak with one voice.

4. I would like to ask you about the more existential or concrete aspects of human existence. I know, for instance, from my own experience that when I am present at the Board of the philosophy department I want the last issues on the agenda to pass quickly, because I need a cigarette. Then what about what existentialists refer to as the special demands of the situation? Is it possible to reach the better argument when such distracting existentialistic elements are at play?

J.H.: Let's remain in the field of politics, where we always deliberate under the pressure of arriving at decisions in time. We engage in deliberation while being aware of the fact that we can't expect to reach unanimous agreement. We must not even expect agreement on the kind of question at stake - whether what has to be settled is up for negotiation and bargaining or whether an appropriate regulation of the matter can be justified in the light of empirical or rather pragmatic, legal, moral, or reasons. We agree on decision-procedures, e.g. the majority principle. Let me suggest that the procedural combination of discourse and decision must be interpreted in accordance with the idea that the democratic procedure can only confer legitimation to the resulting decisions in virtue of both, the equal, however indirect inclusion of everybody and the quality of deliberation that grounds the justified expectation of reasonable outcomes. A majority vote can then be understood as the interruption of an ongoing discussion. The vote is due to the existentialist pressure of time and gives the majority, for a limited period, the authority to act according to their prevailing view. Whereas the idea of an ongoing debate leaves the minority with the hope to convince the majority in

the meantime and to reverse the vote next time. This is how in democratic politics the promissory note of “rational discourse” is reconciled with what existentialists call “the demands of the situation”.

5. I think it would be approximately correct to say that you define rationality as a disposition of communicative- and acting-competence. If so, this disposition is a foundation for the participation in a moral discourse and maybe the overall definition of a moral subject. What about those who lack the capacity to speak, those with a mental disability, children, and the like. What is their status in moral discourse? And what is the moral status of animals?

J.H.: Look, the idea of a moral discourse shouldn't be interpreted in too rationalist a way. To argue from a moral point of view requires participants to mutually take the perspective of all the others. It is a rather demanding obligation to step in the shoes of any other participant: you are expected to interpret and assess competing interests and values from within the world-view and the self-understandings of them.

If we then consider the kind of advocacy which children or people with relevant disabilities need for a due consideration of their interests, we should not forget, what Dr. Vetlessen once pointed out to me: A moral discourse would not meet its cognitive purpose if it did not ask participants for empathy, and even sympathy, with whatever strange perspectives and distant forms of life. As far as our moral obligations for animals are concerned, we perceive them as participants in an - asymmetrical - interaction. In this respect animals occupy for us the role of second persons as well. That defines their moral status.

6. If one of your more recent articles was to be translated into Norwegian for a broader public, which one would you recommend?

J.H. An author always likes his most recent product best: Therefore I recommend the last essay of my last book with the title: “A political constitution for the global society?”

BIBLIOGRAFI

Aanestad, Knut Magne: Rasjonalitet som levd liv og analytisk distanse (REPLIKK nr. 18, 2004)

Baklien, Birger: Jürgen Habermas' kommunikative rasjonalitetsteori og handlingsteori: en teori intern drøfting og kritikk (Hovedoppgave i filosofi v UiO,

Beauvoir Simone de: För en tvetydighetens moral (Daidalos, 1990)

Beauvoir Simone de: Det annet kjønn (Pax, 1994)

Bergem, Knut & Karlsen, Gunnar m.fl. (red.): Menneskerettigheter – en innføring (Humanist forlag, 2002)

Bertilsson, Margareta & Anders, Molander [red]: Handling, norm och rationalitet (Daidalos, 1992)

Blåsternes, Terje: Diskurs og dømmekraft: begrunnelses- og anvendelsesproblemer i diskursetikken (Magistergradsavhandling i filosofi v UiO, 1993)

Buber, Martin: Jeg og Du (Kulturbiblioteket 2003)

Buber, Martin: On intersubjectivity and cultural creativity (University of Chicago Press, 1992)

Buber, Martin: Det mellanmänskliga (Dualis, 1995)

Derrida, Jacques: Lovens makt: "Autoritetenes mystiske grunnlag" (Spartacus, 2002)

Habermas, Jürgen: Moral, samfund og etik (TMV-senteret, 1991)

Habermas, Jürgen: Recovering Ethical Life (Routledge, 1995)

Habermas, Jürgen: Diskurs, rätt og demokrati (Daidalos, 1995)

Habermas, Jürgen: Between Facts and Norms (Cambridge, 1996)

Habermas, Jürgen: Diskursetik (Diskursethik – Notizen zu...) (Det Lille Forlag, 1996)

Habermas, Jürgen: Den menneskelige naturs fremtid: bidrag til den etiske debatten om genteknologi (Damm, 2003)

Habermas, Jürgen: Teorien om den kommunikative handlen (Aalborg Universitetsforlag, 2004)

Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion (Suhrkamp, 2005)

Hagtvet, Bernt (red.): Menneskerettigheter som forskningstema og politisk utfordring (Ad Notam Forlag AS, 1989)

Husserl, Edmund: Ideas pertaining to a pure Phenomenonology and to a Phenomenological Philosophy; second book (Kluwer Academic Publisher, 1998)

Husserl, Edmund: The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: an Introduction to Phenomenological Philosophy (NUP, 1970)

Israel, Joachim: Sosiologi (Gyldendal, 1973)

Johansen, Kjell Eyvind & Vetlesen, Arne Johan: Innføring i etikk (Universitetsforlaget, 2003)

Kant, Immanuel: Moralfilosofiske skrifter i utvalg; morallov og frihet (Gyldendal, 1997)

Kant, Immanuel: Avhandlingar om fred och rätt (Stockholm, 1915)

Lindholm Tore: Hvorfor misakter Marx de sivile og politiske rettighetene? (Chr. Michelsens Institutt, 1989)

Locke, John: Borger og statsmakt (Dreyers Forlag, 1947)

Locke, John: Two Treatises of Government (Cambridge University Press, 1988)

MacIntyre, Alasdair: Moralfilosofiens historie (Gyldendal, 1969)

Mackie, John: Ethics – Inventing Right and Wrong (Penguin, 1990)

Merleau-Ponty, Maurice: Filosoffen og hans skygge (Rhodos, 1969)

Merleau-Ponty, Maurice: Phenomenology of Perception (Routledge, 1962)

Merleau-Ponty, Maurice: Kroppens fenomenologi (Pax Forlag A/S, 1994)

Midgaard, Knut & Rasch, Bjørn Erik (red.): Demokrati – vilkår og virkninger (Fagbokforlaget, 2004)

Nyeng, Frode: Ethiske teorier (Fagbokforlaget, 1999)

Pedersen, Jørgen: Demokrati, normativ teori og empiri: en undersøkelse av begrepet kommunikativ rasjonalitet (Hovedoppgave v UiB, 2003)

Rendtorff, Jacob Dahl: Frihed og etik i Jean-Paul Sartres filosofi (Nordisk Sommeruniversitet, 1993)

Sartre, Jean Paul: Væren og Intet i utvalg (PAX, 1993)

Sartre, Jean Paul: Eksistensialisme er humanisme (Cappelen, 1993)

Sartre, Jean Paul: Erfaringer med de andre (Væren og Intet i utvalg), (Gyldendal 1980)

Sartre, Jean Paul: Critique of Dialectic Reason (Verso, 1991)

Sartre, Jean Paul: Notebooks for an Ethics (University of Chicago Press, 1992)

Sartre, Jean Paul: Being and Nothingness (Routledge, 2001)

Singer, Peter (Red.): A Companion to Ethics (Blackwell, 2003)

Smith, Adam: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (University of Chicago Press, 1976)

Snævarr, Stefan: Kritikk av den kommunikative fornuft: om rasjonalitet og kommunikasjon, med spesiell vekt på teoriene til Jürgen Habermas og Karl-Otto Apel (Magistergradsavhandling i filosofi v UiO, 1986)

Miles, Judy: Simone de Beauvoir's Feminism, the Other as Subject, Phenomenology World-Wide (Kluwer Academic Publishers, 2002)

Svendsen, Lars Fredrik: Mennesket, moralen og genene (Universitetsforlaget, 2001)

Tännsjö, Torbjörn: Grundbok i normativ etik (Thales, 2000)

Zahavi, Dan: Husserls fænomenologi (Gyldendahl, 2001)

<http://arjournals.annualreviews.org/doi/pdf/10.1146/annurev.polisci.6.121901.085715>

<http://psc.sagepub.com/cgi/reprint/30/1/73>

http://goliath.ecnext.com/coms2/summary_0199-3251849_ITM&referid=2090

<http://www.verlagdrkovac.de/3-8300-0160-6.htm>

<http://zeus.zeit.de/text/archiv/1999/18/199918.krieg.xml>

<http://www.freitag.de/1999/19/99190701.htm>