

Intervju z Jurgen-om Habermas-om:

MORALA, DRUŽBA IN ETIKA*

THN: Osrednja topika razgovora bodo vaša razmišljanja o morali in etiki, še posebno kakor so se razvijala po objavi vaše *Theorie des kommunikativen Handelns*, leta 1981 (angleška izdaja: *The Theory of Communicative Action*, od tu naprej TCA, 1984 (Vol. I) in 1988 (Vol. II)). V razdelku I se bomo osredotočili na formalen, nesubstancialen koncept morale v vaši "diskurzivni etiki" - zlasti na njeno omejevanje na "pravičnost" kot telos ali cilj in relacijo med "pravičnostjo", "zakonom" in "skrbjo". Razdelek II je posvečen lingvistični ali univerzalno pragmatični argumentaciji diskurzivne etike. Osrednji poudarek je namenjen resničnosti norm, statusu idealne govorne situacije ter razmejevanju in ločevanju od demokratičnega postopka. V razdelku III pa bomo obravnavali moralo in etiko v relaciji do "sveta življenja" in "sistema" v okviru vašega dvonivojskega koncepta družbe v TCA in posredovanost morale do družbe in etike - zlasti v vaših razpravah o "pragmatični etiki", "praktičnem razumu" in "izboru" kot poskusih pojmovanja te posredovanosti.

I
THN: Kako naj razumemo razvoj od sociološke kritike patologij moderne v TCA do filozofije morale in etike v *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln (MkH)* (1983) in člankih ter predavanjih, ki so sledili temu delu? Ali lahko diskurzivno

* Razgovor o topikah in orisu intervjuja je potekal na University of California, Berkeley, jeseni 1988. Odgovori na vprašanja pa so bili dani v pisni obliki v Frankfurtu na Maini, jeseni 1989. Avtor intervjuja se zahvaljuje Wolfgangu Schluchterju za diskusije v času priprav na intervju.

etiko štejemo za individualen, "filozofski" odgovor na nerešeno "sociološko" vprašanje o primernem, nepatološkem odnosu med sistemom in svetom življenja v moderni? Zakaj ste se po letu 1981 posvetili bolj vprašanjem filozofije morale in etike kakor pa odprtemu vprašanju o primernem odnosu med sistemom in svetom življenja, odgovor na katero ste v *TCA* preložili?

JH: Jaz vidim to drugače. Temeljnega pomena v *TCA* je bilo govorno-pragmatično uvajanje koncepta komunikativne racionalnosti. Resda sem sledeč Webbru in Durkheimu postavil vprašaje pravnega in moralnega razvoja, vendar pa dva teoretska pristopa, na katerih sem gradil v svoji razpravi, diskurzivna etika in Kohlbergova Teorija o stopnjah moralne zavesti, v tistem času nista imela nobenega posebnega poudarka. Šele v naslednjih letih sem dodelal stvari, ki sem jih takrat pustil ob strani. Naslov moje razprave "Moralna zavest in komunikativna akcija" sega nazaj v čas mojega službovanja na Starnberškem inštitutu in tiste vrste raziskovanja, ki se je tam izvajalo na splošno. Moja razprava o diskurzivni etiki pa se je porodila iz seminarjev, ki sem jih izvajal neposredno po vrnitvi v Frankfurt, drugače povedano, na filozofski oddelek. Po letu 1983 sem delal v drugačnem strokovnem kontekstu; tudi to vpliva na posebne poudarke v mojem raziskovanju.

Pri ukvarjanju z moralno-teoretskimi vprašanji sem izbral vrsto problemov, o katerih sem razpravljal že leta 1973 v sklopu poglavju "Krise legitimiranja". V tistem času sem predlagal model "zatrtih poobčljivih interesov", da bi pokazal na to, v kakšnem smislu je mogoče razlikovati med "občimi" in "partikularnimi" in teresi. Kasneje, v *TCA*, se k temu nisem več vračal; raje sem, kot ste pravilno pripomnili, s pomočjo dvonivojskega koncepta družbe poskušal opisati socialne patologije; se pravi kot deformacije, ki izhajajo iz izkrivljanj v reprodukciji sveta življenja (Vol. 2: 142 ff.).

V tem kontekstu so me posebno zanimale patologije, ki se porajajo takrat, kadar se kritične neuravnoteženosti v sistemih, bodisi državnega aparata ali ekonomije, prelagajo na svet živ-

ljenja in posegajo v njegovo reprodukcijo (Vol. 2: 385 ff.). Če sem hotel поблиže analizirati ta fenomen postvarjenja komunikativnih odnosov skozi monetarizacijo in birokratizacijo - fenomen, ki ga je Marx označeval z občim izrazom "alienacija" - je bilo potrebno izključiti moralno-teoretske poudarke. Opisovanje tega fenomena je zahtevalo podrobnejše definiranje koncepta sistematično izkrivljene komunikacije. To sem obravnaval - na podlagi empiričnih raziskav patologij znotraj družine - kot interpersonalni ekvivalent tistih intrapsihičnih motenj, ki jih psihoanaliza pripisuje nezavednemu odklanjanju konflikta in pojasnjuje kot ustrezajoče obrambne mehanizme. Vendar se po letu 1974 nisem vračal k tem razmišljanjem o komunikativnih patologijah, ki se porajajo na ravni enostavne interakcije. Še vedno pa menim, da so moji predlogi relevantni, potrdilo za to pa nahajam v zanimivem delu Jima Bohmana in Martina Low-Beera.

THN: Diskurzivna etika se prezentira in argumentira kot nadaljevanje in dopolnitev vaših lastnih prejšnjih teoretskih ukvarjanj z etiko in obenem kot odziv in odgovor na politični dnevni red in javne razprave v 80. letih. Ali ste med enim in drugim, se pravi, vašim lastnim teoretskim razvojem, ki ga delno tvorijo vprašanja zastavljena v 60. letih, in javnim dnevnim redom 80. let, občutili napetosti? Bolj določno: ali je dnevni red 80. prispeval k vaši nazorni premestitvi poudarka od socialne ("heglavske") etike k individualni ("kantovski") morali?

JH: V bistvu se moj raziskovalni program ni spremenil vse od približno 1970., od moje takratne razprave o formalni pragmatiki in diskurzivni teoriji resnic, ki sem jo prvič predstavil v Christian-Gaussovih predavanjih. Seveda pa je vsakdo, ki je količkaj občutljiv na politiko, vključno s političnim vplivom teorij, zavezan k temu, da se odziva na nove kontekste. V 60. letih se je bilo po eni strani potrebno dotakniti teorij tehnokracije, po drugi strani pa v 70. letih teorij krize. Od sredine 70. pa sem občutil pritisk tako neokonservativne kot poststrukturalistične kritike razuma - moj odgovor na to je bil koncept komunikativne racionalnosti. Ta posebna konstelacija se je nadaljevala v 80. leta in

zato sem nadaljeval delo na področju kritike filozofije zavesti, kateri sem posvetil več filozofske preciznosti. V *Filozofskem diskurzu moderne* sem nameraval pokazati, da "vorstellende Denken" lahko nadomesti tudi kaj drugega kot pa defetizem dekonstruktivistov ali kontekstualizem neoaristotelikov.

V tem kontekstu intersubjektivne samokritike razuma sem zatem tudi reagiral na niti malo ne nevprašljivo popularnost, ki jo danes uživa filozofija etike, in nadaljeval elaboracijo tistih vprašanj, ki so me, sledečega Meadovi Komunikativni etiki, vselej zanimala (Vol. 2: 92 ff.). Diskurzivna etika, podobno kot Meadovo delo, sledi množstvu intuicij, ki jih vsebuje Kantova teorija morale, pri čemer pa ne privzema njenih individualističnih premis.

THN: Diskurzivna etika je etika moderne in za moderno - kot sta *TCA* in *Filozofski diskurz moderne* (1985) branilca razsvetljenstva in moderne pred starim tradicionalizmom in novo post-moderno in nepreglednostjo. Tako vi kot vaš glavni nasprotnik neoaristotelik A. MacIntyre (*After Virtue*, 1980) menita, da so vrline nezdržljive z moderno. Zakaj in kako so vse tradicionalne, substancialne morale postale obsoletne in nezdržljive s pogoji moderne?

JH: Po mojem mnenju ima *After Virtue* dve načelni slabosti. Prvič, MacIntyre si zadeve preveč olajša s tem, da svojo kritiko usmeri na A. Gewirtha, ki je netipičen in za kritiko precej ranljiv predstavnik univerzalistične pozicije, namesto da bi se ozrl po Rawlsu, Dworkinu ali Apelu. In drugič, njegovo opiranje na aristotelovski koncept praxisa ga pripelje do problemov, brž ko poskusi izločiti univerzalno jedro iz neogibno pluralistične karakterizacije moderne, ki dopušča različne enako legitimne forme življenja. Kje odkriva ekvivalent tistega, kar bi Aristotel še dopustil; drugače povedano, kaj je MacIntyrov substitut za metafizično karakterizacijo polisa kot zgledne forme življenja, v kateri naj bi ljudje, se pravi tisti, ki ne ostanejo barbari, domnevno realizirali telos dobrega življenja? Zato, ker v moderni ni mogoče vnaprej presojati o množstvu individualnih življenjskih

projektov in kolektivnih oblik življenja, ter zato, ker je odgovornost za način življenja prepuščena edino socializiranim individuumom samim in je le-tega potrebno presojati v perspektivi udeležencev, se tisto, kar lahko prepriča slehernega, skrči na postopek racionalnega formiranja volje.

THN: V diskurzivni etiki gre v dvojnem smislu za skrčeno oziroma minimalno razumevanje etike. Je deontološka, kognitivistična, formalistična in po formi univerzalistična. In je skrčena na *pravičnost* kot edini telos ali cilj. Torej so tradicionalni smotri etike, kot sta *dobro* ali *sreča* (ali kombinacija vseh treh) izključeni. Zakaj ta zamejitev na "pravičnost" kot edini smoter etike in ali menite, da je to nujna odlika vseh modernih etik?

JH: Glede na moderne življenjske razmere nobena od različnih rivalskih tradicij ni več prima facie zavezujoča. Tudi v praktično relevantnih vprašanjih prepričljivi razlogi ne morejo več temeljiti na avtoriteti nevprašljivih tradicij. In če nočemo, da bi o normativnih vprašanjih o temeljnih zadevah našega skupnega življenja odločali z odkrito ali prikrito silo, omejevanjem, vplivanjem ali dopuščanjem možnosti za prevlado interesov močnejšega, potem se bomo morali osredotočiti na tista vprašanja, ki so podložna nepristranski presoji. Kadar sprašujemo, kaj je dobro zame, ali za nas, ali zanje, ne moremo pričakovati obče zavezujočega odgovora; raje bi vprašali, kaj je enako dobro za vse. To "moralno gledišče" meče močan toda ozek snop svetlobe, ki iz množice vrednotnih vprašanj izbere le tiste "akcijske konflikte" ki jih je mogoče *razrešiti* ob sklicevanju na poobčujoči interes; drugače rečeno, gre za vprašanja pravičnosti.

S tem ne trdim, da so vprašanja pravičnosti edina relevantna vprašanja. Običajno nas etično eksistencialna vprašanja prizadevajo veliko širše - problemi, ki posameznika ali skupino prisilijo k temu, da si razjasnijo, kdo so in kdo hočejo biti. Takšni problemi samorazumevanja so prav lahko vir, ki nas prizadeva bolj kot pa vprašanja pravičnosti. Toda le slednja so takšna, da njihova struktura omogoča razrešitev na način, ki je uravnotežen

in v enako korist vsem. Moralne sodbe morajo doseči soglasje vseh tistih, katere utegnejo prizadeti, slehernega iz njegove lastne perspektive - in ne, kot v primeru etične sodbe, na podlagi načina, kako jaz ali ti razumeva sebe in svet. In potemtakem sledi, da so teorije morale, če privzemajo kognitivističen pristop, v bistvu teorije pravičnosti.

THN: Kako in zakaj ostaja *pravičnost* ena in nedeljiva? Če vprašamo bolj splošno, zakaj se razdružitve in razcepi v moderni s tremi kantovskimi kritikami zaustavijo in s tem pustijo pravičnost nedeljivo? Delo Michaela Walzerja *Spheres of Justice* je ena sama dolga argumentacija, da se tudi pravičnost deli po njenih sferah (pripadništvo, blagostanje, denar, izobraževanje, itd.) z namenom obrambe pluralizma in enakosti. "Načela pravičnosti so sama po sebi pluralistična po svojih oblikah, različne socialne dobrine se lahko razdeljujejo iz različnih razlogov, skladno z različnimi postopki, s strani različnih dejavnikov" (1983: 6).

JH: Na tem mestu brezprizivno soglašam s predpostavko Michaela Walzerja, vendar pa ne z njenimi konsekvencami.

Ideja, da je norma pravična ali v splošnem interesu, je enaka temu, če rečemo, da ta norma zasluži, da jo priznamo. "Pravičnost" kot taka ni materialna, ni posebna vrednota, ampak je dimenzija veljavnosti. Prav tako kot so deskriptivni stavki lahko resnični, to je, lahko izražajo, kar je na stvari, so tudi normativni stavki lahko pravilni in lahko izražajo, kar je potrebno storiti. Toda različna načela ali norme s svojo semantično vsebino so ne glede na njihovo veljavnost nekaj, kar se nahaja na različnih ravneh.

Obstajajo na primer različna načela distributivne pravičnosti. Obstajajo materialna načela pravičnosti, kot npr. "vsakomur po njegovih potrebah", ali "vsakdo po svojih zmožnostih" ali "enake deleže vsem". Po drugi strani načela enake zaščite, enakega spoštovanja vseh, načela obveznega postopka ali enake aplikacije zakona ob različnih vrstah problemov. Tisto, kar je tukaj vprašanje, ni razdelitev dobrin ali priložnosti, temveč varstvo

svobode in integritete. V svoji univerzalnosti so vsa ta načela lahko upravičena in lahko zatrdimo, da so *prima facie veljavna*. Toda samo njihova aplikacija v partikularnih, konkretnih primerih bo pokazala, *katero* od različnih tekmujočih načel je v danem kontekstu najustreznejše.

In to je naloga diskurzov aplikacije: v družini, na primer, se bodo konflikti v zvezi z distribucijo bolj verjetno razrešili v skladu z načelom potrebe kot pa z načelom dosežka, medtem ko je po drugi strani lahko ravno narobe v primeru partikularnih vprašanj ekonomske distribucije ali socialnih nagrad. To je odvisno od tega, katero načelo *najbolj ustreza* danim okoliščinam, kar zahteva njen kolikor mogoče natančen opis. Vendar se mi zdi ideja o ustrežanju splošnih načel pravičnosti a priori razmejenim sferam akcije zelo problematična. Po mojem mnenju bi tisto vrsto razmišljanja, ki ga izvaja Walzer lahko uskladili z diskurzi aplikacije; vendar pa bi se le-ti potem morali izkazati za upravičene in veljavne v vsakem posamičnem primeru.

THN: Omejitev morale na pravičnost implicira ostro razlikovanje med moralnimi vprašanji (o katerih se je, na temelju univerzalizacije, mogoče racionalno odločati) in *vrednotnimi vprašanji* (ki so vprašanja o dobrem življenju in kot taka dostopna racionalni diskusiji le znotraj horizonta zgodovinsko konkretne oblike življenja ali individualne zgodovine življenja). Toda ali popolnoma izključujete morebitno usklajenost med pravičnostjo in dobrim življenjem? John Rawls, čigar teorija pravičnosti in poštenosti tudi daje prednost pravičnosti pred dobrim, dopušča skladnost "vsaj v okoliščinah dobro urejene družbe". Struktura etične doktrine po njegovem mnenju ni odvisna le od tega, kako so definirane razlike, marveč tudi od tega, "kako se usklaja pravično z dobrim" (1971: 446).

JH: Da, v družbi, ki bi imela vse potrebne vire moderne družbe in ki bi bila obenem dobro urejena, pravična in emancipirana, bi socializirani posamezniki uživali ne le avtonomijo in visoko stopnjo participacije, ampak bi imeli tudi več svobode za

lastno samorealizacijo, se pravi, za zavestno projektiranje in uredničevanje individualnih življenjskih načrtov.

THN: "Pravičnost" in "dobro življenje" ločujete, toda v "pravičnosti" vključujete tudi skrb in odgovornost. Tako ste vsaj odgovorili Carolu Gilliganu na njegovo ločevanje dveh etik "pravičnosti" in "skrbi" (In a Different Voice, 1982). Ampak kako sta lahko s kognitivnega gledišča Gilliganova "skrb" in "odgovornost" del vaše "pravičnosti" in "diskurzivne etike"? "Etika skrbi" se usmerja k partikularnemu drugemu namesto k posplošenemu drugemu; je kontekstualen način razmišljanja namesto formalno - abstrakten; je odnos namesto vloga in moralni problemi so posledica konfliktnih interesov namesto tekmujočih pravic. Kako so lahko te štiri difference subsumirane pod eno formalno "pravičnost"?

JH: Dovolite mi, da najprej povežem prvi dve točki in zatem na enak način še drugi dve.

Vtis, da deontološka etika, kakršna je Kantova, sili k ignoriranju konkretnega drugega in njegove partikularne situacije, se poraja zgolj zaradi enostranske zavzetosti z vprašanji upravičevanja. Dejstvo pa je, da se je takšni enostranosti mogoče izogniti. Kant je k morali pristopal iz rousseaujevske perspektive zakonodajalca, ki se ukvarja s tem, kako je zadeve mogoče razrešiti v občem interesu vseh državljanov, se pravi, z gledišča univerzalnosti interesov vseh in vsakogar. V tej različici pa se našemu pogledu izmaknejo problemi, ki zadevajo aplikacijo. Resnična narava partikularnega primera, ki zahteva razrešitev, specifične značilnosti vpletenih ljudi, se obravnavajo šele *potem*, ko so problemi upravičevanja že razrešeni. Vendar pa je takoj, ko je potrebno ugotoviti, katera od prima facie aplikabilnih norm je najbolj *primerna* dani situaciji in pripadajočemu konfliktu, potreben kolikor mogoče celovit opis vseh normativno relevantnih značilnosti danega konteksta. Klaus Günther je naslovil svojo eksemplarno študijo diskurzov aplikacije z *Der Sinn für Angemessenheit* ("Občutek za primernost").

Celovite ocene "Praktičnega razuma" ni mogoče podati zgolj v smislu diskurzov upravičevanja. V upravičevanju norm se praktični razum izrazi v načelu univerzalizacije, medtem ko je v aplikaciji norm izražen v obliki načela ustreznosti. Če je komplementarnost upravičevanja in aplikacije jasno razumljena, je mogoče videti, kako lahko diskurzivna etika razloži tiste dvomljivosti, ki ste jih izrazili vi in s katerimi ugovarjata Carol Gilligan in Seyla Benhabib.

Posvetimo se zdaj drugemu glavnemu ugovoru, v katerem se trdi, da se deontološka etika osredotoča na pravice, ne pa na potrebe in da v korist institucionalno definiranih vlog zapostavlja tudi vidik odnosov pripadništva. Če je ugovor uperjen nazaj k individualizmu kantovske tradicije, je ta dvom povsem upravičen; vendar pa ne velja za diskurzivno etiko. Kajti diskurzivna etika privzema intersubjektivni pristop pragmatizma in obravnava praktični diskurz kot *javno* prakso vzajemnega prevzemanja perspektiv (perspective-taking): vsakdo je stimuliran, da privzame perspektivo vsakega drugega, da bi mogli tako preudariti sprejemljivost rešitve v skladu z načinom, po katerem vsaka druga oseba pojmuje sebe in svet. Pravičnost in solidarnost sta dve plati iste medalje. Po eni strani je praktični diskurz postopek, ki vsakomur dopušča pravico do vplivanja na izid bodisi s soglašanjem bodisi z nesoglašanjem; torej gre za posotopek, ki v tem smislu upošteva individualistično razumevanje enakosti. Po drugi strani pa praktični diskurz pušča nedotaknjeno tisto socialno vez, ki vse udeležence argumentacije tako opogumlja kot tudi prisiljuje k zavedanju, da pripadajo neomejeni komunikativni skupnosti. Te mreže recipročnega priznavanja, brez katerega bi se sama identiteta vseh in vsakega posameznika nujno dezintegrirala, se lahko reproducirajo samo v primeru, če je zagotovljeno ohranjanje te skupnosti, kar v takem idealnem privzemanju vlog (role-taking) od vseh njenih članov terja dejanja nesebične empatije.

THN: Kako naj razumemo mejo oziroma ločevanje med "moralo" in "pravom"? Če sledimo tako Durkheimu kot Webru, gre

za dve distinktivni posledici delitve in razcepa stare, tradicionalne etike; toda še naprej ostajata definirani z enakim smotrom ali telosom. Ali naj "moralo" in "pravo" v moderni razumemo zgolj kot različne poti institucionalizacije in različna postopka za doseganje istega cilja?

JH: Pozitivno pravo in postkonvencionalna morala drug drugega dopolnjujeta in družno pokrivata tradicionalno etično življenje. Če privzamete normativno gledišče, potem ni težko dojeti dejstva, da so upravičene moralne norme v sebi nepopolne. Pogoji za splošno sprejemljivost vsake norme, ki opravi test univerzalizacije, je, da normo dejansko vsakdo upošteva. Natančno tega pogoja pa postkonvencionalna morala sama ne more jamčiti. Znotraj same premise vsakega resnejšega postkonvencionalnega načina upravičevanja nastane problem, ki je v tem, da lahko od vsakogar pričakujemo, da bo upošteval *veljavno* normo le takrat, če je vsakdo prepričan, da normo upoštevejajo tudi vsi drugi. Kant sam je na ta način upravičil prehod od morale k pravu, ki ga sankcionira država. In Kant je tudi prepoznal problem, ki ga poraja izvajanje oblasti. Politična oblast ni "prazna esenca", kot medij ima svoje lastne značilnosti; uporabo in organizacijo te oblasti je treba zatorej podvreči moralni omejitvi. Ideja o "vladavini zakona" je klasičen odgovor na ta izziv.

Pri Kantu in zgodnjem liberalizmu obstaja koncept prava, ki predlaga, da je pravni red sam po sebi dejansko moralen po naravi oziroma je vsaj oblika dovršitve morale. Vendar pa je takšno prirejevanje prava morali napačno. Element političnega, ki je v pravu, prinaša v ospredje povsem drugačne faktorje. Niso vse zadeve, katerih pravna rešitev je potrebna in mogoča, moralne vrste. Tudi če bi se zakonodaja približala idealnim pogojem za diskurzivno formiranje volje, odločitev zakonodajalca ne bi mogla temeljiti zgolj na moralni podlagi - še zlasti ne v primeru zakonodaje v državi blagostanja. Tukaj vselej igrajo pomembno vlogo *pragmatični* razlogi za bolj ali manj pošteno uravnoteženje interesov, katerih generalizacija ni mogoča. Nadalje, v skupini v kateri se združujejo različne tradicije, od katerih vsaka oblikuje

različne identitete in zato potrebuje uskladitev, obstajajo *etični* temelji za sprejemljivost določenega samorazumevanja in za preferenčno obliko življenja. To je razlog, da se zahteva po legitimnosti pozitivnega prava, četudi bi temeljila na racionalnem formiranju volje, ne more zvesti zgolj na njeno zahtevo po moralni veljavi. Z vpeljavo pragmatičnih in etičnih razlogov vstopijo v igro drugi faktorji, ki zadevajo bolj vprašanje legitimnosti prava: gre bolj za vidike te legitimnosti kot pa za normativno veljavnost moralnih norm.

"Moč" prava, se pravi pravna veljavnost je sestavljena iz dveh komponent: racionalna komponenta, ki je v zahtevi po legitimnosti, se kombinira z empirično komponento pravne prisile. Pravna veljavnost zahteva, da se v odnosu do naslovnikov upravičita obe sestavini hkrati: kognitivno pričakovanje, da se v primeru, ko je to neizogibno, uvede prisila, da bi vsakdo upošteval različne pravne norme (to je razlog, zakaj je zakonu *zadovoljeno* z legalnostjo, se pravi, z ravnanjem, ki se zakonu le podreja); obenem pa terja upravičenje normativnega pričakovanja, da obstajajo dobri razlogi za priznavanje sistema zakonov kot celote (zaradi česar mora pravo ob vsakem času zagotavljati priložnost za kaj več kot samo legalnost, namreč, za avtonomno pokorščino na podlagi njenega razumevanja in soglašanja z legitimnostjo pravnega reda).

II

THN: Preusmerimo pozornost od definicije in razmejitev morale k vaši lingvistični argumentaciji diskurzivne etike, še posebno na vaš razvoj od Toulminove analize "rabe argumentov", Wittgensteinovih "jezikovnih iger" in Chomskega "univerzalne gramatike", k formalni pragmatiki.

Že na tej metodološki ravni vas bom soočil z novim argumentom v zvezi s starim ugovorom, ki postavlja v negotovost morebitni *okcidentalizem* ali *evrocentrizem* vaše obrambe razsvetljenstva in v osnovi vašega koncepta evolucije. Vprašanje je, ali ni

celotno pojmovanje univerzalne formalne pragmatike nič drugega kot slaba generalizacija indoevropskih jezikov. Lee Whorf (Language, Thought and Reality, 1956) je s primerjanjem standardnega povprečnega evropskega (SPE) z vrsto neevropskih jezikov odkril, da so takšne osrednje lastnosti, kot so glagolska funkcija, struktura časov in relacija med predmetom in predikatom bile načeloma drugačne od stanja v kasneje razvitih univerzalnih pragmatikah. Zdi se, da obstaja vse polno lingvističnih podatkov, ki postavljajo na laž ali falsificirajo celotno pojmovanje univerzalne pragmatike. Lahko bi zatrdili, da so ne-SPE jeziki pač samo manj razviti jeziki na svoji poti k univerzalni gramatiki, ki se skriva za univerzalno pragmatiko, toda potem morate upravičiti to, kako je evolucija ali razvoj v globoki strukturi, ki je v osnovi univerzalne gramatike sploh mogoča.

JH: O Sapir-Whorfovi hipotezi se je obširno razpravljalo v 50. letih, z negativnimi izidi. Dejstvo, da se površinske strukture individualnih jezikov lahko zelo razlikujejo, jasno, še ne pomeni, da ne obstajajo značilne podobnosti v semantični globinski strukturi preprostih trdilnih stavkov ali v pragmatični temeljni strukturi govorne situacije (npr., osebni zaimki, časovna in prostorska določila). Kar je Whorf imel v mislih, prej spominja na tiste razlike med lingvističnimi svetovnimi nazori, ki so zanimali že Humboldta, le da njega njegova razmišljanja niso navedla k temu, da bi postavil tezo o lingvistični relativnosti. Menim, da za izognitev tej tezi ni potrebno obujanje pojmovanja evolucije lingvističnih sistemov. Glede na način obstoja naravnih jezikov je domneva o evoluciji neustrezna. Gramatična kompleksnost jezikov se le poredkoma spreminja skozi čas.

Whorfova intuicija se je v zadnjem času prebila v ospredje na povsem drugi ravni, namreč v okviru polemike o racionalnosti s katero so začeli antropologi in se je razvila v mnoge precej različne smeri. Menim, da je odločilna točka v polemiki ta, ali naj upoštevamo asimetrijo, ki se razvija med interpretativnimi sposobnostmi različnih kultur, pri čemer so nekatere uvedle koncepte drugega reda, medtem ko jih druge niso. Ti koncepti

drugega reda zagotavljajo nujne kognitivne možnosti za to, da kultura postane reflektivna, se pravi, da njeni člani privzamejo hipotetično stališče do svojih lastnih tradicij in so na tej podlagi sposobni razumeti sami sebe kot kulturno relativne individuume. Tovrstno pluralistično razumevanje sveta je značilnost modernih družb. Pri tem argumentu gre za to, ali tovrstne kognitivne strukture nakazujejo prag, ki od vsake kulture ki ga prestopa terja podobne procese učenja in adaptacije.

V skladu s kontekstualisti prehod k postmetafizičnim konceptom narave, k posttradicionalnemu pojmovanju prava in morale označuje le eno partikularno tradicijo med drugimi in ne pomeni, da tradicija kot taka postaja reflektivna. Ne vidim možnosti, kako naj bi se ta argument resno obdržal. Menim, da je imel Max Weber prav ravno v tisti svoji svarilni univerzalistični interpretaciji, ki je Wolfganga Schluchterja napeljala k njegovi tezi o splošnem kulturnem pomenu zahodnega realizma (1979: 15 ff.).

THN: Vaša teorija morale privzema formo raziskovanja moralne argumentacije. In edino moralno načelo je *načelo univerzalizacije*, ki v moralnem diskurzu opravlja enako funkcijo kot načelo indukcije v eksperimentalnih znanostih. Norma je upravičena le v primeru, če je v dejanski argumentaciji sprejemljiva vsem, ki jih potencialno prizadeva, kar pomeni, da norma zadovoljuje interese vsakega udeleženca argumentacije. Zakaj morajo udeleženci soglašati s konsekvencami? Zakaj ne morejo soglašati z nesoglašanjem, po moralni analogiji s konstitucionalno politiko ter njenim konsenzom o določenih temah in postopkih za nesoglašanje in bojem okoli ostalih tem?

JH: Argumentacija ni proces preudarjanja, ki se neposredno zaključuje s čvrstimi *odločitvami*, temveč je v prvi vrsti postopek razreševanja problema, ki vodi k *prepričanjem*. Argumentacija resnice, ki terja asertotične izjave in argumentacija pravičnosti, ki terja normativne izjave, lahko ostane neodločena, tako, da ne doseže nobenega soglasja; v takem primeru bi zadevo pustili odprto za določen čas ob polnem zavedanju dejstva, da ima prav le ena stran. Po drugi strani pa se v praktičnem diskurzu lahko

izkaže, da zastavljeni konflikt sploh ni moralne vrste. Lahko gre za etično-eksistencialno vprašanje, ki zadeva samorazumevanje določenih oseb ali dane skupine; v tem primeru bo vsak odgovor, kakorkoli razumen že utegne biti, veljaven le v relaciji do cilja, ki je moja ali vaša dobrina, ali, če rečemo ne preveč posrečeno, življenje; ne bo pa sposoben postaviti zahteve po univerzalni obvezujočnosti. Ali pa gre, morda, za pragmatično vprašanje uskladitve nasprotnih vendar nepoobčljivih interesov; v tem primeru je največ kar lahko udeleženci dosežejo pošten in dober kompromis. Potemtakem lahko spodletelost poskusov argumentacije na področju prakse omogoči razumevanje dejstva, da gre bolj za pogajanja, ali diskurze samorazumevanja, kot pa za moralne diskurze.

Tudi v parlamentarnem formiranju volje je racionalno jedro: kajti politična vprašanja so dostopna diskurzivnemu pristopu bodisi z empiričnega in pragmatičnega gledišča, bodisi z moralnega in etičnega gledišča. Seveda pa so točke, o katerih je v takšnih institucionaliziranih procesih formiranja mnenja mogoče odločati, omejene. Ti postopki kombinirajo formiranje k resnici usmerjenih mnenj z doseganjem večinske odločitve. Z gledišča teorije diskurza, ki poskuša racionalno rekonstruirati normativno naravnost takšnih postopkov, pa mora seveda večinsko pravilo ohranjati notranjo vez s kooperativnim iskanjem resnice. V idealnem primeru bi potemtakem za izid diskurzivno dosežene večinske odločitve lahko domnevali, da je racionalen: vsebina vsake odločitve, ki je dosežena v skladu z obveznimi postopki, mora biti sposobna obveljati za racionalno motiviran, toda zmožljiv rezultat diskusije, ki je zaradi pritiskov temporalnih, socialnih in drugih omejitev začasno končana. Skladno s tem ne bi smeli zamenjevati diskurza kot postopka za *doseganje moralnih ali etičnih sodb* z legalno institucionaliziranimi postopki za politično formiranje volje, ki je posredovana z diskurzom.

THN: Kognitivizem diskurzivne etike je izpeljan iz zahtev po normativni veljavi, po analogiji z resnico. Vendar pa je analogija vzdržna le z reduciranjem norm načel uverzalizacije na norma-

tivno veljavnost. Kako more in zakaj mora teorija morale zapostaviti empirično veljavne norme brez normativne veljavnosti (z "geltung", vendar pa brez "gültigkeit")? Ali je ta omejitev mogoča, ne da bi hkrati presekali oz. onemogočili vsako dialektiko ali povezavo s societalno etiko?

JH: Videne z gledišča performativnih stališč njihovih naslovnikov, norme terjajo veljavnost na način, ki je analogen resnici. Seveda pa moramo pri rabi izraza "analogen" spomniti na to, da ne smemo enačiti zahteve po veljavnosti norm z zahtevo po resničnosti stavkov. Razlike lahko opazimo, celo prej kot očitne razlike, v pravih argumentacije in v specifični naravi argumentov, ki so dopustni v enem in drugem primeru. Razlike se manifestirajo že v dejstvu, da se normativne zahteve po veljavnosti porajajo končno iz norm, se pravi iz struktur, ki so na višji ravni kot posamezna moralna dejanja in regulativni govorni akti, medtem ko se resničnostne vrednosti pripisujejo individualnim trdilnim stavkom in ne teorijam, v katere so morda integrirani. V slednjem primeru so strukture višje ravni, se pravi, teorije, veljavne na podlagi niza resničnih stavkov, ki so lahko iz njih izpeljani, medtem ko po drugi strani individualne zapovedi ali prepovedi prejemajo svojo veljavnost samo iz norm, na podlagi katerih se izrekajo.

Iz tega sledi druga zanimiva razlika: prepričanje, da so stavki resnični, nima vpliva na dimenzijo, ki pa je prav bistvena za resnico stavkov, namreč, na existenco stanj stvari. Nasprotno temu pa je prepričanje, da so norme korektne v neposredni zvezi z dimenzijo, ki je zanje bistvena, namreč, z regulacijo dejanj. Brž ko je norma, ki uravnava razmerja, dejansko priznana in upoštevana pri njenih naslovnikih, le-ti razvijejo ustrezno prakso - pričemer ni pomembno, ali bi se normo dalo upravičiti z gledišča nepristranske sodbe in si priznanje *zasluži*, ali pa se jo preprosto upošteva de facto, bodisi ker je priznana iz napačnih razlogov bodisi ker se jo upošteva iz gole navade. Prav to je razlog, zakaj je potrebno razlikovati med veljavnostjo (gültigkeit) norme na eni, in na drugi strani dejstva, da se priznava v družbi, da ima

družbeno veljavo ("Geltung"), z drugimi besedami, da je njena veljavnost obče sprejeta.

Nisem prepričan, da razumem, kaj ste resnično mislili s svojim vprašanjem. *Teoretik morale* vidi stvari normativno; svoje stališče deli z naslovnikom norme, ki se udeležuje diskurzov upravičevanja in aplikacije. Gledano iz te izhodiščne točke bi morali začeti z dvomom v naše prima facie prepričanje v obstoječe tradicije, utečene prakse in z dvomom v naše zaupanje v obstoječe motive; skratka, potrebno je nekako abstrahirati od utečenega etičnega življenja družbe. Po drugi strani pa je prav to etično življenje tisto, kar mora zanimati *sociologa*. Vendar on privzema opredmetujoče gledišče participirajočega opazovalca. Ne moremo istočasno privzeti drugoosebnega gledišča naslovnika norme in tretjeosebne gledišča sociološkega opazovalca. Menim, da ste imeli v mislih zapleten primer, v katerem se vednost pridobljena z enega gledišča interpretira z drugega gledišča. To je primer sociologa, ki meri prepričanje v legitimnost, ki jo je vzpostavil deskriptivno, kljub utemeljenim razlogom, ki jih je v zvezi z legitimnostjo opazovane ureditve mogoče izreči z gledišča *potencialnega* naslovnika. Skladno s tem udeleženec v argumentaciji (ali teoretik morale kot njegov filozofski alter ego) preklopi svojo vlogo brž ko pogleda stvari z očmi političnega zakonodajalca in upošteva empirične vidike zadeve, ki zahteva razrešitev, kot tudi sprejemljivost regulacije znotraj dane skupnosti. Med temi različnimi videnji stvari in različnimi predmeti se mora jasno razločevati. Vendar pa takšne razlike ne zagotavljajo nobenega argumenta v korist končne sociologizacije teorije morale.

THN: Pogoji diskurzivne etike so po Kohlbergu izpoljnjeni samo v zadnjih, postkonvencionalnih stopnjah. In v skladu z vsemi longitudinalnimi študijami v Kohlbergovi tradiciji (Colby in Kohlberg 1987) samo manjšina odrasle populacije doseže to stopnjo. Kombinacija tega dvojega daje očiten paradoks postkonvencionalne etike, saj prevladujoča večina populacije ostaja na prekonvencionalni ali konvencionalni moralni stopnji. Kako je

to mogoče? In kako je to skladno z vašim podčrtovanjem "normativnih struktur kot predhodnic socialne evolucije"? (1979: 120). Če je odgovor ta, da je postkonvencionalna morala vtkana v "pravo" ali "strukturo", potem vas mora verjetno bremeniti, kako naj bo to stabilna situacija, vrsta ravnovesja?

JH: K socialnim inovacijam pogosto spodbudijo marginalne manjšine, četudi se le-te na institucionalni ravni kasneje posplošijo na celo družbo. To bi lahko bil razlog, zakaj je potrebno pozitivno pravo v modernih družbah razumeti kot obliko institucionalizacije postkonvencionalnih struktur zavesti, četudi se razkriva, da so mnogi pripadniki le na konvencionalni ravni zavesti. Prav tako ni nujno, da bi konvencionalno razumevanje postkonvencionalnega sistema zakonov vodilo v nestabilnost; takšno razumevanje, če damo primer, pogosteje preprečuje radikalne interpretacije, kar lahko ob neki priložnosti pripelje do civilne nepokorščine.

Poleg tega utegnejo biti raziskovalna odkritja o moralni zavesti pripadnikov družbe problematična; sporno je namreč, ali Kohlbergove metode raziskovanja pri definiranju stopnje pravzaprav ne vodijo k umetnim rezultatom. Na primer, otroci so sposobni izvajanja moralnih sodb določene stopnje veliko pred tem, predno so sposobni verbalne eksplikacije intuitivne vednosti, ki jo imajo v odnosu do dobro znanih dilem.

THN: Pri zadnjem vprašanju, ki zadeva analogijo norm glede na resnico gre za ponovitev. Izvirno je bilo postavljeno leta 1984 v *New Left Review*, vendar je ostalo neodgovorjeno. "Kako pojimate relacijo med filozofskimi in znanstvenimi zahtevami po resnici? Ali so filozofske zahteve po resnici kognitivne zahteve in ali bi racionalni konsenz končno jamčil resničnost konsenzualne teorije resnice same?" (1986: 160).

JH: Verjamem, da filozofija danes igra dve vlogi hkrati - vlogo interpreta, v kateri filozofija posreduje med svetom življenja in kulturami ekspertov, in bolj specializirano vlogo znotraj znanstvenega sistema, kjer sodeluje zlasti z različnimi rekon-

struktivnimi znanostmi. V tem svojem početju producira trditve, ki zahtevajo resničnost na enak način kot druge znanstvene izjave. Diskurzivna teorija resnice vsebuje trditve, ki potrebujejo obrambo pred rivalskimi teorijami resnice v kontekstu relevantnega univerzuma diskurza.

Toda vaše vprašanje izraža drug dvom. Razumem ga, kot da predlagate, da samoreferencialna narava filozofskih, v tem primeru resničnostno-teoretskih izjav, nujno reducira diskurzivno teorijo resnice do absurda. Seveda se rekonstrukcija, ki jo predlagam za naše intuitivno razumevanje resnice v smislu diskurzivne teorije resnice, prav lahko utegne izkazati za napačno ali vsaj nezadovoljivo. Toda praksa, ki je odvisna, v naši vsakdanji eksistenci ali v znanosti, od konkretne rabe te intuitivne vednosti ni prizadeta s temi prizadevanji filozofske rekonstrukcije - ali z njenimi morebitnimi revizijami. Ni mogoče "ovreči" vednosti, ki se manifestira v rabi na enak način kot napačno deskripcijo te vednosti.

THN: Koncept *performativne kontradikcije*, izposojen pri Apelu, vendar prost svoje transcendentalne utemeljitve, je odločilen za transcendentalno-pragmatično argumentacijo. Noben kompetenten govorec se ne more izogniti zahtevam po veljavnosti, kajti že sam govorni akt, v katerem bi razglasil svoje zavračanje, bi počival na nekontingentni predpostavki, katere propozicionalna vsebina je kontradiktorna propozicionalni vsebini govornega akta samega" (1989: 90). Argument, ki tiči za "performativno kontradikcijo", je prepričljiv v omejenem smislu, namreč, da se delujoči ne more sistematično izogniti komunikativni akciji, ne da bi podvrigel dvomu svojo lastno racionalnost, toda kako je to načelo sposobno opravičiti in poudariti en tip etične pozicije na račun drugega?

JH: Razkritje performativnih kontradikcij ima svojo vlogo v zavračanju skeptičnih protiargumentov. To kazuistično prakso je mogoče razviti v metodo in potem služi, kot pri Strawsonu, za omogočanje identifikacije neizogibnih predpostavk, ki ležijo v osnovi prakse, kot komunikativno delovanje ali argumentacija,

za katere v naši obliki življenja ni nobenih funkcionalnih ekvivalentov. Oba, Apel in jaz, uporabljava to metodo z namenom, da bi odkrila nujne pragmatične predpostavke argumentacije in jih proučila glede njihove normativne vsebine. Na ta način skušam upravičiti določeno načelo univerzalizacije kot moralno načelo. Moja namera je v prvi vrsti ta, da pokažem, da je moralna vprašanja mogoče rešiti s pomočjo rezoniranja. Te nujne pragmatične predpostavke argumentacije imajo v diskurzivni etiki enako mesto, kot ga ima v Rawlsovi teoriji pravičnosti konstrukcija "izvirne pozicije". Naloga diskusije med takšnimi teoretskimi pristopi je, da pokaže, katera različica kantovske etike je boljša. Ta profesionalni disput bo potekal z mnogih gledišč; prav gotovo pa ga ni mogoče rešiti na mestu, z neposrednim navezovanjem na performativne kontradikcije.

THN: Kakšen status v moralnem diskurzu ima *idealna govorna situacija* in kaj od nje terja oz. zanjo predpostavlja "performativna kontradikcija"? Ali je delno *kontrafaktična*; ali je del *fikcije o družbi kot svetu življenja*, ali pa je *hipostaza realnosti*? Oziroma, ali se vse troje povezuje?

Prva je eksplicitno vaša lastna pozicija v *MkH* (1983: 102). Druga pozicija sledi razumevanju diskurzivne etike kot nadaljnega razvoja zadnjih treh fikcij *TCA*, ki so nujne za konceptualizacijo družbe kot sveta življenja, se pravi, "transparentnost komunikacije" (1981 II: 148). Tretjo pozicijo pa vam konsekventno pripisuje Schluchter, ki trdi, da je v logiki vaše argumentacije, da "hipostazira idealno govorno situacijo iz nujne predpostavke v ideal stvarnosti" (1988: I 323).

JH: Za namere pričujoče diskusije lahko drugo pozicijo, ki se opira na koncept sveta življenja, ki sem ga zavrnil kot idealističnega, ignorirava. Prva pozicija zaobsega samo to, da je neomejena - naomejena v družbenem prostoru in zgodovinskem času - *komunikativna skupnost* ideja, kateri je mogoče približati naše stvarne argumentacijske situacije. V vsaki dani časovni točki sami sebe usmerjamo v skladu s to idejo, ko si prizadevamo zagotoviti, (a) da se sliši vsak glas, ki je kakorkoli relevanten,

(b) da se opremo na najboljši argument kar jih imamo glede na sedanje stanje vednosti, in (c) da soglašanje ali nesoglašanje udeležencev sledi zgolj in samo iz moči boljšega argumenta. Na nesrečo sem stanje, v katerem bi bili vsi ti idealni pogoji izpolnjeni nekoč poimenoval "idealna govorna situacija"; vendar se ta izraz prav lahko razume narobe, ker je preveč konkretističen. Navaja k neki vrsti hipostaziranja, ki ga Schluchter kljub mnogim pridržkom pripisuje meni. Schluchter to utemeljuje z izrazom "Vorschein einer Lebensform", ki sem ga opustil pred nič manj kot desetimi leti. Vendar pa nikoli nisem imel namena, da bi se z "neomejeno komunikativno skupnostjo" razumelo kaj več kot nujno predpostavko. Ne bi želel, da se jo razume kot "ideal v stvarnosti", kot bi to morebiti hotel Schluchter, ki citira Wellmerja.

V resnici imam pomisleke glede tega, da bi to komunikativno skupnost imenoval za regulativno idejo v kantovskem smislu, kajti ideje o "neogibno idealizirajoči predpostavki pragmatične narave" ni moč zvesti pod klasično nasprotje med "regulativnimi" in "konstitutivnimi" idejami.

Kar je regulativno z gledišča udeležencev, je ideja, da se tukaj in zdaj razglašana resničnost predpostavk lahko izkaže za zmotne trditve. Po eni strani vsi razlogi, ki so nam na voljo *hic et nunc* upravičujejo zatrjevanje statusa resničnosti za "p"; po drugi strani pa ne moremo biti gotovi, da se bo "p" obdržal ob vseh prihodnjih ugovorih - ne moremo vedeti, ali bo ena tistih veljavnih trditev, ki bodo v neomejeni komunikativni skupnosti vedno znova ad infinitum sprejete s soglasjem.

Toda nujne pragmatične predpostavke argumentacije niso zgolj regulativne, kajti ti pogoji morajo biti v zadovoljivi stopnji približnosti izpolnjeni *hic et nunc*, če sploh želimo argumentirati. Raven izpolnjenosti je "zadovoljiva" takrat, ko daje naši dejanski argumentacijski praksi status - v prostoru in času določljive - komponente univerzalnega diskurza neomejene komunikativne skupnosti. Vendar to ne pomeni, da se slednja na primer spreminja v realnost konstituirajočo idejo. Koncept konstituiranja sveta je tukaj neaplikabilen. Gre bolj za to, da če želimo vstopiti

v argumentacijo, moramo tiste predpostavke de facto opraviti, četudi imajo idealizirano vsebino in se jim lahko le približamo.

Z zahtevami po veljavnosti, ki se izvajajo v komunikativni akciji, v sama družbena dejstva vstopa napetost ideala, ki prihaja v zavest participirajočih subjektov, kot sila, ki kaže onkraj obstoječega konteksta in transcendira vsak kriterij, ki bi bil zgolj provincialen. Če to izrazimo paradoksalno, je regulativna ideja o veljavnosti izjav konstitutivna za skozi komunikativno akcijo proizvedena družbena dejstva. Kot opozarja Schluchter, izhajam tukaj iz Kantove predočbe mišljenja, vendar pa to počnem, ne da bi ob tem privzemal Heglov totalizirajoč model mišljenja. Že pri Pierceu služi ideja neomejene komunikativne skupnosti za nadomestek ideje o brezpogojnosti oziroma o brezčasni naravi absolutne resnice z idejo o procesu interpretacije in razumevanja, ki od *znotraj* transcendira obstoječe meje družbenega prostora in zgodovinskega časa. Procesi učenja neomejene komunikativne skupnosti bodo formirali lok, ki bo v času premoščal vse temporalne razdalje, v svetu pa bodo ustvarili pogoje, katerih izpolnitev mora biti predpostavljena ob sleherni postavitvi brezpogojne zahteve po transcendirajoči veljavnosti.

Ta teoretski koncept resnice preoblikuje tudi idejo družbe, kakršna vznikla iz komunikativne akcije, kajti te interakcije lahko potekajo le prek intersubjektivno prepoznane zahteve po veljavnosti. To je razlog, da celo kontrafaktične predpostavke komunikativno delujočih subjektov lahko računajo na naklonjeni odziv družbene realnosti: vsaka de facto zahteva po veljavnosti, ki transcendira naš obstoječi svet življenja ustvarja novo dejstvo, brž ko jo naslovnik sprejme ali zavrne. S posredovanjem te kognitivno/lingvistične družbene infrastrukture se izoblikujejo rezultati medigre med znotrajsvetnimi procesi in svet odkrivajočimi inovacijami. To je heglovski element, ki ga Schluchter razkriva, vendar pa ga s svojega kantovskega gledišča - in po mojem mnenju zmotno - vidi samo kot nedopustno opredmetenje regulativne ideje.

III

THN: Kot "reflektivna komunikativna akcija" se diskurz navezuje na oz. uvršča v svet življenja in njegovo perspektivo. Toda bolj pozornost zbujujoča in z etičnega gledišča vznemirljiva, skladno s *TCA*, je odsotnost norm in etike na drugi ravni družbe, v svetu sistema in njegovih medijev, denarja in moči. Koordinacija akcije prek sveta sistema je - vsaj v določenih odstavkih *TCA* - norm prosta, enako kot je koordinacija akcije skozi komunikacijo osvobodena sile ali moči. Honneth ju označuje kot "dve komplementarni fikciji" (1985: 328).

Prej ste že pojasnili, kako je izraz "norm prosta družbenost" privedel do napačnega razumevanja. Sistemska integracija se še naprej - tudi po moderni razcepitvi sistema in sveta življenja - posredno dosega s pomočjo mehanizmov konsenza, vsaj "v tisti meri, ki je potrebna, da bi se pravna institucionalizacija krmilnih medijev mogla povezati z normativnim kontekstom sveta življenja... Zahteva se le to, da integracija akcijskih sistemov ni dokončno utemeljena na družbeno integrativnih dosežkih komunikativnih akcij, katere zahteva, in v njihovem zaledju v svetu življenja. Tisto, kar drži skupaj ekonomski in administrativni akcijski sistem, niso ilokucijski zavezujoči učinki, marveč krmilni mediji" (1986c: 14-15).

Vaš odgovor nekoliko mehča vašo pozicijo v *TCA*, vendar pa ohranja razumevanje sveta sistema ("trg" in "država") in medijev ("denar" in "moč") kot mehanizmov integracije, ki od akterja *zahtevajo* strateško zadržanje. To pa, vsaj tako se zdi, v nadaljevanju implicira precej racionalno (instrumentalno) izbiro na trgu in predpostavlja ločitev politike in administracije v okviru države. Vsa naslednja tri vprašanja te domneve oz. predpostavke postavljajo pod vprašaj.

Strateško delujoči človek na trgu po vašem mnenju predstavlja del postkonvencionalnega ega, ampak to je del, ki ima z neoklasičnim ekonomskim človekom enakih nekaj ključnih lastnosti. Zakaj zapostavljate oz. imate za nepomembne argumente "institucionalne ekonomije", ki pravijo, da je tržni človek s svojo

čisto strateško in utilitarno akcijo izumrl, če ne prej, potem najkasneje s Smithovo "nevidno roko"? Etzionijska zadnja knjiga je eno samo dolgo naštevanje dokazov in argumentov, da "so najpomembnejši temelji izbire (tudi na trgu) afektivni in normativni. Se pravi, ljudje pogosto naredijo ne- ali subracionalno izbiro, najpoprej zato, ker so si izgradili svoje normativno afektivne temelje, in šele potem zato ker imajo šibke in omejene intelektualne sposobnosti" (1988: 90).

JH: Menim, da gre za napačno razumevanje. "Sistem" in "svet življenja" uporabljam kot koncepta za družbena ustroja, ki se razlikujeta glede na mehanizme socialne integracije, to pomeni glede načinov koordiniranja interakcije. V "socialno integriranih" področjih akcije so interakcije povezane bodisi prek intenc samih akterjev bodisi skozi njihovo intuitivno zaledno vednost v svetu življenja; v "sistemsko integriranih" področjih akcije pa red nastaja objektivno, tako rečeno "nad glavami udeležencev", in to prek posledic akcij, ki se funkcionalno spajajo in vzajemno stabilizirajo. Koncept sveta življenja, ki ga predlagam, mora biti uveden v smislu teorije akcije. Toda le v primeru, da bi moral biti tudi koncept sistema uveden na ta isti način, bi bilo dopustno vzpostavljati tako jasno in premočrtno vez med sistemsko integriranimi sferami z enim samim tipom akcije - smotrno akcijo - kakor mi pripisujete.

Kot se spominjate, sem uvedel koncept sistemsko integriranih, se pravi, samokrmilnih, povratno zaprtih sfer akcije prek mehanizmov funkcionalne integracije, krmilnih medijev denarja in moči. Zagotovo obstajajo korelati slednjih dveh na ravni socialnih akcij, v obliki interakcij, ki so zasnovane na medijskem krmiljenju. Vendar pa to dejstvo nikakor ne presoja vnaprej o racionalnosti odločitev akterjev. Medij samo določa standarde, s pomočjo katerih je mogoče rešiti obstoječe konflikte. Strukturne omejitve, katerim so izpostavljene medijsko krmiljene interakcije, zagotavljajo stimulacijo za bolj ali manj racionalno načrtovanje akcije, vendar pa ne zahtevajo racionalne utemeljenosti akcije, niti ne morejo zavezati akterjev, da bi tako ravnali.

Empirična evidenca, ki ste jo navedli, je potemtakem v skladu z medijsko-teoretskim opisom ekonomskega ali administrativnega ravnanja.

THN: Pojmovanje *države kot sistema* in pojmovanje *oblasti kot medija* sta privzeti od Parsonsa in oba predpostavljata ločitev politike in administracije v okviru države. McCarthy je to kritiziral kot "nasprotovanje tako empiričnim raziskavam kakor tudi vaši lastni konceptualizaciji demokracije". "Če so samoodločba, politična enakost in participacija državljanov v procesih odločanja znamenja pristnosti resnične demokracije, potem demokratska vlada ne bi mogla biti politični sistem v Habermasovem smislu" (1985: 44). Tudi sami ste večkrat poudarili, da demokratske države ni mogoče zvesti na njeno pravno ureditev; tako denimo, se v primeru "civilne nepokorščine" daje njena legalnost na voljo tistim, katerih dolžnost je, da skrbijo za njeno legitimnost (1985b: 106). Toda kako lahko tako razumljena civilna nepokorščina prepreči zlom ločitve politike in administracije, ki stoji za razumevanjem države kot sistema in oblasti kot medija, kot se to predstavlja v *TCA*?

JH: Procesov legitimizacije ne razumem tako, kot da so sami na sebi del administrativnega sistema, s katerim upravlja oblast; ti procesi se odvijajo prej v okviru tistega, kar bi imenoval "sfera javnosti" (Öffentlichkeit). Tu se srečujeta in sekata dve nasprotni tendenci. Komunikativno proizvedena oblast (H. Arendt), ki se razvija iz demokratičnih procesov formiranja volje in mnenja, naleti na produciranje množične lojalnosti administrativnega sistema in za administrativni sistem. Empirično vprašanje pa je, kako ta dva procesa, bolj ali manj spontano formiranje volje in mnenja skozi javno komunikacijo na eni, in organizirano ustvarjanje množične lojalnosti na drugi strani, vplivata drug na drugega, kadar prideta v stik. Podobna interferenca poteka v institucionaliziranih oblikah formiranja politične volje, na primer v parlamentarnih telesih. Samo če bi politične stranke v celoti postale absorbirane in integrirane v državni aparat, bi to institucionalizirano formiranje volje postalo del administrativnega sis-

tema, ki bi - četudi v mejah veljavne zakonodaje - programiral samega sebe.

Če se vrnem k vašemu vprašanju: meje med komunikativno krmiljenim formiranjem politične volje in stališč na eni in administracijo krmiljeno z oblastjo na drugi strani, bi bile v pogojih življenja v moderni lahko zabrisane samo za ceno dediferenciacije administrativnega sistema. Porajanje komunikativne oblasti iz avtonomnih sfer javnosti se podreja povsem drugačni logiki, kot pa je to v primeru vzdrževanja in izvajanja administrativne oblasti.

Civilna nepokorščina - v smislu nenasilnega kršenja pravil z namenom simbolnega poziva večini, ki je drugačnega stališča, je samo skrajni primer, ki omogoča proučevanje medigre med ne-institucionalizirano javno komunikacijo in institucionaliziranimi procesi odločanja znotraj demokratičnih teles. Eno lahko vpliva na drugo zato, ker slednja hranijo idejo, ki sem jo pravkar omenil: gre za liberalen pomen parlamentarnega formiranja volje, da je k resnici usmerjeno formiranje stališča postavljeno v igro kot nekakšen filter pred odločitvami večine, na takšen način, da se slednje lahko sklicujejo na verjetnost bolj ali manj razumnih izidov.

THN: Za trenutek odmislimo dvom, ki tiči v prejšnjih dveh vprašanjih. Kako sta lahko *država in trg*, četudi sta oba medija, *analogna, paralelna in komplementarna*? TCA sicer našteva - znova v skladu s Parsonsom - tri razlike (v merjenju, cirkuliranju in deponiranju), vendar se vrača k "temeljni podobnosti", katero pa "*Protiodgovor*" ("*Rejoinder*") zanika, češ da "svet življenja ni več nujen za koordiniranje akcije". Tudi sama motivacijska vezanost na svet življenja, ki je poudarjena v "*Protiodgovoru*", se zdi vse prej kakor analogna in paralelna trgu in državi. Pri državi - moči gre za vzročnost vzroka in posledice, od namena k posledici; medtem ko pa se od trga pričakuje, da bo prek denarja transformiral sebično zadržanje v skupno dobro. Pravilno zadržanje do države kot administracije je pokorščina; v relaciji do trga pa je to sebičnost, se pravi da gre za dve različni stopnji

na Kohlbergovi lestvici. Kako so te razlike v navezovanju na svet življenja lahko konsistentne z njihovo paralelnostjo kot medijev v arhitekturi dvonivojskega koncepta družbe?

JH: Protislovje, ki ste ga pravkar elaborirali, je mogoče razrešiti na naslednji način: dva medija, denar in moč, delujeta simetrično v toliko, kolikor lahko služita za združevanje diferenciranih in samokrmiljenih sistemov akcije, ki so neodvisni od vsakega *intencionalnega* prizadevanja, se pravi, poskusov koordiniranja s strani akterjev. Obstaja asimetričnost v načinu odvisnosti vsakega od teh medijev od sveta življenja, četudi je res, da sta oba pravno institucionalizirana in zatorej vtkana v svet življenja. Toda medtem ko kapitalistična ekonomija subsumira produkcijski proces vključno s substratom moči dela, demokratična država ostaja odvisna od ponavljajočega se zagotavljanja legitimnosti, nad katero pa prek izvajanja administrativne oblasti ne more nikoli v celoti pridobiti popolnega in dolgotrajnega nadzora. V tem primeru komunikativno proizvedena oblast zagotavlja substrat, ki je zakoreninjen v diskurzivnih procesih javnega formiranja volje in mnenja. Nikoli se ne more odvezati od teh korenin v enaki meri, kot je kapitalistični proces lahko neodvisen od kontekstov moči dela v svetu življenja.

Vseeno pa nas ta asimetrija ne bi smela navesti na misel, da je administrativni sistem mogoče zvesti na kategorije sveta življenja. Res pa je, da je ta asimetrija nujen pogoj za zahteve, ki jih je treba nasloviti na administrativni sistem v imenu imperativov, ki se porajajo iz sveta življenja; in pri tem ni nujno, da bi bili le-ti, v sferi javnosti postavljeni politični imperativi, od samega začetka formulirani v jeziku zadevnih krmilnih medijev, se pravi v cenah in usmeritvah, da bi mogli postati "razumljivi" ustreznim sistemom. To lahko razumemo, če se ozremo po različnih načinih, na katere politika in administracija obravnavata zakon - se pravi, normativno ali bolj instrumentalno. Administrativni sistem se zakona poslužuje bolj instrumentalno; kar je pomembno z gledišča izvajanja administrativne oblasti, ni praktični razum, ki je vpleten v upravičevanje in aplikacijo norm, temveč bolj

učinkovitost s katero se izpolnjuje program, deloma sprejet, deloma pa dodelan s strani administracije same. Tisti normativni razlogi, ki morajo v jeziku politike upravičevati obstoječe norme, zadobijo v jeziku administracije status omejitev in post-hoc racionalizacij, sicer drugače motiviranih odločitev. Obenem ostajajo normativni razlogi edina valuta, v kateri komunikativna moč postaja dejavna. Komunikativna oblast lahko vpliva na administrativni sistem v toliko, kolikor goji neki fond razlogov, katerih podporo morajo dobiti po zakonskih predpisih sicer omejene administrativne odločitve. Ni "moč napraviti" vsega, kar bi administrativni sistem sicer mogel napraviti, če sta predhodna politična komunikacija in formiranje volje razvrednotili tiste razloge, ki so nujni v okviru obstoječega pravnega okvira.

THN: Predhodna tri vprašanja lahko z določenim "zasukom" združimo v argument za dopolnitev kritike patologij moderne, kot je prezentirana v *TCA*. Svet sistema in mediji kolonizirajo svet življenja; toda obstaja tudi težnja, da norme sveta življenja, razumevanje, participacija, itd., prodrejo v oziroma zavojujejo medije v takem obsegu, da njihova integracija ne bi mogla (nič več) biti čisto sistemska integracija. Analize v *TCA* o juridifikaciji šole in družine lahko dopolnimo z analizo kooperacij in ekonomske demokracije na trgu ter participacije, demokracije uporabnikov itd. v državi. Zakaj *TCA* sistematično zapostavlja evidenco o takšnem zasuku? In ali bi se vključitev teh analiz skladala z arhitekturo teorije evolucije, ki stoji za *TCA*?

JH: Ko sem pisal *TCA*, sem si predvsem prizadeval razviti teoretski instrument, s katerim bi bilo mogoče zapopasti fenomen "postvarjenja" (Lukacs). Vendar pa je bil takšen pristop k sistemsko povzročenim motnjam v komunikativno racionaliziranih svetovih življenja enostranski: ni mogel izpolniti cele vrste potencialnih prispevkov teorije. Vprašanje o tem, katera stran vsiljuje omejitve, je treba obravnavati kot empirično vprašanje, o katerem ne gre na analitični ravni vnaprej odločati v korist sistema. Kot odgovor na podobne ugovore Johannesa Bergerja sem v predgovoru k tretji izdaji knjige že poudaril, da koloniza-

cija sveta življenja in demokratična kontrola dinamike sistemov, ki so neodzivni na "zunanosti", ki jih proizvajajo, predstavljata dve enako upravičeni analitični perspektivi. Enostranost pogle-da, ki je ujet v določeno diagnozo časa, pa zagotovo ni lastna strukturi teorije.

THN: V seriji člankov, ki so bili objavljeni kmalu po *MkH*, ste razpravljali o uporabnosti skrčenega ali modificiranega "heglovskega" koncepta *pragmatične etike* za razumevanje posredovanja od "diskurzivne etike" k družbi. Koncept presoja racionalnost oblike življenja na podlagi tega, "ali kontekst omogoča oziroma spodbuja sodelujoče k preoblikovanju načelne moralne vednosti v prakso" (1984: 228). Toda, ali je racionalnost eo ipso morala? Zdi se, da je pragmatična etika zvedena na empirične norme družbenega življenja. Vprašanje bi se potem glasilo, ali imajo empirično veljavne norme v družbi tudi normativno veljavnost - oziroma, jo spodbujajo ali vsaj omogočajo? Zdi se, da vsak "moral bi" ostaja na kantovski strani individualne morale, in da heglovska identiteta "moral bi" in "je" ne pride v poštev.

JH: Koncept komunikativne racionalnosti zaobsega številne aspekte veljavnosti. Zatorej se racionalnost oblike življenja ne meri nujno zgolj po tem, koliko normativni konteksti oz. njihovi motivacijski potenciali pospešujejo pretvarjanje postkonvencionalnih moralnih sodb v prakso. Vseeno pa se mi dozdeva, da je to, koliko je neka družba liberalna, odločilno odvisno od tega, koliko vzorci socializacije ter institucije, politična kultura, vse tradicije ki oblikujejo identiteto, in vsakdanje prakse, izražajo neavtoritarno obliko etičnega življenja, v kateri se lahko izoblikuje avtonomna morala. Intuitivno lahko zelo hitro ugotovimo - denimo, kot etnografi, ki so nastanjeni v kaki tuji državi - koliko so okolja emancipirana, odgovorna in egalitarna, kako se obravnava manjšine, marginalne družbene skupine, prizadete, otroke in starejše ljudi, kakšen družbeni pomen imajo bolezni, osamljenost in smrt, kolikšna je toleranca do ekscentričnosti, odklonskega vedenja, kot tudi do inovacije in nevarnosti, in tako dalje.

Vendar se mi dozdeva, da vaše vprašanje zamegljuje ločnice med dvema problemoma. Kadar med moralo in etičnim življenjem ugotavljam razliko z gledišča teoretika morale ali dejansko z gledišča udeleženca v argumentaciji, imamo v mislih nekaj drugega, kot pa takrat, kadar te izraze uporabljam kot sociolog, se pravi, kadar primerjam moralne poglede akterjev, ki jih opazujem oziroma kadar primerjam moralno vsebino njihovih pravnih načel z utečenimi praksami, konkretnimi manifestacijami moralnega ravnanja. Ampak celo kadar gledam stvari kot sociolog, ne gre za to, da bi normativno substanco zapopadli le v glavah tistih, ki moralne sodbe izvajajo (ali celo v pravnih tekstih in procesih). Vsekakor k tej normativni substanci pripada tudi moralno razmerje, kakršno se dejansko prakticira, kakorkoli se že lahko odklanja od deklarirane morale, ki je v družbi priznana.

THN: V howinsonskem predavanju iz leta 1988, v katerem razpravljate o kantovskem konceptu *praktičnega razuma*, ste poskusili to isto posredovanje zapopasti drugače. Predavanje je povsem jasno glede tega, da "aplikacija norm zahteva lastno dodatno argumentacijo. Nepristranost sodbe ne more biti zagotovljena ponovno z načelom univerzalizacije" (1988b: 19). Kako se lahko izognemo *novemu relativizmu* na etični ravni, ko pa se v vseh vprašanih kontekstualno-senzitivne aplikacije diskurzivne etične norme nadomeščajo z ustreznostjo.

JH: Logika diskurzov aplikacije se lahko proučuje z normativnega gledišča filozofa ali teoretika prava. Dworkin predlaga oba primera in teorijo, Klaus Gunther pa ta pristop postavlja v prepričljiv diskurzivno teoretski okvir. Slednji pokaže, da tako načelo ustreznosti kot načelo univerzalizacije dopuščata, da se nepristranost udejani v racionalnem obravnavanju praktičnih vprašanj in omogoči racionalno motiviran konsenz na tem področju. Tudi v diskurzih aplikacije se opiramo na razloge, ki lahko obveljajo za dobre ne le zame in zate, temveč tudi za vse ostale. Treba se je izogibati pre nagljenemu sklepanju: analitični pristop, ki zahteva senzibilnost do konteksta ni nujno sam po sebi

kontekstualno odvisen oziroma ne vodi nujno h kontekstualno odvisnim rezultatom.

THN: Howinsonsko predavanje je zelo jasno v tem, da etična vprašanja - v nasprotju z moralnimi vprašanji - ne zahtevajo popolnega preloma z egocentrično perspektivo: "konec koncev se navezujejo na telos nekomu lastnega življenja" (1988b: 7). Maksime pa so uvedene kot most oziroma združujoča vez med moralo in etiko, "ker je o njih mogoče presojeti v skladu z etičnim in moralnim glediščem" (str. 9). V kakšni relaciji so maksime do norm, ki stoje za normativnimi zahtevami po veljavnosti? Ali zahtevajo tako empirično kot normativno veljavnost?

JH: Da, etična vprašanja, vprašanja o samorazumevanju, so relativna glede na cilj mojega ali vašega dobrega življenja. Oziram se v zgodovino našega lastnega življenja ali na naše tradicije in se sprašujemo, s tisto dvoumnostjo, ki je značilna za močne preference, kdo smo in kdo hočemo biti. Zategadelj se morajo odgovori navezovati na kontekst partikularne perspektive življenja, za katero se domneva, da jo sprejemajo partikularni posamezniki ali skupine. Za odgovore takšne vrste ni mogoče zahtevati, da označujejo eksemplarno obliko življenja, ki je zavezujoča za vse - kakor je Aristotel definiral polis. Toda relativno glede na dani kontekst je na etična vprašanja mogoče odgovoriti racionalno, se pravi, na takšen način, da so odgovori smiselni za vsakogar - ne le za posameznika ali skupino, katere najbolj neposredno prizadevajo in s katerih gledišča se vprašanje postavlja.

Dotaknili pa ste se tudi druge točke: Kaj so maksime? Po Kantu razumemo z maksimami pravila akcije ali navade, ki lahko konstituirajo prakse ali celo celoten način življenja, tako da akterja v njegovi vsakdanji eksistenci osvobajajo od potrebe po konstantnem odločanju. Kant je imel v mislih predvsem maksime zgodnje kapitalistične družbe, stratificirane na podlagi obrti in poklicev. Jaz pa v svojem predavanju pravim, da je maksime mogoče presojeti iz etičnega in iz moralnega gledišča. Kar je lahko dobro zame, kakor se vidim in želim biti viden, ni nujno

enako dobro za vsakogar drugega. Ker je maksime mogoče presoјati z dveh gledišč, postanejo same dvojne po naravi.

In znova, normativna razprava, ki jo pravkar vodiva, se mora razlikovati od sociološke razprave. Maksime same, kakor jih vidimo z gledišča sociologa opazovalca, se lahko vzpostavijo kot razred fenomenov, s pomočjo katerega je mogoče proučevati konkretno moralo skupine. Maksime imajo družbeno veljavnost; zatorej so, vsaj če niso le konvencije, normativno obvezujoče tudi za akterje same. Z obravnavanjem tega, ali so razlogi zaradi katerih so izbrali svoje maksime dobri razlogi tudi za nas, potemtakem lahko spremenimo naš zorni kot in se pomaknemo od opazovanja k presoјanju.

THN: Etični kognitivizem nastopa proti skepticizmu in - kot izhodiščna točka - pušča ob strani moralne sentimente. Vendar le- ti znova stopijo na plano, če ne prej, potem v aplikaciji norm. Howinsonsko predavanje jih obravnava kot spreminjajoče se konstelacije "razuma" in "volje" v apliciranju praktičnega razuma na pragmatične, kritične in normativne diskurze. Toda kakšen status ima moralni sentiment? Ali imajo čustva in navade srca svoj lastni prav in svojo lastno funkcijo? Ali pa so samo - po Piagetu in Kohlbergu - del socializacije k racionalnosti in kot takšna odveč, brž ko je racionalnost enkrat dosežena?

JH: Moralna čustva so tako obsežen predmet in tako široko področje, da k temu vprašanju dajem le nekaj opazk.

Prvič, moralna čustva igrajo pomembno vlogo v *konstituiranju* moralnega fenomena. Določenih konfliktov akcije sploh ne bomo zaznali kot moralno relevantne, če ne čutimo, da je ogrožena ali napadena integriteta osebe. Čustva oblikujejo temelj naše lastne percepcije, da je nekaj moralno. Vsakdo, ki je slep za moralni fenomen, ima slepa čustva. Manjka mu senzor, kot bi lahko rekli, za trpljenje ranljivega bitja, ki ima pravico do zaščite tako njegovega fizičnega sebstva kot njegove identitete. In ta senzor je očitno v tesni zvezi s simpatijo in empatijo.

Drugič, in najbolj pomembno, kot ste pravilno opazili, nas moralna čustva vodijo pri našem presoјanju partikularnih moral-

nih instanc. Čustva so izkustveni temelj naših prvih intuitivnih sodb: občutki krivde in sramu so podlaga samorekriminacije, bolečina in občutek ranjenosti sta podlaga za očitiranje drugi osebi, ki nas je užalila, srd in ogorčenost sta podlaga za obsodbo tretje osebe, ki žali drugega. Moralna čustva so reakcija na probleme, ki se porajajo v vzajemnem upoštevanju med subjekti ali v interpersonalnih odnosih, v katere so akterji vpleteni, bodisi z gledišča prve, druge, ali tretje osebe. To je razlog, da je struktura moralnih čustev takšna, da izraža sistem osebnih zaimkov.

Tretjič, moralna čustva očitno igrajo pomembno vlogo, ne le v aplikaciji moralnih norm, temveč tudi pri njihovem *upravičevanju*. Naposled je empatija, se pravi, sposobnost *vživetja* kljub kulturnim distancam v tuje in *prima facie* nepojmljive načine življenja predispozicija za reagiranje interpretativne perspektive, je emocionalni pogoj za idealno privzemanje vlog (role-taking), ki zahteva, da vsakdo privzame gledišče vsakogar drugega. Gledati na nekaj z moralnega gledišča ne pomeni obravnavati občutenje nas samih in sveta kot standarda, ki naj bi univerzaliziral način akcije: namesto tega pomeni preverjanje njegove poobčljivosti z gledišča vseh drugih. Ni verjetno, da bi bil kdo sposoben doseči takšen pomemben kognitivni akt, brez tistega čutnega razumevanja, ki postaja resnična empatija in odpira oči za videnje "razlike", to je, svojskosti in neodtujljive drugačnosti druge osebe.

Seveda, kakorkoli že odločilno funkcijo moralna čustva izpolnjujejo, pa nimajo monopola nad resnico. V končni analizi so moralne sodbe tiste, ki premoščajo razcep, ki ga ni mogoče zapolniti emocionalno. Če hočemo za ves človeški rod pravico do uživanja moralne zaščite, se moramo na koncu opreti na moralni vpogled. Dovolj težko je že doumeti kontrafaktično idejo, da smo vsi moški in ženske bratje in sestre; še bolj krhko pa je svobodomiselno umevanje človeštva, če bi ga napajali spontani občutki. Potemtakem na vaše vprašanje ni mogoče preprosto odgovoriti. Prav gotovo so na začetku čustva tista, ki nas napravijo občutljive za moralni fenomen, in ko prihaja do upravičevanja in aplikacije norm, izpolnjujejo neprecenljivo

funkcijo. Ne morejo pa biti končno odgovorna za sodbe o fenomenu, v katerega nas uvajajo.

THN: Pogosto ste poudarili, da zožen koncept morale zahteva zmerno samoocenjevanje teorije morale, "Filozof naj bi razložil moralno gledišče in - kolikor je to mogoče - upravičil zahtevo po univerzalnosti te razlage. Karkoli več kot to je stvar moralnega diskurza med udeleženci" (1986b: 160). Vendar pa kaže, da se v vseh vaših kasnejših spisih ta zmernost in njena delitev sfer zamenjuje z novim "trikotnikom" ali "trojnostjo", tako da je neokantovska morala (diskurzivna etika) posredovana z reducirano heglovsko etiko (pragmatično etiko) skozi kantovski "praktični razum" in/ali kierkegardovsko "izbiro".

JH: Menim, da je naloga filozofije, da pojasni pogoje, ki omogočajo, da na moralna in etična vprašanja odgovorijo udeleženci sami. Skladno z moralnim glediščem, ki nam omogoča razločiti poobčljive interese, obstaja etična odločitev, da živimo življenje zavestno. Le na podlagi te odločitve lahko oseba ali skupina doseže stališče, ki bo omogočilo, da si kritično in v luči avtentičnega življenjskega projekta prisvoji lastno življenjsko zgodovino ali identiteto oblikujoče tradicije. Toda filozofija ne more odrešiti udeležencev pred bremenom iskanja odgovorov na posamezna vprašanja o pravičnosti ali avtentičnem neneuspešnem življenju. Filozofija lahko pomaga ljudem, da se zavarujejo pred zamenjevanjem stvari; lahko jih sili k temu, da ne zamenjujejo moralnih vprašanj z etičnimi in da nanja ne odgovarjajo z neustreznega gledišča. Vendar pa, če načrtuje materialne prispevke k teoriji pravičnosti - kot v poglavju svoje knjige počne John Rawls - ali če sodeluje pri konstruiranju normativnih projekcij emancipirane družbe - kot to počneta Ernst Bloch ali Agnes Heller - potem filozofski avtor odstopa od vloge eksperta in posreduje svoje predloge z gledišča soudeležujočega se državljana.

Vsakdo, ki gre onkraj proceduralnih vprašanj diskurzivne teorije morale in etike in privzemajoč normativni pristop neposredno pristopa k formuliranju teorije dobro urejene, morebiti

celo emancipirane družbe, se bo, bodi rečeno, prav kmalu soočil z omejitvami svoje lastne vmestitve v zgodovino in s spodleteljostjo tega, da bi upošteval kontekst, v katerem se je odvijal njegov razvoj. Zato plediram za asketsko pojmovanje teorije morale, tudi etike, pravzaprav filozofije sploh, z namenom, da ostaja prostor za kritično teorijo družbe. Kritična teorija družbe lahko služi znanstvenemu posredovanju in objektiviranju procesov samorazumevanja na povsem drugačen način; ne bi smela niti podleči hermenevtičnemu idealizmu niti pasti med ozka stolčca filozofskega normativizma in sociološkega empirizma.

Jürgen Habermas, J. W. Goethe-Universität, Dantestrasse 4-6, Postfach 111932, D-6000, Frankfurt am Main 11, BRD; Torben Hviid Nielsen, Roskilde Universitetscenter, Postboks 160, DK-4000, Roskilde, Denmark.

(Acta Sociologica, 1990, Vol. 33, No. 3, str. 93-114)

Iz angleščine prevedel M. Kokot

REFERENCE

- Benhabib, S. 1987. *The Generalized and the Concrete Other*. V Benhabib in Cornell (ur.). *Feminism as Critique*. Minneapolis, str. 77-96.
- Colby, A. in Kohlberg, L. 1987. *The Measurement of Moral Judgement*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Etzioni, A. 1988. *The Moral Dimension*. New York: Free Press.
- Gilligan, C. 1982. *In a Different Voice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gilligan, C., Ward, J. V. in Taylor, J. M. (ur.). 1988. *Mapping the Moral Domain*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Günther, K. 1988. *Der Sinn für Angemessenheit*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Günther, K. 1989. Ein normativer Begriff Der Kohärenz. *Rechtstheorie*, Vol. XX, str. 163-190.
- Habermas, J. 1971. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press (1968). (sh. prev.: *Saznanje i interes*. Beograd: Nolit, 1988.)

- Habermas, J. 1979. *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Vol. 1 in 2. Frankfurt: Suhrkamp Verlag. (angl. prev.: *The Theory of Communicative Action*. Prevedel T. McCarthy. Vol. 1 in 2. Boston: Beacon Press, 1984 in 1988.)
- Habermas, J. 1983. *Moralbewusstsein und kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. 1984a. *Verstuden und Ergänzungen zur des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. 1984b. *Über Moralität und Sittlichkeit*. V H. Schädelbach (ur.) *Rationalität*, str. 218-235. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. 1985a. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag. (sh. prev.: *Filozofski diskurs moderne. Dvanajst predavanja*. Zagreb; Globus, 1988.)
- Habermas, J. 1985b. *Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State*. *Berkeley Journal of Sociology*, 30, str 96-116.
- Habermas, J. 1985c. *Moral und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Dikursethik*. *Merkur*, 39, zvezek 12, str. 1041-1052.
- Habermas, J. 1986a. *The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies*. *Philosophy and Social Criticism*, 11, str. 1-17. (sh. prev.: *Nova nepreglednost: kriza države blagostanja i iscrpljivanje utopijskih energija*, v V. Pavlovič (ur.): *Obnova utopijskih energija*. Beograd: CID, 1987.)
- Habermas, J. 1986b. *Autonomy and Solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*. Uredil Peter Dews. London: Verso Press.
- Habermas, J. 1986c. *Entgegnungen*, v A. Honneth in H. Joas (ur.), *Kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. 1988a. *Historical Consciousness and Post-traditional Identity*. The Sonning Lecture. *Acta Sociologica*, 31, str. 3-13.
- Habermas, J. 1988b. *On the Concept of 'Practical Reason'*. *The Howison Lecture*. Rokopis, Univerity of California, Berkley.
- Habermas, J. 1989. *Volkssouveränität als Verfahren*, v *Forum für Philosophie* (Hg). Die Ideen von 1989, str. 163- 190.
- Habermas, J. 1989-1990. *Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning "Stage 6"*. *Philosophical Forum*, 21, 1-2. 53.
- Honneth, A. 1985. *Kritik der Macht*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Lee Whorf, B. 1956. *Language, Thought and Reality*. Uredil J. B. Caroll. MIT Press.
- MacIntyre, A. 1980. *After Virtue*. University of Notre Dame Press.

- McCarthy, T. 1985. *Complexity and Democracy, or the Seductions of Systems Theory*. *New German Critique*. Spring. str. 28-53.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Pres.
- Schluchter, W. 1979. *Die Entwicklung des okzidentale Rationalismus*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Schluchter, W. 1988. *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur und Werttheorie*. Zv. I-II. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Walzer, M. 1983. *Spheres of Justice*. London: Basic Books.
- Wellmer, A. 1986. *Ethik und Dialog*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- White, S. K. 1988. *The Recent Work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.