

APOLOGI FOR ET AFLEDT FRIHEDSBEGREB

Af Svend Thorhauge

Jeg er givet i opdrag at komme med en oppositionel kommentar til selvvalgte dele af Øjvind Larsens manuskript *Den samfundsetiske udfordring*. I den anledning har jeg læst kapitel I om de samfundsetiske udfordringer og kapitel VI om etik, ret og demokrati. Herudover har jeg læst forskellige passager, som der henvises til i de to kapitler. Mit bidrag til debatten tager afsæt i denne læsning og strukturen følger samme kronologi.

Motivationen for Øjvind Larsens afhandling er en iagttagelse af, at det »moderne menneskes livssituation (...) i fundamentale betydning [er] blevet af etisk karakter«. »Det nye i det moderne samfund er, at vi til stadighed kastes ud i etiske problemer gennem vores samfundsmæssige liv, og at vi ikke kan forbigå de etiske problemer¹, fordi de fremstår som kerne i bestemte forhold, hvor de viser sig. Det nye består altså i, at etik ikke er noget, vi vælger at forholde os til. Det er derimod noget, som vi er kastet ud i«. Øjvind Larsen giver til illustration for denne samfundsmæssige tilstand en række »groteske« eksempler som efter eget udsagn overgår hans fantasi. Et er vores omgang med døden, hvor den medicinske teknologis »såkaldte fremskridt« har ødelagt det oprindelige praktiske forhold til døden. Et andet er salget af organer eller organtransplantationer efter trafikulykker, to forhold, der på forskellig vis forvolder sig mod kantianske imperativer. Problemet med organsalg er iflg. Øjvind Larsen, at det er en grov udnyttelse af »menneskers håbløse sociale situation« og problemet med transplantationer efter trafikulykker er, at trafikdøden ikke er en naturlig død, men en samfundsskabt. Det sidste hænger sammen med en væsentlig pointe i manuskriptet, nemlig at de etiske kerneproblemer som vi hele tiden må forholde os reflektivt til, er forbundet med samfundets reproduktion som sådan: »Eksemplet viser, hvordan teknologiske muligheder for at helbrede en nyresygdom gennem transplantation fører til en samfundsetisk problemstilling, som indspinder sig i hele reproduktionen af det moderne globale samfund«.

Og netop det moderne globale samfunds struktur kunne man kalde afhandlingens anden søjle, hvor den første er den filosofiske overvejelse over samfundets etiske beskaffenhed. Øjvind Larsen anerkender en sekularisering og fraværet af en overbevisende metafysik og opgaven består således i begrunde en almen etik som kan gå på tværs af samfundsdifferen-

¹ Som dog alligevel siges at kunne skjule sig bag ved en normalitet, trods det, at det almindeligvis fordrer en normalitet, overhovedet at beskæftige en etik. Her i ligger enten en diskrepans eller et udfoldet paradoks i afhandlingen.

tieringen. Tesen, dens udfoldelse og den svar findes hos Habermas' *Nein-sagen-Können*, som Habermas særligt udfolder i *Faktizität und Geltung*, et værk som bliver nøje refereret i kapitel VI om etik, ret og demokrati.

Det er imidlertid ikke indlysende ud fra de valgte eksempler i kapitel I at se, hvorledes det moderne menneske skulle være mere etisk problematiseret end eksempelvis det førmoderne. Selve det at etikens semantik, spørgsmålet om rigtigt og forkert, løsriver sig og lader sig applicere på forskellige samfundsområder, sfærer, systemer, er vel ikke i sig selv et tegn på, at vi konstant stilles overfor etiske spørgsmål. Hvis vi tager eksemplet med døden, så påpeger Øjvind Larsen selv, at døden har fået forskellige religiøse fortolkninger, men samtidig hævdes det, at døden i sig selv har været et praktisk forhold. Men netop døden har jo været opgivet af alverdens ritualiseringer og tabuiseringer og for en moderne religionssociolog, kunne den medicinsk teknologiske beherskelse af dødstidspunktet hurtigt sammenlignes med tidligere dødekulturs religiøse riter. Jeg kan ikke se, at eksemplet viser at der skulle have fundet en forandring sted. Det andet eksempel med organerne overbeviser heller ikke. Transplantation af organer fra en død problematiseres med henvisning til det kantianske kategoriske imperativ om ikke alene at behandle sin næste som et middel, men også som et mål. Men for det første kan man jo spørge til, hvorfor det skulle gøre noget, at man overtræder Kant imperativer? For det andet, så er jeg ikke – uden at være Kant-ekspert – overbevist om, at et dødt korpus i Kants forstand er ens næste. (Og helt personligt ville jeg føle mig behandlet som et mål, hvis mine organer kunne være til gavn, når jeg ikke længere selv havde brug for dem). Jeg kan heller ikke se, at det ændrer sig, selv om jeg skulle have været udsat for en trafikulykke. Døden har meldt sin ankomst ad mange veje gennem historien og trafikken er ikke mere samfundsskabt end pyramidebyggeri, hårdt arbejde som fæstebonde eller så meget andet; og alligevel har der altid været arveregler (kodificerede eller overleverede) som regulerede, hvem der skulle overtage det brugbare at det tilbageblevne. Som en yderligere skærpelse af argumentet nævnes fattiges salg af deres organer, men det er der tusinde års tradition for; ikke at det gør det bedre, men det afviser i hvert fald, at der skulle være tale om noget epokegørende eller eksistentielt anderledes. I modsætning til Øjvind Larsen vil jeg tværtimod hævde, at mennesket altid har været placeret i en eksistentiel etisk problemstilling fra det øjeblik, det kan skelne sig selv fra sin omverden, i første omgang fra sin moder; og at det moderne samfunds særkende netop er, at der kan sættes parentes om etikken. Blandt andet fordi, som Habermas viser i *Faktizität und Geltung*, retten tager sig af den normative forventningsstruktur.

Et andet argument for etikens centrale stilling er dens suveræne karakter. I manuskriptet hævdes, at etikken står som en »suveræn fordring i en tragisk modsigelse« altså som en

fordring om mellem divergerende kalkuler at fremelske det etisk rigtige. En suveræn fordring som ligger i etiske valg, men som ofte skjules bag en normalisering af økonomisk nytte (eller en falsk bevidsthed produceret af en fremmedgørende kapitalisme?). Afhandlingen vil derfor undersøge, hvorledes man kan begrunde den etik, som lader sig identificere i centrum af det hele. Eller som det står: »Etikken er (...) en rationel overvejelse om, hvilke normer der kan gøres gældende i et moderne samfund. Det Habermasianske armgreb på lidet troende viser sig i det lille 'kan', som understreger, at det er mulig at befinde sig på den forkerte side af rationaliteten.²

Og hermed er vi igen ved afhandlingen anden søjle, nemlig ved de samfundsmæssige konditioner for sådanne rationelle overvejelser. Øjvind Larsen taler her om en sociologisk synsvinkel, der indrammer »den fælles forståelseshorisont for et menneskeligt samfund«. Her, som i de andre passager jeg har læst, følges således ukritisk Habermas' definition af sociologi fra indledningen til *Theorie*.³ Antagelsen er nemlig, også i lighed med Habermas, at »moderniteten må forstås på linje med de religiøses systemer. Som en bestemt forståelsesform, hvorigennem vi forsøger at bemestre den opgave at skabe en sammenhængende forståelseshorisont, som kan danne baggrunden for at opretholde eller skabe en social orden eller sædelighed« Det er den udfordring, Øjvind Larsen har sat sig for at møde.

Dermed når vi til de egentlige teser, som i alt væsentlighed går ud på filosofisk »at formulere en kritisk og negativt orienteret samfundsetik« og sociologisk at skabe »åbne institutioner« som gør indsigelse mulig. Dette baseres på det, Øjvind Larsen kalder en »kritisk læsning af Habermas' hele værk«. Her må der dog være tale om en ombytning af ordene, da der nærmere er tale om en affirmativ læsning af Habermas' brug af kritik og negation.

Øjvind Larsen har bestemt fat i noget væsentligt med denne tese, og der er for mig at se ikke tvivl om, at en moderne etik må defineres i negative termer.⁴ I et flerkulturelt verdenssamfund er det ikke muligt at definere et fælles bedste, men nok et fælles 'dette-bør-vi-undgå'. Som et led i denne Nein-sagen-Können er det dog svært ikke at hælde lidt malurt i bægeret. For det første er det svært at se, hvor det præcist er, tesen adskiller sig fra Habermas' i *Faktizität und Geltung*. Og denne kritikløse anvendelse af Habermas fører da også til, at afhandlingen falder i de samme fælder, ikke mindst, når det kommer til krikken af Luh-

² Det viser sig også senere, hvor Øjvind Larsen åbent bekender at samfundsvidenskaberne skal »stille mod at kritisere de sociale patologier i den samfundsmæssige reproduktion« Patologien er vel at mærke ikke kontraproduktive tendenser, men helt i den habermasianske ånd, der, hvor det substantielle meningstab sætter ind.

³ Senere hedder det i afhandlingen, at sociologien er »blevet udviklet som et selvstændig videnskab, der har til opgave at se på den normative reproduktion af det moderne samfund«. Det fremgår dog ikke, hvem der har delegeret sociologien denne opgave.

⁴ Eksempelvis var det en fadæse, da Amnesty International producerede en reklame, hvor de i stedet for at vise alt det, de var i mod, viste billeder af alt det de gik ind for: børn, blomster og springvand. En reklame, der unægtelig smerter en ufrivilligt barnløs allergiker med vandskræk.

mann, men i sær, når das Nein-sagen-Können, for det andet, i sidste ende bindes op på noget så selvmodsigende som et positivt frihedsbegreb.

I mine øjne gennemfører Øjvind Larsen en stråmandskritik af Niklas Luhmanns syn på den etiske kommunikation, fordi han som Habermas insisterer på, at kunne og skulle beskrive det hele. Jeg vil gå ind i tre af Øjvind Larsen kritikker af Luhmann.

I note 40 kritiseres Luhmann med afsæt i følgende citat: Eine soziologische Theorie könnte dagegen annehmen, daß Freiheit gleichsam als Nebenprodukt von Kommunikation anfällt. Denn wenn immer etwas Bestimmtes kommuniziert wird, kann man dazu ja oder nein sagen (und wenn nicht, dann nicht). Die moralische Kommunikation macht hier keine Ausnahme. Auch ihre Gebote können abgelehnt werden. Aber während es im normalen Gang der Kommunikation Routinen gibt für die Behandlung von Ablehnung und Widerspruch, versucht die Moral, die Freiheit, die sie doch voraussetzen muß und selbst reproduziert, auf die gute Seite festzulegen, also aufzuheben.⁵ Eben deshalb ist Freiheit, vor allem als Problem der Ethik, zum Thema geworden. Dabei mußte die Ethik etwas voraussetzen, was sie nicht gutheißen kann, und mußte sich folglich auf schwierigste Konstruktionen einlassen, um diese Paradoxie aufzulösen". I følge Øjvind Larsen er det et overraskende og provokerende resultat at friheden bliver til et biprodukt. Men er det egentlig overraskende eller provokerende? Luhmann påpeger paradoksaliteten i, at friheden undslipper hver gang man forsøger at formulere den i positive termer og kan derfor fastholde friheden, fordi han nøjes med at forudsætte den.⁶ Hvis man skulle være lidt grov kunne man mene, at Luhmann i dette lille citat netop får formuleret den negativitet, som såvel Øjvind Larsen som Habermas efterlyser. Forskellen på Luhmann og Habermas er i følge Øjvind Larsen, at sidstnævnte beskriver friheden som et positivt forhold, fordi at 'ja' eller 'nej' må gives »med gode grunde«.

I en sen nattetime for nogle år tilbage, så vi denne diskussion udspille sig i forbindelse med den første Bigbrother udsendelse i Danmark. En gruppe unge mennesker sad dopet med alkohol og var aktører i et socialt og direkte broadcastet eksperiment. De var vrede og ville ikke være med mere de ville Nein-sagen. To (tre) førte an i denne diskussion. Christian, som indtog Luhmanns position, og en hvis navn alle har glemt, som indtog Habermas'. De var alle enige om at forlade stedet, men pludselig siger 'Habermas': "Vi skal være enige om hvorfor vi går", hvortil 'Luhmann' svarede: "Det er vel ikke så vigtigt, bare vi er enige om, at vi går". De blev aldrig enige om hvorfor de gik, men de forlod alle stedet! Det, der gjorde en forskel, det vi stadig husker er at de forlod stedet, men deres gode grunde er lykkeligt glemt,

⁵ Det er ikke nok at gøre det rigtige, man skal også gøre det frivilligt.

⁶ Figuren er således den samme som i Bultmanns »Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?«.

for ingen ville finde sig i det diskursetiske overgreb, som ikke blot forlanger samtykke, men samtykke af de samme grunde.

I kapitel IV om forholdet mellem etik og modernitet, tager Øjvind Larsen afsæt i Ole Thyssens *I hinandens øjne*. Her beskriver Thyssen den »kyniske« etik, som systemteorien tager til del. Thyssens (Luhmanns) pointe er (iflg. Øjvind Larsen) at der ikke findes et moralsk system, men kun et moralsk kompleks, eller en række relaterede semantikker, som på forskellig vis gør det muligt at skelne mellem rigtigt og forkert. Vel at mærke semantikker, som er eksterne for det funktionelle subsystemer. Det får Øjvind Larsen til at tale om en brist i systemteorien »som viser den grænse til som sociologisk teori« en brist som naturligvis forudsætter, at man som Øjvind Larsen anvender Habermas' sociologibegreb. Thyssen påpeger med Luhmann, at der ikke findes et sæt fælles positive værdier, som moralen kan henvise til og at der derfor kun kan være tale om flere moraler. Etik er refleksionen over – iagttagelsen af – disse moraler, ved hjælp af den etiske skelnen mellem rigtigt og forkert: »Etisk må man fremstille sig, så andre kan se hvem man er og afgøre deres ja eller nej« (Thyssen: 169). Derfor er der tale om en iagttagelse af etikens funktionalitet, når Thyssen, som Øjvind Larsen citerer, lader en handling være etisk, hvis den kan accepteres af alle berørte parter med grunde, som parterne finder gode. Øjvind Larsen læser her at parterne skal være enige om disse grunde, det mener jeg ikke, er Thyssen ærinde, omvendt tror jeg, at de hver især skal mene, at deres grunde er gode.

Muligvis er der ikke så langt mellem disse positioner, som det kunne synes, i hvert fald er det ikke tale om en fuldstændig »uoverensstemmelse med Luhmanns sociologi«. Forskellen ligger i spørgsmålet om mening. Jeg vil ikke gå langt ind i det her, men alene antyde tematikken. Habermas placerer meningen i sproget og lader sproget være konstitutivt for individets identitet. Luhmann placerer omvendt meningen som horisont for kommunikationen, og lader denne horisont konstituere individets kommunikative personlighed gennem sproget som den strukturelle kobling mellem psykisk og socialt system. (Dermed får Luhmann også i langt højere grad en Habermas koblet et frit individ med et differentieret samfund). de gode grunde som taktisk anføres i en diskussion om rigtigt og forkert attribueres således på forskellig vis mening. Hos Habermas bliver det til de samme gode grunde, fordi individet konstitueres i den formalpragmatiske diskurs, som *er* meningen, mens Luhmanns horisontale meningskonception muliggør frigjorte, men samtykkende individer med forskellige motivationer til og begrundelser for deres 'ja' eller 'nej'. De to første kritikker af Luhmann, som jeg har forholdt mig til, handler om hans forståelse af moralen. Den tredje kritik af Luhmann, som angår retten, fremføres i kapitel VI om etik, ret og demokrati.

I kapitel VI handler det om institutionaliseringen af den offentlige diskussion og kritik som afløser »den kritiske instans som tidligere blev formuleret i naturretsforholdet«. Kapitellet gennemgår først denne naturret, og siden den positivistiske retsvidenskab, hvor sidstnævnte kritiseres for sit legalistiske retfærdighedsbegreb. Kritikken opstår fordi diskursetiken vil blæse og have mel i munden. For det første vil man overskride værdirelativismens er/bør, hvilket gøres ved at postulere nødvendige burde-sætninger ud af er-sætninger. Dermed fordobles imidlertid blot værdirelativismens problemer, fordi vi nødes til ikke blot at acceptere en forklaring, vi skal også forstå den på den rigtige måde, drage de samme konsekvenser. Men også disse konsekvenser har en faktiskitet som igen er en gældende gyldighedsfordring. Alf Ross giver et program for retsvidenskaben, mens Habermas (Øjvind Larsen) vil beskrive retten *per se*, herunder de gyldige og rationelle måder at forandre den på. Og her er vi ved det andet: for hvem er det, der kan bestemme, hvorledes retten skal kunne ændres – er der en Nein-sagen-Können her, kan man sige nein til denne Nein-sagen-Können?

Kritikken af Ross fortsætter i kritikken af Luhmann. Øjvind Larsen giver en rimelig karakteristik af Luhmanns retssociologi, herunder den skjulte marxistiske pointe om rettens fremkomst i konflikterne. Luhmann påpeger at retten institutionaliseres over hele kloden, og at det sker hurtigere end den øvrige rationalisering/differentiering/sekularisering som udgår fra Europa. Her i iagttagelse Luhmann en risiko for, at retskoden, som vi kender den, ikke kan opretholdes, fordi den møder modstand fra blandt andet metafysiske referencer, kulturelle forskelle. »Luhmann gør selv opmærksom på problemet, når han siger, at store dele af verdens befolkninger vil stå uden for denne kode, for så vidt som de på et højere systemniveau står uden for den differentiering og den kommunikation, som ligger til grund for denne kode. (Den normative konsekvens, man kan drage af Luhmanns indsigt, kunne være at vi ikke skal være naive og tro, at vi kan stabilisere demokrati i fremmede lande med 250.000 soldater og et retssystem.) Øjvind Larsen drager en anden konklusion, nemlig den at legaliteten skal indføres sammen med en legitimitet. Forskellen på Luhmann og Larsen ligger i de konsekvenser de vil drage. Luhmann advarer mod rettens kollaps (som europæisk anomali), mens Larsen tilsyneladende vil påtvinge hele kloden de diskursetiske gyldighedsfordringer. For kort at vende tilbage til værdirelativismen, så er programmets problem, at det tror sig værdifrit. Et problem der ikke løses ved at addere faktiskiteten med en gyldighedsfordring, der blot bliver til endnu en faktiskitet.

Resten af kapitel VI er groft sagt et udmærket referat af *Faktizität und Geltung*, og jeg vil ikke gå nærmere ind i det, men bestemt anbefale alle at læse kapitlet, der er velskrevet, og bogen findes endnu ikke på dansk. En enkelt bemærkning er dog væsentlig. *Faktizität und Geltung* er bedst frem til side 151. Indtil da har det handlet om retten som stabiliserende fak-

tor for moralen, hvilket samtidig vil sige, at retten gør det muligt ikke altid at forholde sig etisk, det er nok at forholde sig til rettens fakticitet – det at den gøres gældende med vold og magt. Men herefter begynder Habermas (og Øjvind Larsen) at forklare os hvilke rettigheder og institutioner der bliver *nødvendige*, hvormed vi har flyttet os fra retssociologien og over til de politiske strategier værksted. Afslutningsvist vil jeg lige slå syv kors, og derefter samle op på min kritik.

Når man går i clinch med Habermasianere skydes man ofte i skoene, at man alene antager et iagttagende standpunkt og ikke et deltagende. Indenfor et kommunikationsteoretisk paradigme, som såvel Luhmann som Habermas indskrives i, er enhver iagttagelse imidlertid del af samfundet og iagttageren således også deltager, eller om man vil performativ. Påstanden om, at man ikke deltager, dækker oftest over, at man ikke deltager på den rette måde. Jeg håber med denne engagerede kritik at have vist, at jeg bestemt har min deltagelse i diskussionen, jeg synes ingeniørlig, at det er lige gyldigt, hvad vi når frem til.

Min kritik, af de dele af afhandlingen jeg har læst, samler sig i fire punkter. For det første kan jeg ikke se, at vi skulle være placeret i mere eksistentielle etiske problemstillinger nu end mennesket altid har været. Jeg kan ikke se, at vi står overfor valg eller beslutninger, der i nævneværdig grad adskiller sig fra tidligere generationers udfordringer. For det andet har jeg svært ved at finde den helt grundlæggende forskel på denne doktorafhandlings anliggende, tese og gennemførelse og så Habermas lidt knudrede, men væsentlige værk *Faktizität und Geltung*. Det er muligt at der i de kapitler jeg ikke er kommet igennem skjuler sig en kritik af Habermas, men i de to jeg har læst, er det Habermas der fremføres som såvel problemstiller som problemløser og det ganske kritikløst. Derfor er der også genlyd fra Habermas' når det kommer til kritikken af Luhmann. Det gælder for det tredje, når Luhmann kritiseres for ikke at have blik for rettens indre sammenhæng mellem Faktizität und Geltung, hvor Luhmanns modsvar vil være, at så længe meningen danner horisont for kommunikationen, kan der postuleres mange indre sammenhænge, og at postulatet om en bestemt sammenhæng truer med at blive til en totalitarisme⁷. Det er for det fjerde det samme, der ligger til grund, når Luhmann eksplicit lader frihed være et bi-produkt, for alene som sådan kan friheden i sig selv være fri og som andet er den ikke megen deltagelse værd.

Jeg vil afslutte med at understrege, at jeg har en del til overs for Habermas' sociologiske teorier, men kun så længe man forstår dem som politiske strategier (og ikke et bud på en særlig dybere funderet retfærdighed). Jeg tror faktisk at Habermas selv mener, at der er tale om strategier, men han er alt for venlig over for sine 'venner' eller taktisk overfor de andre til at sige det højt.

⁷ Det er en meget væsentlig og ofte overset normativisme som Luhmanns systemteori er udtryk for.