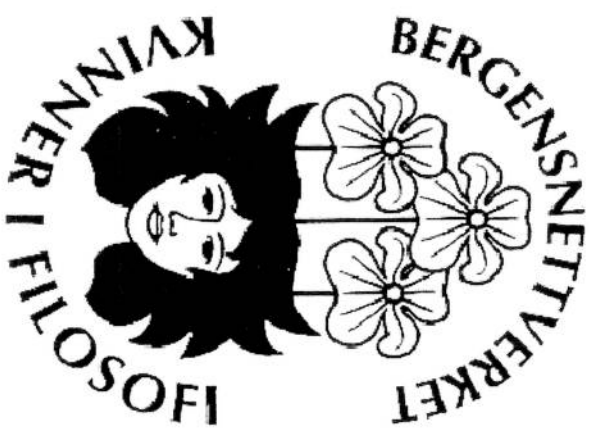


INSTITUTTETS SKRIFTSERIE Nr 30
2012

INSTITUTT FOR FILOSOFI
OG FØRSTESEMESTERSTUDIER



Universitetet i Bergen



ÅRBOK 2011

Bergensnettverket for kvinner i filosofi

Gro Rørstadbotten & Helle Nyvold (red)

Instituttets skriftserie Nr 30, 2011
©Institutt for filosofi og førstesemesterstudier
Universitetet i Bergen
Trykk: Kopi Butikken Bergen AS
ISBN: 978-82-90809-30-2

Innholdsfortegnelse:

Forord	7
Sidset Aamodt: Borgerlig og klassisk familie. Et perspektiv på Hegels familiedialektikk.	15
Petra Hedberg: Anerkjennelse og frihet.	39
Vigdís Kvam: Hvor er det blitt av det politiske mennesket? Begreper fra Hannah Arendts <i>Vita Activa</i> anvendt på vår tid.	67
Bente Madsen Taraldsøy: Hvordan kan man leve?	101
Ragnhild Hogstad Jordahl: Identitet eller motpart – hvem er jeg i en annen mulig verden?	115
Gro Rørstadbotten: Sapfo: Krigsidealenes motstemme.	135
Ellen Vikersveen: Dyrets rolle i Nietzsches tenkning.	163

slektsbåndet som viktig. Med begrepet om borgerlig kjernefamilie har han forlatt den klassiske modellen, som han av forskjellige grunner ikke lenger finner like aktuell.



Petra Hedberg

Anerkjennelse og frihet.

Hvordan forholder Hegels anerkjennelsesbegrep seg til de anerkjennelsesbetingelser som er innbakt i diskursetikken? I denne sammenhengen vil jeg gå inn på anerkjennelsesbegrepet slik det blir behandlet i Hegels herre-trell-dialektikk, for så å se nærmere på diskursetikken hos Habermas og Apel. Dette vil kaste lys over både Hegels anerkjennelsesbaserte frihetsbegrep og Habermas' og Apels ide om tvangsfri dialog.

Hegels herre-trell-dialektikk.

Herre-trell dialektikken i *Phänomenologie des Geistes* (heretter *Fenomenologien*) gir et bilde av hvordan individets frihet er betinget av andre individers frihet. Anerkjennelsen av den andres frihet i kombinasjon med den andres anerkjennelse av den førstes frihet, er det som skal garantere begge frihet. Frihet kan derfor først oppstå gjennom denne type gjensidig anerkjennelse. På den måten danner dette frihetsbegrepet en kontrast til rent individualistiske oppfatninger av hva frihet er, der friheten kun sees som noe som hefter ved det enkelte individs forhold til verden. I den forstand kan man si at friheten må forstås som intersubjektivt betinget. Noe av dette kan man også finne innbakt i liberale oppfatninger av frihet, slik det kommer til uttrykk i dette klassiske sitatet fra John Stuart Mill:

Den eneste friheten som fortjener dette navn, er den som går ut på at vi fremmer vårt eget beste på vårt eget vis, så lenge som vi ikke berøver andre fra deres

egget beste, eller hindrer dem i deres anstrengelser for å oppnå det.¹

Herre-trell dialektikken i *Fenomenologien* har vist seg å være svært fruktbart, siden man i det minste tilsynelatende finner en sosial og økonomisk tematikk til grunn for anerkjennelses-temaet. Imidlertid er det også slik at denne versjonen av anerkjennelsesproblematikken kan karakteriseres som en av de mest abstrakte formulerte i Hegels forfatterskap. Det svært vanskelige å se hvilken konkret sosial problematikk som er påtenkt i *Fenomenologiens* herre-trell-dialektikk. Herren og trellellens omtales i svært abstrakte termer. En kort gjengivelse av selve gangen i dette kapitlet skulle være på sin plass her:

Kapitlets inngangstema er i første omgang individets, dvs. i Hegels språkbruk, *bevissthetens* forhold til naturen. Her fremstår bevisstheten som en *selvbevissthet* ved å kunne reflektere over sin egen bevissthets forhold til naturen. I neste omgang oppnår selvbevisstheten også en bevissthet om sitt forhold til andre selvbevisstheter, og erkjenner at det er her den kan finne en relasjon preget av gjensidighet. I forholdet til naturen står bevisstheten i et *ensidig* forhold der bevisstheten er den erkjennende part. I forhold til andre subjekter oppstår erkjennelsen i form av en anerkjennelse av den annens karakter av å være en selvbevissthet som en selv. Imidlertid tar denne såkalte anerkjennelsen først og fremst form som en kamp mellom to selvbevisstheter, der den enkelte bevissthet prøver å bli fri gjennom å få makt over den andre. Det er ut av denne kampen at herre-trell relasjonen oppstår ved at den seirende part nettopp blir herre over den andre. Denne kampen beskrives endog av Hegel som "en kamp om liv og død" (Hegel 1807: 130).

¹ Jeg har holdt meg så nær til Mills egen formulering som mulig i oversettelsen av dette sitatet. Mills egen formulering er som følger: "The only freedom which deserves the name is that of pursuing our own good in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of theirs or impede their efforts to obtain it." Mill 1985 [1859], s. 72.

Det er denne relasjonen som etter hvert gir opphav til erkjennelsen av at en selvbevissthet ikke kan bli fri ved å inngå i en herre-trell-relasjon til en annen. Her viser det seg nemlig at begge selvbevisstheter er i en trell-relasjon til den andre. Herren, fordi Herren er avhengig av trellellens arbeid for å få tilgang til naturens goder. Trellell, fordi trellellens rent ensidig må anerkjenne Herren som herre. Selvbevisstheten må derfor erkjenne at det er den gjensidige form for anerkjennelse av hverandre som frie som må til for at den enkelte selvbevissthet skal kunne være fri. En ensidig anerkjennelse der kun den ene (trell) anerkjenner den andre (herren), er ingen egentlig anerkjennelse. Imidlertid blir verken Herren eller trellell "frie" i denne sammenhengen. Herren blir fri ved å dominere trellell, til tross for sin avhengighet av trellellens arbeid. Trellell oppnår gjennom sin bearbeidelse av naturen en større frihet i sitt forhold til naturen enn Herren, men frykten for Herren gjør at trellell holdes tilbake fra sin frigjørelse: Trellell må være villig til å sette livet på spill for å oppnå frihet. Og det er denne (tilsynelatende?) sosiale problematikk som har gitt opphav til svært forskjellige tolkninger av herre-trell-relasjonen.

Her er det nærliggende å tenke på den klassisk-marxistiske tolkningen som blant annet Alexandre Kojève representerer, og som setter herre-trell-relasjonen inn i rammen av det kapitalistiske samfunnets klassekonflikt. Dette har sikkert gitt et informativt perspektiv på klassekonfliktene i det tidlige 20. århundre, men gir ingen plausibel innfallsvinkel til Hegels filosofi. Slik Hans-Georg Gadamer påpeker det i *Five Dialectical Studies*, så var ikke Hegels samtid kapitalisme utviklet nok til å ha en (industri-) arbeiderklasse av nevneverdig format. Hvis herre-trell-relasjonen dermed er ment å vise til klassekonflikter i Hegels samtid, så ville det være mer trolig at det var byenes håndverksstand/klasse som var i trellellens sted. At Hegel henviser til arbeidets dannende karakter skulle nettopp kunne støtte en

slik lesning (Gadamer 1976: 65). Men trelen kunne like gjerne være den føydale leilendingen på den tyske landsbygden.²

Anerkjennelsestemaets abstrakte og ahistoriske karakter gjør med andre ord at det ikke er selvmynsende hvilket sosioøkonomisk maktforhold det henspiller på. Otto Pöggeler påpeker at det strengt tatt ikke dreier seg om sosiale roller i dette kapittelet i *Fenomenologien*, og at sosiale roller i samfunnsmessig forstand først dukker opp i verkets senere, historiske orienterte kapitler (Pöggeler 1993: 248). Det er da fortynnsvis *Geist*-kapittelet Pöggeler tenker på her, der Hegel blant annet tar for seg opplysningstidens og den franske revolusjons frihetsbegreper. Et annet perspektiv finner man hos Nicolai Hartmann, som sier at herre-trell-dialektikken så å si gir uttrykk for en evig og grunnleggende sosiologisk lovmessighet mellom herskere og tjenere:

Es ist ein ewiges Gesetz im Wesen der Herrschers und Dieners, das Hegel hier herausarbeitet, ein – wenn man so will – ein soziologisches Grundgesetz. (Hartmann 1973: 333)

Men herre-trell-relasjonens universelle karakter gjør også at temaet lar seg bruke på ulike sosiale og historiske kontekster. Man kan betrakte anerkjennelsestemat som en idealisert modell som er appliserbar på enhver relasjon der dominans/underkastelse rår. Slik Gadamer formulerer det, kan herre-trell-relasjonen fungere som en "idealtipe" i en "webersk" forstand. Herre-trell-dialektikken kan dermed betraktes som en

² Den tidlige Frankfurterskole tok sikte på å etablere en "syntese" av Marx og Hegel som skulle gi en bedre forståelse av det kapitalistiske samfunns utvikling. I *Reason and Revolution* presenterer Herbert Marcuse en venstrehegeliansk lesning av Hegel. Typisk nok er det arbeidets kategori som blir vektlagt i denne typen lesning av herre-trell-dialektikken (Marcuse 1985 [1941]: 114-17). Jf. også Kojévés marxistiske lesning av dette kapittelet (1980 [1947]: 45-50). Hos Kojève er det trelen som får den frigjørende funksjonen i herre-trell-relasjonen.

rendyrket fremstilling av de "intersubjektive betingelser" ethvert individs frihet står under.

I diskursetikken fungerer kravet om gjensidig anerkjennelse som en betingelse for at deltakere skal kunne komme fram til en gyldig konsensus vedrørende faktapåstander eller normative utsagn. Grunn tanken er dessuten at gyldig konsensus skal være resultat av rasjonell argumentasjon. Dermed får denne frihetsbetingelsen en noe annen funksjon i diskursetikken. I neste del vil jeg gå nærmere inn på diskursetikkens behandling av anerkjennelsestemat, og belyse både diskursetikkens og Hegels versjon gjennom et sammenlignende perspektiv.

Diskursetikkens anerkjennelsesform.

Diskursetikkens bruk av anerkjennelsesbegrepet går først og fremst på det rent argumentative nivå i diskursen. Diskursdeltakerne skal anerkjenne hverandre som likeverdige diskurspartnere i den forstand at man betrakter den andre som like berettiget til å komme med påstander (reise såkalte sannhets- og riktighetskrav) som en selv. I den sammenheng gjør Jürgen Habermas også bruk av nøkkelbegrepe *symmetri* og *resiprositet* (Jf. Habermas 1990a: 88, Habermas 1990b: 201, Habermas 1997: 25). Kravet om resiprositet viser til et intersubjektivt krav om gjensidighet i relasjonen, som går på at personene skal anerkjenne hverandre som likeverdige argumentasjonspartnere. Kravet om symmetri viser til personenes likeberettigelse til å delta i diskursen.

I praktiske diskurser kommer disse kravene også til uttrykk ved at berørte parter, dvs. de som berøres av det problem som diskursen dreier seg om, skal ha rett til å ta del i diskursen. Det er dette som Habermas kaller universaliseringsprinsippet. I artikkelen "Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?"³ så er dette formulert på følgende måte:

³ Denne artikkelen utkom først på tysk med tittelen "Treffan Hegels Einwände gegen Kant auch die Diskursethik zu?" i Kuhlmann, W., red

Only those norms may claim to be valid that can be met with the consent of all affected in their role as participants in a practical discourse. (Habermas 1990b: 197)

Han velger også å formulere det mer generelt i form av et universaliseringsprinsipp som er ment å angi en rent formell prosedyre for hvordan man går frem:

(U) For a norm to be valid, the consequences and side effects of its general observance for the satisfaction of each person's particular interests must be acceptable to all. (*ibid.*, s. 197)

Her tar både Habermas og Karl-Otto Apel hensyn til at det finnes ulike typer praktiske diskurser. Moralske diskurser gir i høyere grad enn andre rom for at den berørte part selv skal kunne ta del i diskursen. Den moralske diskursen dreier seg om moralske dilemmaer som i noen tilfelle kan avgjøres gjennom at partene selv tar del. I andre typer praktiske diskurser, slik som politiske eller legale, kan berørte parter kun komme til orde gjennom representanter. Den moralske diskursen blir derfor hos Apel den praktiske diskurs som i høyest mulig grad vil kunne innfri diskursens symmetri- og resiprositetsbetingelser ved at den berørte part selv har rett til å delta i den anerkjennelsesrelasjonen som diskursen utgjør. Apel innfører i den sammenheng nøkkelbegrepet "approksimering" (*Approximation*), som tilsier at diskurser på det faktiske nivå kun

(1986) *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Suhrkamp. Denne var ikke med i den opprinnelige utgivelse av *Moralbewußtsein und kommunikativer Handeln* (1983) Frankfurt a.M., Suhrkamp. Den ble senere lagt til Polity Press' engelske oversettelse med tittelen *Moral Consciousness and Communicative Action* (1990) Cambridge/Massachusetts, Polity Press.

i forskjellig grad vil kunne innfri diskursens ideale betingelser.⁴ Dette gjelder også den moralske diskurs. Både Habermas og Apel gir rom for man også i enkelte moralske diskurser må gripe til såkalte advokatoriske diskurser, når den berørte parten selv (som for eksempel en gammel, senil onkel) ikke kan ta del i beslutningen (Apel 1998b: 123; Apel 1999: 61-2).⁵

I diskursetikken (og diskursteorien⁶) tar anerkjennelsestemmet en ny form. Her dreier det seg ikke lenger om en "kamp på liv og død", men snarere om en type "kamp" om faktapåstanders "sannhet" og normative utsagns "riktighet" ved hjelp av fredelige, kommunikative virkemidler. I den sammenheng er det verdt å se nærmere på en del av forskjellene mellom det hegelske og det diskursetiske anerkjennelsestemmet, siden forskjellene vil kunne brukes til å belyse både den hegelske og diskursetiske versjonen.

Hegel versus diskursetikken.

Den første avgjørende forskjellen går strengt tatt på den så å si generiske funksjon som herre-trell-dialektikken fyller i

⁴ Om dette s.k. approksimeringsprinsipp, jf. Apel (1988b: 128-29). Jf. også Apels kommentarer til Habermas' *Faktizität und Geltung* (Apel 1998c), spesielt ss. 793-801.

⁵ Habermas, på sin side, velger å skille mellom moralske og politiske/rettslige diskurser ved å formulere et mer generelt diskursprinsipp, "D", som skal kunne gi rom for forskjellige (jf. Habermas 1992: 138). Politiske og legale diskurser har for eksempel generaliserbare interesser for øye, og ikke de interesser hvert enkelt individ måtte ha. I *Faktizität und Geltung* (1992) utarbeider Habermas de avgjørende forskjellene mellom moralske og politiske/legale diskurser. Jeg vil ikke gå spesielt inn på de ulike forskjellene mellom Apel og Habermas i denne sammenheng, siden anerkjennelsestemmet da lett vil komme ut av fokus.

⁶ Terminologien har endret seg noe i Habermas' forfatterskap. Mens "diskursetikk" og "diskursteori" gjerne ble brukt for å markere skillet mellom teoretiske og praktiske diskurser i hans tidligere skrifter, bruker han i *Faktizität und Geltung* (1992) "diskursteori" på alle typer diskurser.

Fenomenologien. Her viser Hegel både til betingelsene for herretrell-relasjonens generiske tilblivelse, og til betingelsene for dens oppløsning: Næmlig at begge parter gjensidig anerkjenner hverandre som frie. Diskursetikken er derimot ikke ute etter å finne noen generisk forklaring på hvorfor eller hvordan dominansrelasjoner er kommet til. Anerkjennelsesrelasjonen har her en helt annen funksjon, ved at "anerkjennelse" i form av den tvangsfrie dialog fungerer som betingelse for gyldig konsensus. Dermed kan man si at det er herretrell-dialektikkens resultat som også utgjør diskursetikkens "begynnelse" og fundament.

En annen avgjørende forskjell går på den intersubjektive funksjon som anerkjennelsestemaet har i diskursetikken, men som derimot mangler i *Fenomenologiens* herretrell-dialektikk. Axel Honneth er av den oppfatning at man i Hegels *Fenomenologi*-versjon av herretrell-dialektikken finner en rettrett til en bevisshetsfilosofisk innfallsvinkel til temaet. Den bevisshetsfilosofiske innfallsvinkelen gjør at Hegel overser den intersubjektive løsningen på herretrell-problemet.⁷ Dette kan man også se ved nærmere lesning av dette kapitlet: Det er strengt tatt ingen intersubjektiv løsning som søkes på problemet. Herren og trellden må, hver for seg, komme til en erkjennelse av hva som må til for at han selv skal kunne bli fri. Og det forutsettes så å si at denne erkjennelse av anerkjennelsens betingelser også er en forutsetning for at anerkjennelsen skal kunne realiseres i praksis. Man kan dermed, ved hjelp av diskursetikkens terminologi, si at denne erkjennelse er noe som kommer i stand rent monologisk, ikke dialogisk. I tillegg er det også slik at dette kapitlet ender uavklart: Man kommer til en erkjennelse av hva som må til for at begge parter skal bli frie, men dette blir ikke ført ut i praksis. Og med utgangspunkt i

⁷ Jf. Honneth (1992/1998: 52-3). Honneth setter *Fenomenologiens* anerkjennelsestema i kontrast til de tidligere versjonene av anerkjennelsestemaet som gis i Hegels Jena-forelesninger, der Hegel ser på konkrete anerkjennelsesrelasjoner i familien, samfunnet og staten. Disse tre samfunnsfærene finner man igjen i Hegels sene verk, *Rettsfilosofien*.

Habermas' 60-talls terminologi kunne man si at Hegels teori om frihetens betingelser forblir en teori som ikke blir ført ut i praksis.⁸

I denne sammenhengen er det imidlertid Habermas' senere (diskursteoretiske og diskursetiske) posisjon som er i fokus, og da kommer en tredje avgjørende forskjell mellom Hegels og diskursetikkens anerkjennelsestema frem: Diskursetikkens intersubjektivitet i form av en diskursiv, kommunikativ behandling av problematiske sannhets- og riktighetskrav. Diskursetikken forutsetter dermed en type lingvistisk og kommunikativ transformasjon av det opprinnelige hegeliske temaet.

Diskursetikkens ide om den tvangsfrie dialog.

Nøkkelordene symmetri og resiprositet ble introdusert i første del som en nærmere angivelse av hva diskursetikkens anerkjennelsesrelasjon dreier seg om. Her er det anerkjennelsen i form av like rettigheter som står i fokus. Og de like rettigheter det dreier seg om, er retten til å delta i diskursen på lik linje med andre diskursdeltakere. Apel snakker i den sammenheng om både like rettigheter og plikter, som innebærer at man både har lik stor rett til å komme med argumenter som like stor plikt til å ta andres argumenter med i betraktningen. I den sammenheng bruker Apel blant annet uttrykkene "equal rights and co-responsibility" og "gleicher Rechte und Pflichten argumentativer Reziprozität", noe som får fram det både (meta-)normative og argumentative ved disse generelle symmetri- og resiprositetsbetingelsene (jf. hhv. Apel 1999: 58-9 og Apel 1996: 23). På dette

⁸ Se, for eksempel Habermas' hovedverk fra 1968: *Erkenntnis und Interesse* (eng.: *Knowledge and Human Interests*), der Habermas blant annet går inn på Marx' kritikk av Hegel i verkets første kapittel, og der blant annet idealisme kontra materialisme og forholdet mellom teori og praksis er sentrale temaer. Imidlertid er det slik at Habermas har valgt å gå bort fra en del av grunninnsiktene i tidligere verker, slik som tanken om de tre erkjennelsesledende interesser. Habermas' begrepsbruk er dessuten såpass endret at det vil være en både krevende og omfattende oppgave å gå inn på forholdet mellom den tidlige og senere Habermas.

nivå er det ikke avgjørende forskjell mellom ulike typer diskurser, mener Apel: Både praktiske og teoretiske diskurser avhenger derfor av de samme grunnleggende, meta-normative argumentasjonsbetingelser (Apel 1999: 47-8).

Et par avgjørende forskjeller mellom praktiske og teoretiske diskurser er likevel verdt å nevne. I "Discourse Ethics" sier Habermas slik at teoretiske diskurser baseres på et induktivt prinsipp, mens praktiske på sin side baseres på det nevnte universaliseringsprinsippet (Habermas 1990a: hhv. s. 63 og 65). Her er også skillet mellom fakta og normer av relevans. Habermas uttrykker det dit hen at faktapåstander viser til en verden som eksisterer uavhengig av vår beskrivelse av den. Normer, derimot, er avhengig av å bli anerkjent av et sosialt fellesskap for å kunne få en handlingsregulerende funksjon. Det er også på denne måten normer får en "eksistens" uavhengig av det enkelte individ. I den sammenheng er det også verdt å trekke inn skillet mellom gjeldende og gyldige normer. Gjeldende er de normer som rent faktisk anerkjennes av et samfunn, mens gyldige kan normer først bli når de er blitt gjenstand for en diskursiv overprøvelse i en praktisk diskurs der konsensus om normens gyldighet blir resultatet (se f.eks. Habermas 1972: 166-167, 172-173 og Habermas 1999: 296-97).

For diskurser, rent allment, gjelder det at diskursen skal være basert på en *rasjonell, saklig* og *upartisk* form for kommunikasjon. Det er "saken selv" som skal være i fokus, og dette innebærer at verken diskursmedlemmenes personlige egenskaper eller sosioøkonomiske posisjoner er av relevans for diskursens diskursive overprøvelse av faktapåstander eller normativt kontroversielle utsagn. Kun på den måten skal man da kunne sikre en likeverdig, likeberettiget "tvangsfri kommunikasjon". Det er, slik Habermas gjerne uttrykker det, kun "det bedre arguments tvangsløse tvang" som skal styre diskursen. Diskursen utelukker dermed, rimelig nok, enhver form for verbal manipulasjon og også enhver form for "appell til makt" (se f.eks. Habermas 1997: 25-7; Apel 1999: 59).

Språk og kommunikasjon.

Såvel Gadamerers hermeneutikk som Austins og Searles talehandlingsteori finnes innbakt i diskursetikken og/eller diskursteorien. Gadameres hermeneutikk er å finne på flere nivåer i diskursetikken, både i form av hans dialogbaserte forståelsesbegrep⁹, og i form av en hermeneutisk tilnærming til både tekster, historie og kulturelle fenomener. Apel nevner også hermeneutikkens relevans for naturvitenskapen, i form av den glensidige forståelse som teoretiske diskurser krever og i form av den hermeneutiske forståelse man har av naturvitenskapens vitenskapshistorie.¹⁰ Det er først og fremst den dialogbaserte forståelse som er av relevans her:

Diskursen avhenger av en forståelsesorientert kommunikasjonsart som er basert på at partene søker å få en glensidig forståelse av hverandres synspunkter. Det er den glensidige forståelse (av saken) som er diskursens mål, og det er dette som er betingelsen for at man videre skal kunne komme fram til en gyldig konsensus. Både Habermas og Apel skjelner mellom ulike kommunikasjonstyper, og det er lettest å se relevansen av den *forståelsesorienterte* kommunikasjonstypen når den blir kontrastert med den andre hovedtypen av kommunikasjon: Den *strategiske*. I motsetning til den forståelsesorienterte kommunikasjonstypen vil den strategiske kommunikasjonsformen være *suksessorientert* og ikke *forståelsesorientert*, og være styrt av interesser som nettopp ikke har "den glensidige forståelse" som mål. Skillet mellom forståelsesorientert og suksessorientert kommunikasjon er i samsvar med Austins og

⁹ Jf. Gadamer (2004: 356-71) og spesielt for hans dialogbaserte forståelsesbegrep.

¹⁰ Se f.eks. et av de seneste bidragene fra Apel (2008: 214 ff.), der Apel gir en rask redegjørelse for hermeneutikkens relevans for hans egen transcendentpragmatiske posisjon. Habermas på sin side tar også opp hermeneutikkens relevans både i Habermas (1997: 107-20) spesielt, og i Habermas (1990: 21-32). Se også Apel (1997) for en grundigere gjennomgang av hermeneutikkens forhold til transcendentpragmatikken.

Seartes skille mellom illokusjonære og perlokusjonære talehandlinger, i den forstand at den perlokusjonære typen retter seg mot konsekvensene av det som blir sagt, mens den illokusjonære dreier seg om forståelsen av det som blir sagt.

Politiske forhandlinger og økonomiske transaksjoner er eksempler på strategiske kommunikasjonsformer der kommunikasjonen har målsettinger som er av det suksessorienterte slaget, og der aktørene også kan forsøke å holde sine interesser skjult for de andre aktørene. Hvis det f.eks. er interessen for egen vinning som ligger bak en aktørs tilsynelatende forståelsesorienterte kommunikasjon, så vil kommunikasjonen være av strategisk art, og en gyldig konsensus vil dermed ikke kunne oppnås.¹¹ Dette tilsier også at det kan være vanskelig å innfri diskursens betingelser i praksis, og det er derfor både Habermas og Apel skjønner mellom den ideale diskursens betingelser og de mange reale diskurser disse betingelsene helst skal finne sin realisering i. Både økonomiske interesser og maktbaserte posisjoner kan åpenbart fungere som hindre for en forståelsesorientert kommunikasjon. Jeg vil komme tilbake til forholdet mellom den ideale og reale diskursen, men først vil jeg gå nærmere inn på den ideale diskursens betingelser.

Diskursens betingelser inkluderer også fire såkaltte universelle gyldighetskrav (eng. *validity claims* / ty. *Geltungsansprüche*) som må reises for at en gyldig konsensus skal kunne oppnås.¹² De fire gyldighetskravene er som følger:

¹¹ Her er flere tekster aktuelle. Se f.eks. Apels andre replikk til Habermas (Apel 1998b) der ulike typer strategisk kommunikasjon er tema. Se også (Apel 1996). Habermas for sin del går inn på disse kommunikasjonsstypene flere steder, men her er Habermas (1997: 273-338) og Habermas (1999: 102-37) aktuelle.

¹² Jf. f.eks. Habermas (1972: 138), Habermas (1976: 22), Habermas (1997: 19, 308) og Apel (1996: 22-3), Apel (1997: 87), Apel (1998a: 65-4).

1) Et krav om sannhet (eng. *truth claim* / ty. *Wahrheits-Anspruch*). For at man skal kunne oppnå konsensus i en diskurs, må noen rimeligvis fremme en påstand som kan bli gjenstand for diskursens argumentasjon. Kravet om sannhet dreier seg om deskriptive påstander, og det er da påstandens antatte sannhet/usannhet som er diskursens diskusjons-tema.

2) Et krav om riktighet (eng. *rightness claim* / ty. *Richtigkeits-Anspruch*). Normative ytringer er, i analogi med deskriptive, i stand til å bli gjenstand for en rasjonell argumentasjon. Normer vurderes ut fra om de er riktige/gale slik faktapåstander vurderes ut fra om de er sanne/usanne.

3) Et krav om forståelighet/meningsfullhet (eng. *intelligibility* / ty. *Sinn-Anspruch*). Det deskriptive eller normative utsagn som er gjenstand for diskursens argumentasjon må også bli forstått av diskursens deltakere. Forståelighet går med andre ord på at personen som reiser et sannhets- eller riktighetskrav også må forutsette at dette blir forstått av de andre.

4) Et krav om sannferdighet/oppriktighet (eng. *sincerity, truthfulness* / ty. *Wahrhaftigkeit*). Man forutsetter at den som reiser et sannhets- eller riktighetskrav også er oppriktig og sannferdig. En løgn som fremsettes med persons visshet om at det er en løgn vil dermed ikke kunne bli gjenstand for intrasubjektiv tilgjengelig og ikke intersubjektiv etterprøvbart.

Det interessante med dette er forskjellen mellom sannhets- og sannferdighetskravet. En påstand om sannhet er, generelt sett, en faktapåstand som antas å korrespondere med noe som reelt er tilfelle i en erfarbar verden. Faktapåstander har dermed en viss objektiv (dvs. intersubjektiv) overprøvbarehet. Kravet om sannferdighet/oppriktighet går derimot på personens rent subjektive tilstand og "state of mind", og er strengt tatt kun intrasubjektiv tilgjengelig og ikke intersubjektiv etterprøvbart.

Hva som videre er interessant, er forholdet mellom sannhets- og riktighetskrav. Normative krav reises først og fremst i praktiske diskurser, mens deskriptive påstander reises i både praktiske og teoretiske diskurser. (Politiske diskurser er slik sett et godt eksempel på diskurser som opererer med både sannhets- og riktighetskrav.) Helt generelt kan man derfor si at i teoretiske diskurser reises både sannhets- forståelighets- og sannferdighetskrav, mens i praktiske diskurser reises, generelt sett, alle fire. Men begge typer diskurser forutsetter også, som sagt, at de to overordnede anerkjennelsesbetingelsene også blir innfridd, dvs. de meta-normative og intersubjektive symmetri- og resiprositets- betingelsene.

For å oppsummere det hele så langt, så kan man si at diskursen avhenger av følgende ideale betingelser: Diskursen skal være tvangsfri; noe som tilsier at alle parter skal ha rett til å reise krav. Samtidig skal den være basert på gjensidighet, ved at partene også tar hverandres sannhets- og riktighetskrav opp til vurdering. Saklighet og upartiskhet er en videre forutsetning, og partene skal også fremme sine krav på en ærlig, oppriktig måte. Dialogen skal være forståelsesorientert, og det ikke bare i rent semantisk forstand ved at partene forstår hverandres utsagn på rent språklig nivå, men også ved at det er den gjensidige forståelse av hverandres synspunkter på sakens tema som skal ligge til grunn for en gyldig konsensus. Til grunn for dette ligger tanken om rasjonell argumentasjon, der det er det bedre arguments tvangløse tvang som skal være samtaleens drivkraft.

Forståelse og enighet.

I *Wahrheit und Rechtfertigung* gir Habermas en grundigere redegjørelse for forholdet mellom forståelse (*Verständigung*) og konsensus (*Einverständnis*) innenfor egen posisjon. Han understreker at den gjensidige forståelsen ikke med nødvendighet trenger å føre til konsensus, selv om gjensidig forståelse er en nødvendig betingelse for konsensus. I den sammenheng skjelnar han mellom forståelse i svakere og sterkere forstand. Den svakere formen er en aktørrelativ forståelsesform der man forutsetter at aktørene i det minste

forstår den andres begrunnelser for sitt standpunkt. Den sterke formen forutsetter også at man har med aktøravhengige grunner å gjøre (Habermas 1999: 116-17). Det er også denne sterke formen for forståelse som igjen er betingelse for den gyldige konsensus, siden bruken av aktøravhengige grunner ingår i selve ideen om en upartisk form for argumentasjon. Men gjensidig forståelse trenger som sagt ikke resultere i konsensus.

Enda mer nyansert blir denne posisjonen hvis man skjelnar mellom ulike nivåer av konsensus. I "Globalization and the Need for Universal Ethics" går Apel inn på kontroverser der ulike etniske og religiøse oppfatninger er involvert, og sier at i slike tilfeller vil konsensus (*agreement*) i det minste kunne fungere som betingelse for en rasjonell form for *enighet*. Her sier han det slik at "...the pursuance of moral discourses aims at least at a consensus about the reasons for the dissent" (Apel 2000: 151). Her kunne man, ved bruk av Habermas' terminologi, si det slik at personene i det minste må ha en svak form for forståelse som mål hvis samtalen skal bære preg av en rasjonell, forståelsesorientert form for kommunikasjon.

Her kommer også, rimeligvis, forskjellen mellom forståelsesorientert og suksessorientert argumentasjon inn. Argumentasjon er ikke, med nødvendighet, forståelsesorientert, og strategisk kommunikasjon er en måte å bryte mot argumentasjonsbetingelsene på. I den sammenheng skjelnar både Habermas og Apel mellom tre grunnleggende rasjonalitets- og handlingstyper. De kommunikative og den strategiske rasjonalitets- og (sam)handlingstypen samsvarer med de to nevnte kommunikasjonstyper. Den tredje formen, den *instrumentelle* rasjonalitets- og handlingstype, er en mål-middel-orientert rasjonalitets- og handlingstype som primært søker suksess ved å realisere målsetninger i den objektive verden. Denne typen er handlingsorientert og ikke samhandlingsorientert, og eksempler på denne type handlinger er for eksempel eksperimenter og tekniske operasjoner. Den strategiske typen, derimot, søker suksess i den sosiale verden gjennom handlingskoordinerende (handlingsmanipulerende) virkemidler. Klassisk spillteori gir et

eksempel på strategisk og ikke instrumentell form for rasjonalitet, der aktørene søker suksess i et spill der den enkelte aktørs spillstrategi holdes skjult for de andre.

I denne sammenheng er det primært forholdet mellom den forståelsesorienterte og suksessorienterte kommunikasjon som er av interesse. På den ene side sier Habermas det slik at all kommunikasjon strengt tatt parasiterer på den forståelsesorienterte, siden også strategisk kommunikasjon må forutsette et minstemål av gjensidig forståelse. På den annen side representerer strategisk kommunikasjon et klart brudd med enkelte av de kommunikasjonsetninger som diskursen bygger på, som for eksempel forutsetningen om en ærlig/oppriktig kommunikasjon der forståelsen av den andres argumenter inngår som sentral betingelse for gyldig konsensus.

På denne måten får også skillet mellom strategisk og forståelsesorientert kommunikasjon et kritisk siktemål: Gjennom å identifisere strategiske former for kommunikasjon i en diskursiv setting så vil man også identifisere kommunikative hindre som står i veien for den gyldige formen for gjensidig forståelse og konsensus. Som tidligere sagt, så kan dette være vanskelig i praksis, siden strategisk kommunikasjon lar seg kamufflere som forståelsesorientert: Den enkelte kan eksempelvis framstå som interessert i et felles økonomisk anliggende, men i realiteten forsøke å fremme sine egne økonomiske interesser. Det samme problem står man overfor i politiske forhandlinger, der partenes felles orientering kan bli ett skalkeskjul for den enkeltes særinteresser. Av den grunn vil politiske forhandlinger sjelden være rent forståelsesorienterte.

Ærlighet/oppriktighetskravet er den av kommunikasjonsbetingelsene som er vanskeligst å vurdere i praksis, siden dette går på aktørens subjektive tilstand. Men siden Habermas' og Apels kommunikasjonsteori også har en handlingsorientert side, vil også aktørens handlinger (eller fravær av handlinger) kunne være en indikasjon på vedkommendes "state of mind": Ved tilfeller av løgn kan man eksempelvis stå overfor et løfte som

ikke innfris i praksis. I andre tilfeller vil selve kommunikasjonsformen være en indikasjon på at kommunikasjonsbetingelsene ikke er innfridd: Bruk av argumenter som inneholder personkarakteristikk, ironi eller appell til enkeltpersoners maktposisjon/sosiale status vil åpenbart være argumenter som bryter mot saktighetskravet. Trusler hører heller ikke hjemme i en diskurs. I sin andre respons til (og immanente kritikk av) Habermas, går Apel (1998b)¹³ inn på forskjellen mellom skjulte og åpne strategiske talehandlinger. Den skjulte formen kjennetegnes nettopp ved at personene skjuler sine "egentlige motiver" for hverandre, mens den åpne strategiske formen kjennetegnes ved at formålet ved kommunikasjonen er gitt for de andre. Trusler faller inn under den åpne strategiske talehandlings typen, siden formålet med (tale-)handlingen er gitt for mottakerne, og siden forståelse og konsensus ikke er det primære formålet med talehandlingen. Et typisk eksempel er en ranssituasjon der raneren truer med å skyte hvis den andre setter seg i motverge (se f.eks., Apel (1998b), s. 710). Innen det politiske/økonomiske området vil trusler om politiske/økonomiske sanksjoner falle inn under samme kategori.

Den ideale diskursens status.

Dermed er vi kommet frem til den ideale diskursens status i forhold til reale diskurser. Nøkkelbegrepet *Approximation* står sentralt her, siden det i praksis vil være vanskelig å innfri diskursens betingelser i fullstendig monn. Dermed vil også den ideale diskursen (I Apels terminologi: "Det ideale kommunikasjonssjesskap") fungere som en ideal modell innenfor Apels posisjon. Hos Apel vil den ideale diskursen få en kritisk funksjon overfor så vel empiriske argumentasjons-situasjoner (reale diskurser) som overfor sosioøkonomiske

¹³ En engelsk versjon av denne artikkelen, med tittelen "Openly strategic uses of language: a transcendental-pragmatic perspective (a second attempt to think with Habermas against Habermas)", er å finne i: Dews, Peter, red. (1999) *Habermas. A Critical Reader*. Oxford/Massachusetts: Blackwell Publishers, ss. 272-90.

forhold i samfunnet ellers. Tanken er da at selv om diskursens betingelser ideelt sett går på rent argumentative forhold, der sosioøkonomiske forhold ikke skal påvirke argumentenes vekt, så vil sosioøkonomiske forhold likevel kunne påvirke så til den grad at samfunnets borgere ikke har den like muligheten til å delta i diskurser. Hos Habermas er det ikke like klart om diskursen lar seg bruke på denne måten:

Ifølge Habermas er det ikke like selvsagt at diskursens betingelser lar seg bruke på forhold utenfor diskursen, og i "Discourse Ethics" sier han blant annet at "It is by no means self-evident that rules that are unavoidable *within* discourses can also claim to be valid outside of discourses", og bruker retten til ytringsfrihet (*freedom of opinion*) som et eksempel på en regel som må betraktes som ufravikelig (*unavoidable*) innenfor diskursens ramme, men ikke utenfor den (Habermas 1983/1991: 85-6). Noen paradokser oppstår her i forhold til politiske diskurser og offentlig meningsdannelse, siden ytringsfrihet er en grunnleggende betingelse for en demokratisk rettsstat. I *Faktizität und Geltung* påpeker Habermas nettopp at ytringsfriheten må inngå som både demokratisk rettighet og diskursbetingelse (Habermas 1992: 155-56). I dette verket er det forholdet mellom diskursens likeberettigelsesbetingelse og demokratiets grunnrettigheter som står i fokus. De demokratiske rettighetene betegnes som et sett av "frihets- og delakerrettigheter" (*Freiheits- und Teilhaberrechten*), og her legger Habermas opp til en diskursteoretisk begrunnelse av demokratiets system av grunnrettigheter.¹⁴ Av de demokratiske rettighetene som nevnes så er det blant annet ytringsfrihet og forsamlingsfrihet som forstås som grunnleggende rettigheter (*Grundrechte*). På denne måten virker det som det har oppstått en selvmotsigelse mellom ulike deler av Habermas' forfatterskap. I denne sammenheng vil jeg derfor hovedsakelig holde meg til Apels versjon, siden han eksplisitt bruker

¹⁴ Jeg har skrevet mer om forskjellene mellom Apel og Habermas på dette punkt i Hedberg (2007).

diskursens ideale betingelser som "kritisk målestokk" (*Maßstab der Kritik*)¹⁵ både innenfor og utenfor diskursens ramme.

Og det er her forskjellene mellom et ideale og det reale kommunikasjonsfellesskapet kommer inn. I "Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht" går Apel nærmere inn på det både kantianske og hegelianske idegrunnlag som diskursetikken bygger på. Det ideale kommunikasjonsfellesskap skal først og fremst forstås som en regulativ ide, sier han. Denne regulative ideen skal riktignok fungere retningsgivende for hvordan mennesker bør handle, men forutsetter også at man aldri kan forvente noe totalt samsvar mellom den regulative ideen og den empiriske virkeligheten:

Freilich hat die soeben skizzierte Grundnorm (=Metanorm) einer Ethik der Konsensbildung selbst nur den Charakter einer "regulativen Idee", der – nach Kant – "nichts Empirisches völlig korrespondieren kann", d.h. sie kann im Prinzip niemals mit dem konkreten Begreifen der substantiellen Sittlichkeit im Sinne Hegels gleichgesetzt werden; denn wir werden niemals in einer Welt leben, in der die totale Vermittlung von Sein und Sollen – im Sinne Hegels: die Versöhnung der Idee mit sich selbst – Wirklichkeit ist. (Apel 1988a: 101).¹⁶

Her peker Apel på det grunnleggende skille som finnes mellom den universelle moralens regler og det etablerte samfunnets normer og konvensjoner. Grunnlaget for dette skillet er blant annet å finne i Hegels kritikk av Kant. Hegels kritikk går på at en universalistisk moral blir for abstrakt til å kunne forholde seg til de konkrete problemstillinger man står overfor på samfunns-

¹⁵ Jf. Apel (1973: 432-33).

¹⁶ Om det ideale kommunikasjonsfellesskapet som regulativ ide, se blant annet Apel (1998c: 748).

messig, konvensjonelt nivå (*Sittlichkeit*¹⁷). Den kantianske moralen vil derfor, ifølge Hegel, aldri kunne frembringe den "totale formidling" mellom "er" og "bør" som Hegels eget filosofiske system formentlig skal formidle. På den annen side sier Apel også, med Kant, at moralen har en åpenbar regulativ funksjon, som består i at den skal fungere retningsgivende for individets handlinger. På den måten skjer det likevel en formidling mellom "er" og "bør", mellom abstrakte, universelle prinsipper og konkrete, individuelle handlinger. Innen diskursetikken har man dessuten den fordel at normer går gjennom en diskursiv overprøvelse, der man ad diskursiv vei tar sikte på å anvende universelle prinsipper på konkrete saker. Den diskursive, dialogiske prosedyren er selve kjennetegnet ved diskursetikkens transformasjon av Kant.

Apels poeng er at det ideale kommunikasjonsfellesskap vil få en kritisk funksjon også utenfor diskursens ramme. De ideale meta-normenes funksjon kan derfor også formuleres som en handlingsregel i analogi med Kants kategoriske imperativ: "Man bør handle som om man var et medlem av et idealt kommunikasjonsfellesskap" (jf. Apel 1992: 36). Dermed kan disse meta-normene få en kritisk funksjon i to ulike henseender: På ene side kan meta-normene anvendes på reale kommunikasjonsfellesskap, for å se om det reale fellesskapet innfrir meta-normene eller ikke. Her kommer også sosiale begrensninger inn (Apel 1998c: 764 og 792-93). På annen side blir meta-normene også retningsgivende for det enkelte individs handlingsliv, i form av et kantiansk "du skal".

Apel etablerer imidlertid et skarpt skille mellom det ideale kommunikasjonsfellesskaps meta-normer og de ulike reale kommunikasjonsfellesskaps *de facto* kommunikative praksis. Man kan tenke seg en rekke ulike typer begrensninger som kan forhindre realisering av det ideale kommunikasjonsfellesskapet i

¹⁷ Når Hegel refererer til dette samfunnsmessige, konvensjonelle nivå, så er det begrepet *Sittlichkeit* som brukes. Det er vanskelig å finne en god norsk oversettelse av dette begrepet.

de mange reale fellesskaper. Begrensningene kan ligge innenfor diskursens ramme ved at det er strategiske former for kommunikasjon som dominerer, men også utenfor diskursens ramme i form av ulike typer sosioøkonomiske begrensninger. Det interessante spørsmål som man dermed står igjen med, er det følgende: Hvordan forholder seg den rent argumentative formen for frihet til de andre typer frihet (og ikke minst frihetsbegrensninger) som man kan stå overfor på samfunnsmessig nivå?

Anerkjennelse som frihetsbetingelse og frihet som anerkjennelsesbetingelse.

Dermed er vi tilbake til det opprinnelige temaet. Siden den gjensidige anerkjennelse er satt som betingelse for begge parters frihet, så kan man også forvente at denne innsikt på en eller annen måte fører til endret praksis. En herre og trell som anerkjenner hverandre som frie vil neppe opprettholde sine posisjoner som "herre" og "trell" til hverandre. Og her kan følgende tankeeksperiment være på sin plass: Hvis "herren" og "trellen" hadde befunnet seg innenfor den diskursive rammen, så kunne man tenkt seg muligheten av at de *ad diskursiv* vei kom frem til en mer rettferdig fordeling av ressursene. Man kunne si, å la Marx, at en endret produksjonsmåte måtte man kunne forvente seg, og det måtte være en produksjonsmåte der ikke kun den ene part arbeidet for å tilfredsstille den andres behov, men der begge arbeidet for hverandre. Materielt "likhet og frihet" ville dermed kunne følge som resultat av en argumentativ form for frihet.

Imidlertid ender, som sagt, *Fenomenologiens* herre-trell-dialektikk uavklart, og det er dermed vanskelig å si hva slags endringer i praksis som ville kunne følge av begge partenes rent epistemiske erkjennelse av at gjensidig anerkjennelse er en nødvendig betingelse for frihet. Teoretisk innsikt fører ikke til endret praksis. Og når det gjelder diskursetikken, så er flere løsninger mulige. Den rent argumentative form for rettferdighet fører ikke med seg noen bestemt type materiell, distributiv type av rettferdighet. Innenfor diskursens ramme er det riktignok en

type "sjanselighet" som rår: Alle skal ha den samme rett til å ytre seg. Utenfor diskursens ramme er både sjanselighet og ulike grader av resultatlighet mulig. Imidlertid er nok sjanselighet å betrakte som en nødvendig betingelse for et vel fungerende demokrati.¹⁸

Her er det også mulig å skille mellom sjanselighet som like rettigheter og like muligheter. Like rettigheter er klart nok grunnleggende for et demokrati, siden demokratiske rettigheter nettopp skal komme alle (voksne stats-) borgere til gode. Like muligheter kan også forstås i videre forstand, i form av de materielle betingelser borgere står overfor. Hvis en stor del av befolkningen mangler grunnleggende utdanning og har svært vanskelige økonomiske livsvilkår, så vil de sannsynligvis ikke kunne nyte godt av systemet av demokratiske rettigheter. Derfor forutsetter diskursetikken en demokratisk konstitusjon i kombinasjon med et visst sosioøkonomisk utviklingsnivå, slik at borgeren nettopp kan nyttiggjøre seg det demokratiske systemet av rettigheter. I *Faktizität und Geltung* inngår både de rent formale rettighetene (som ytringsfrihet, forsamlingsfrihet og likhet for loven) og materielle rettigheter (at et minimum av sosioøkonomiske, økologiske betingelser er innfridd) blant demokratiske grunnrettigheter. Imidlertid er det en viss gradering av disse rettighetene. Formale rettigheter er mer utfraklelige enn materielle, i forstand at et fattig demokrati som sikrer sine borgere ytringsfrihet, forsamlingsfrihet, frite hemmelige valg og likhet for loven fortsatt vil betraktes som et demokrati, mens et system som kun ivaretar borgerens økonomiske velferd men som ignorerer de politiske rettighetene, neppe vil kunne kalles demokrati.

¹⁸ Forholdet mellom resultatlighet og sjanselighet diskuterer Habermas bl.a. i et intervju med Torben Hviid Nielsen i Habermas (1993) *Justification and Application*. Massachusetts: Polity Press. Denne Polity Press-utgivelsen inneholder et utvalg av Habermas' artikler fra *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991) Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Nå kan man si at det nettopp på denne måten vil bli et vekselvirkingsforhold mellom sosioøkonomiske, materielle former for frihet og de anerkjennelsesbaserte rent formale frihetsbetingelsene. I et system som sikrer borgerens velferd i vid forstand, i form av utdanning, helse, minstemål av økonomisk sikkerhet, så vil borgene ha bedre ressursgrunnlag for å kunne gjøre bruk av de rent formale rettighetene. Det er i den forbindelse Apel tar i bruk nøkkelbegrepet "strategisk-kontrastategiske handlinger" (jf. Apel 1992:57; Apel 1999:92). Kontrastategiske strategiske handlinger skal kunne motvirke de uønskede effekter av strategiske handlinger på samfunnsmessig nivå. Et eksempel kunne være spesielle utdannings tilbud til utsatte grupper i samfunnet for nettopp å gi dem kompetanse til å kunne ta del i demokratiske prosesser.

Oppsummerende kommentarer.

Hegel og Habermas/Apel gjør forskjellig bruk av anerkjennelsesbegrepet, noe som rent oppsummeringsvis lar seg formulere på følgende måte: I diskursetikken kobles anerkjennelsesbegrepet til kravet om en *gjensidig anerkjennelse av hverandres rettigheter*. Hegels anerkjennelsesbegrep vil på sin side dreie seg om frihetsbetingelsen i form av den *gjensidige anerkjennelse av hverandres frihet*.

Her kan man likevel trekke en analogi mellom Hegels og Habermas/Apels posisjoner. Diskursetikkenes rettighetsbegrep kan tjene som en konkretisering av selve frihetsbegrepet. Rettigheter, i form av menneskerettigheter og demokratiske rettigheter, dreier seg om så vel formale rettigheter i form av ytringsfrihet, trykkefrihet, forsamlingsfrihet o.l., så vel som materielle rettigheter som retten til minimum levestandard. Forholdet mellom formale rettigheter og materielle rettigheter vil i videre forstand også være uttrykk for den frihets- og likhetstranke som ligger til grunn for de vestlige (social)demokratier. Frihet og likhet kan sees i sammenheng med hverandre i den forstand at en viss materiell likefordeling av ressurser fungerer som betingelse for muligheten til å gjøre bruk av de formale rettigheter. Friheten, i form av formale

rettigheter, kan til gjengjeld fungere som betingelse for avgjørelser som berører nettopp fordelingen av materielle ressurser.

På den ene side er det verdt å ta hensyn til den abstrakte karakteren som *Fenomenologi*-versjonen av anerkjennelsestemaet har. Herre-trell-dialektikken leder fram til et abstrakt frihetsbegrep, uttrykt gjennom kravet om den gjensidige anerkjennelse av hverandres frihet, uten at dette fører til noen endring i sosial praksis eller av sosiale roller. På den annen side kan man også se den sosiale problematikken i forlengelsen av dette temaet, siden oppløsningen av herre-trell-relasjonen også ville måtte medføre en annen type sosioøkonomisk organisering. Og her er det igjen mulig å trekke en parallell til diskursetikkens anerkjennelsestema. På den ene side vil anerkjennelsestemaet få en ren kommunikativ funksjon i diskursetikken ved at den gjensidige anerkjennelse forstås som del av en argumentativ form av frihet. En argumentativ form for frihet kan likevel ikke forstås som helt isolert fra sosial frihet, ettersom sosioøkonomiske forhold kan være til hinder for realiseringen av formale-prosedurale betingelser av argumentativ art.

Gjensidighetsbetingelsen som er innbakt i Hegels anerkjennelsestema finnes dermed innbakt i diskursetikkens anerkjennelsestema på to ulike nivåer. På den ene side forutsetter diskursen at diskursdeltakerne skal anerkjenne hverandres rett til å ta del i diskursen på rent argumentativt nivå. På den annen side forutsetter også systemet av demokratiske rettigheter at alle borgere har de samme rettigheter og at borgerne skal respektere hverandres rettigheter. Symmetri- og resiprositetsbetingelsene, som tilsier at partene både skal ha like rettigheter og gjensidig respekt for hverandres rettigheter, er dermed gitt på begge disse nivåer.

Litteraturliste:

- Apel, K-O:
- (1973) Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. I *Transformation der Philosophie, Band 2, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999, ss. 358-435.
 - (1988a) Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht. I *Apel Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ss. 69-102.
 - (1988b) Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in Substantielle Sittlichkeit 'aufgehoben' werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression. I *Apel Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ss. 103-53.
 - (1988c) Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner Aktuellen Mißverständnisse. I *Apel Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ss. 154-78.
 - (1992) Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden? I *Apel, K-O & Kettner, M. (red.). Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ss. 29-62.
 - (1996) Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität. *Apel, K-O & Kettner, M. (red.) Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ss. 17-42.

- (1998a) Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf Lebensweltliche Stiflichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken. I Apel *Auseinandersetzen in Erprobung des Transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ss. 649-701.
- (1998b) Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht. Ein zweiter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken. I *Apel Auseinandersetzen in Erprobung des Transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ss. 701-27.
- (1998c) Auflösung der Diskusethik? Zur Architektur der Diskursdifferenzierung in Habermas' *Faktizität und Geltung*. Ein dritter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken. I *Apel Auseinandersetzen in Erprobung des Transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ss. 729-839.
- (1997) Regulative Ideas or Truth-happening? An Attempt to answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding. I *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer: The Library of Living Philosophers*, vol. XXIV. Hahn, Lewis Edwin (red.). Illinois, Chicago and La Salle: Open Court Publishers, ss. 67-94.
- (1999) *The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation as Such and Especially Today*. Mercier Lectures, Louvain-la-Neuve, March 1999. Leuven, Belgium: Peeters 2001.
- (2000) Globalization and the Need for Universal Ethics. I *European Journal of Social Theory* 3(2), ss. 137-55.
- (2008) The concept of truth and the reality of nature and culture. I *The Public Sphere. Essays in honour of Apel*. Østfi, A. (red.). Oslo: Res Publica, ss. 205-26.
- Dews, P. (red.) (1999). *Habermas. A Critical Reader*. Oxford & Massachusetts: Blackwell Publishers.

- Gadamer, H-G:
 - (2004) *Truth and Method (Wahrheit und Methode*. Tübingen, J.C.B. Mohr: Paul Siebeck, 1960). London & New York: Continuum.
 - (1976) *Hegel's Dialectic, Five Hermeneutical Studies*. New Haven and London: Yale University Press.
- Habermas, J.:
 - (1972) *Wahrheitstheorien*. I Habermas, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, ss. 127-183.
 - (1976) *What is universal Pragmatics? I On the Pragmatics of Communication*. Cooke, M. (red.). Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1998, ss. 21-105.
 - (1981) *Knowledge and Human Interests (Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1968). Cambridge: Polity Press.
 - (1990) *Moral Consciousness and Communicative Action (Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983). Cambridge & Massachusetts: Polity Press.
 - (1990a) [1983] *Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification*. I Habermas *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge & Massachusetts: Polity Press, ss. 43-116.
 - (1990b) [1986] *Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics? I Habermas *Moral Consciousness and Communicative Action**. Cambridge & Massachusetts: Polity Press, ss. 195-215.
 - (1992) *Faktizität und Geltung. Beiträge zu Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.
 - (1993) *Justification and Application (Erläuterungen zur Diskurstheik*, Suhrkamp, 1991). Cambridge & Massachusetts: Polity Press.
 - (1997) *The Theory of Communicative Action (Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, 1981), Volume I, Cambridge & Massachusetts: Polity Press.



- (1999) *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hartmann, N. (1974) [1923/29]. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Hedberg, P. (2007) The Validity of the Human Rights. Reconstruction, Justification and Application. I *Sats - Nordic Journal of Philosophy*, Vol. 8.1, ss. 113-37.
- Hegel, G.W.F. (1980) [1807]. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.
- Honneth, A. (1998) *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kojève, A (1980) [1947] *Introduction to the Reading of Hegel*. Cornell University Press.
- Kuhlmann, W. (1992) *Kant und die Transzendentalpragmatik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Marcuse, H. (1986) [1941] *Reason and Revolution*. London and Henley: Routledge and Kegan Paul.
- Mill, J. S. (1985) [1859] *On Liberty*. London: Penguin Books LTD.
- Pöggeler, O. (1993) *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. München: Verlag Karl Amber.

Vigdís Kvam

Hvor er det blitt av det politiske mennesket?

Begreper fra Hannah Arendts Vita Activa anvendt på vår tid.

Utgangspunktet for denne teksten er innlegget jeg gav på Bergensnettverkets seminar 12. mai 2011. Som artikkel er dette en noe uferdig versjon som er under bearbeidelse. I den ferdigstilte artikkelen vil jeg utvide analysedelen med flere eksempler. I tillegg vil jeg ta opp, og imøtgå, noen av innvendingene som er rettet mot Arendts tanker slik de fremkommer i *Vita Activa*.

Hva kan vi si kjennetegner det å være menneske i vår tid? Hvordan kan Arendts begreper om arbeid, produksjon og handling, og om det private, det offentlige og det sosiale, belyse dette spørsmålet? Et viktig moment her, er hennes sans for distinksjoner i den menneskelige tilværelse. Dette fører også til at flere av hennes begreper blir interessante analyseredskapene i et forsøk på å få et bedre grep om nevnte problematikk. Det gjelder så å si å skille klinten fra hveten der dette er relevant, og i denne prosessen finner jeg Arendts tanker både interessante og hjelpsomme.

Jeg starter med en gjennomgang av de overstående begrepene. Deretter vil jeg gjennom eksempler vise hvordan disse begrepene kan brukes til å analysere, og gjerne gi en utvidet forståelse av, en del fenomener i vår tid. Når det gjelder de tre aktivitetsformene arbeid, produksjon og handling, er det særlig det som skiller dem med henblikk på om de har en klar