

Øjvind Larsen

Kamp om Anerkendelse versus Kommunikativ Handlen – En komparativ analyse af Praksisbegrebet i Honneths og Habermas' politiske filosofi og politiske sociologi

Aristoteles grundlægger et praksisbegreb, som bliver et af de fundamentale begreber i den politiske filosofi og den politiske sociologi. Hegel giver dette praksisbegreb en ny skikkelse med sit begreb om praksis som sædelighed. Habermas og Honneth tager begge udgangspunkt i den unge Hegels skrifter, når de skal forsøge at formulere det væsentlige i Hegels praksisfilosofi i et nyt begreb, som kan være aktuelt for vor tids politiske filosofi og politiske sociologi.

Habermas sætter i en smart hermeneutisk manøvre sproget ind som erstatning for Hegels åndsbegreb. Med dette nye grundlag lykkes det Habermas at formulere en praktisk filosofi, i hvilken både praksis og sædelighed sammenfattes i den kommunikative handlen. Habermas' politiske filosofi fører direkte over i den politiske sociologi, hvor den kan indgå i en empirisk orienteret politisk-sociologisk udforskning af det moderne samfunds institutioner.

Honneth er kritisk over for Habermas' sprogliggørelse af den politiske-sociologi. Honneth ønsker at holde fast i den klassiske kritiske teoris substantielle perspektiv. Honneth lægger vægt på den unge Hegels begreb om kamp om anerkendelse, som han sætter ind i et moderne demokratisk perspektiv. Honneths politiske sociologi har vist sig empirisk relevant i udforskningen af konfliktforhold og krænkelser i samfundets institutioner.

Søgeord: praksis, sædelighed, kommunikativ handlen, kamp om anerkendelse, politisk sociologi, politisk filosofi.

Praksis

I det følgende skal der gennemføres en komparativ analyse af henholdsvis Habermas' og Honneths politiske filosofi og politiske sociologi. Der er tale om to samtidige politiske filosoffer og sociologer, som har udviklet to forskelligartede teorier, som begge tilfredsstillende kravet om den lange teoriehistoriske fortolkningshorisont. De spiller begge en stor rolle inden for politisk filosofi, politologi og politisk sociologi såvel i dansk sammenhæng som internationalt.

I denne sammenhæng skal der fokuseres på praksisbegrebet, som er det fundamentale handlingsbegreb i den politiske filosofi og den politiske sociologi fra antikken til vor tid. Praksisbegrebet bruges stadigvæk som et fundamentalt begreb i den nyere politiske filosofi og politiske sociologi. Her kunne nævnes sociologer som Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Michel Foucault og mange andre. Politik drejer sig grundlæggende om praksis, om handlen. Det er en opgave for den politiske filosofi, politologien og den politiske sociologi at præcisere nærmere, hvad der kan menes med praksis eller politisk handlen i vor tid.

Habermas og Honneth har udviklet to forskelligartede praksis-begreber. Habermas udvikler et begreb om kommunikativ handlen i et demokratisk samfund. Honneth udvikler et begreb om kamp om anerkendelse. Habermas og Honneth tager begge udgangspunkt i Hegels begreb om praksis som sædelighed.

Det ledende forskningsspørgsmål vil i forlængelse heraf være at afdække, på hvilken måde henholdsvis Habermas' og Honneths politiske filosofi og politiske sociologi kan bidrage til at konstituere et politologisk og politisk-sociologisk relevant praksisbegreb for et moderne demokratisk samfund, og på hvilken måde de to teorier adskiller sig fra hinanden.

Artiklen disponeres på den måde, at der først gennemgås Hegels forståelse af praksis som sædelighed. Derpå følger en fremstilling af henholdsvis Habermas' og Honneths tolkning og transformation af Hegels begreb om praksis som sædelighed. Endelig kommer der en sammenfattende konkluderende diskussion af forholdet mellem Habermas' og Honneths teorier.

Artiklen bidrager til at klargøre et gyldigt praksisbegreb for den politiske sociologi, som også kan være empirisk relevant. Dernæst gøres det klart, at det har en stor værdi for den politiske sociologi at trække på de lange historisk baserede fortolkningshorisonter. Endelig klargøres det i denne sammenhæng, at det er hermeneutisk muligt og frugtbart at bringe fortidens metafysiske funderede politiske samfundsteorier over i en samtidig post-metafysisk politisk-sociologisk forståelse af det moderne samfund.

Praksis i den lange teoriehistoriske fortolkningshorisont

Det er generelt kendetegnende for samfundsvidenskaberne, ikke mindst i Danmark, at de meget sjældent forholder sig til deres lange teoriehistoriske rødder. Denne mangel på teoriehistorisk horisont fører meget nemt til en form



for faktuel øjeblikks-positivisme, som kun orienterer sig mod det samtidige øjeblikkelige empirisk givne uden at sætte det ind i en større traditionshistorisk tolkningshorisont. Politologien og den politiske sociologi taber på denne måde muligheden for at forholde sig kritisk tolkende til reproduktionen af de politiske og samfundsmæssige institutioner i det lange historiske perspektiv.

Heroverfor kan der dog også nævnes en række klassiske og samtidige teorier, som har den lange historiske fortolkningshorisont.

Som et meget kendt klassisk eksempel kan nævnes Webers afhandling *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd* (Weber 2018). Her fremlægger Weber en storslået paradoksal og konstraintuitiv sociologisk tolkning af protestantismens betydning for kapitalismens tilblivelse.

Som et eksempel fra nyere tid kan nævnes Pierre Bourdieus sociologi, i hvilken praksis og den praktiske sans afdækkes i værker som *Den praktiske sans* (2007), *Af praktiske grunde* (1997) og *Refleksiv sociologi* (1996). Her introducerer Bourdieu også begreber som praksis og habitus, som over Thomas Aquinas (Sigmund 1988) kan føres tilbage til begreberne *praksis* og *hexis* hos Aristoteles. Bourdieu har på denne måde det lange historiske perspektiv i sin sociologiske begrebsdannelse, teori og empirisk baserede sociologiske forskning.

Foucaults værk er hele vejen igennem bygget op over den lange historiske fortolkningshorisont. Praksis som sædelighed er også en væsentlig problemstilling i Foucaults handlingsteori om dispositiver, der determinerer menneskelig handlen i bestemte former, som Foucault kalder handlingsregimer (Foucault 1982), (Foucault 2009: 36), (Raffnsøe & Gudmand-Høyer 2005).

Thomas Piketty har i sin økonomiske sociologi også det lange historiske perspektiv. Det gælder både i hans første bestseller *Capital in 21st Century* (2014) og i hans nyeste bestseller *Capital and Ideology* (Piketty 2020). Det er i kraft af Pikettys lange historisk og empirisk baserede sociologiske perspektiv, at han er i stand til at frembringe afgørende empirisk baserede konklusioner om udviklingen af den økonomiske og den sociale ulighed igennem de sidste 200 år, først og fremmest i de europæiske lande og USA.

Det seneste eksempel på det lange historiske perspektiv er Habermas' storslåede 1800 siders værk *Auch eine Geschichte der Philosophie* fra 2019. Det er

et fantastisk værk, hvor Habermas med en form for idéhistorisk genealogisk metode viser, hvorledes Kristendommen i et Weberiansk sociologisk orienteret historisk perspektiv bliver den paradoksale transformator af grundlæggende forståelsesformer fra antikken frem til vor postmetafysiske modernitet. Der er tale om et værk, som vil kunne få en uhyre stor betydning for politologien og sociologien i de kommende år.

Det afgørende i de nævnte eksempler er, at de viser, at den hermeneutiske tyngde i filosofien, politologien, sociologien og økonomien udvikles igennem begrebsdannelser og tolkninger i det lange historiske perspektiv. Det er derfor nødvendigt at opdyrke teoriernes langsigtede historiske rødder og genese for at kunne udvikle begreber, som kan hjælpe til at begribe de grundlæggende betydninger i det moderne samfund.

Praksis og Sædelighed i Begrebshistorisk Perspektiv

Praksisbegrebet går som handlingsbegreb igennem hele den politiske filosofi, politologiens og den politiske sociologis teorihistorie.

Det mest berømte eksempel i nyere tid må vel være Marx' udsagn i den 11. Feuerbach-tese om, at filosofferne hidtil kun har fortolket verden forskelligt, men hvad det kommer an på er at forandre den (Marx 1968b: 341). I Marx' Feuerbach-teser fra 1845 og i hans senere brug af praksisbegrebet forbigås det imidlertid, at den nære sammenhæng mellem praksis og bystat, som lå til grund for Aristoteles' politiske filosofi, historisk og idéhistorisk bryder sammen med opløsningen af de græske bystater i slutningen af 300-tallet f.v.t. Det er først i nyere tid med Hegel, at der skabes et nyt politisk-filosofisk korresponderende begreb om »praksis som sædelighed« eller blot »sædelighed« i staten. Sædelighedsbegrebet har også været centralt i den senere politiske filosofi og politiske sociologi.

På moderne dansk taler man ikke længere så meget om sædelighed. Det skyldes formodentlig den stærke individualisering. Dertil kommer, at de sociale normer med Zygmunt Baumanns begreb er blevet flydende (Bauman 2000; 2003). Men Hegels sociologiske problemstilling fortsætter med at være aktuel. Vi bruger blot nogle andre ord. I den nyere sociologi vil man snarere tale om fællesskab, livsformer, samfundsnormer, sociale normer, samfundsmoral, samfundsmæssig solidaritet. Senest lancerede den danske statsminister Mette Frederiksen under Corona-krisen »samfundssind« både som beskrivelse, »Danskerne viser samfundssind«, og som samfundsetisk fordring, »Vi skal vise samfundssind!«. Det er netop denne dobbelthed af det empirisk faktuelle og det moralsk gyldige, som er kernen i Hegels sædelighedsbegreb.

Hegels begreb om praksis som sædelighed er stadig aktuelt inden for den politiske sociologi. Som et eksempel fik Hegels begreb om praksis som sædelighed en stor aktualitet i de politisk-sociologiske diskussioner om kommunitarisme versus liberalisme i 1980'erne-1990'erne, som først og fremmest førtes blandt politiske filosoffer og politiske sociologer i USA. Ordet »kommuni-

tarisme« har sin rod i det latinske »communitas«, som betyder fællesskab. Diskussionerne handlede grundlæggende, om fællesskabet er basis for det enkelte menneske, som kommunitaristerne Michael Sandel, Charles Taylor og Michael Walzer hævdede, eller, om det enkelte menneske er basis for fællesskabet, som liberalisten John Rawls hævdede. Diskussionerne var foranlediget af Rawls' bog *A Theory of Justice* (Rawls 1971). Habermas deltog også i denne diskussion om kommunitarisme og liberalisme. Habermas er overvejende placeret i den liberale fløj. Men han formår samtidig at integrere det kommunitære perspektiv. På den måde er Habermas formidleren. Habermas udvikler en differentieret kommunikativ etik, som omfatter pragmatiske, etiske og moralske diskurser (Habermas 1991b; Carleheden 1996: s. 221 ff.). De pragmatiske diskurser er de diskurser, hvor den enkelte handler ud fra sine egne mål og ud fra sine egne præferencer. De pragmatiske diskurser passer til det liberale perspektiv. De etiske diskurser er de kantiansk orienterede abstrakt universelle diskurser om det rigtige. De etiske diskurser passer til det liberale perspektiv, hvor retfærdighed står i centrum. De moralske diskurser er de substantielle diskurser, der omhandler det gode. De moralske diskurser passer ind i det kommunitære perspektiv, hvor det er fællesskabet, som står i centrum.

Man kan sige, at Hegel med sit begreb om praksis som sædelighed forsøgte at forene det kommunitære med det liberale i sit begreb om praksis som sædelighed. Det er også denne spændvidde i Hegels politiske filosofi, som gør, at den kan ligge til grund for en række forskelligartede former for politisk filosofi og politisk sociologi. Det viser det nævnte eksempel om diskussionen af kommunitarisme og liberalisme.

Der er derfor god grund til at forsøge at fremlægge en ny tolkning af Hegels begreb om praksis som sædelighed inden for den politiske filosofi og den politiske sociologi. Det er også den problemstilling, som henholdsvis Habermas og Honneth tager op i deres politiske filosofi og politiske sociologi.

Hegel: Praksis som Sædelighed

Hegels grundlæggende spørgsmål er, hvordan der kan skabes en moralsk orden i et splittet moderne samfund. Der er ét begreb, som hele tiden går igen i Hegels tekster og i øvrigt også i Kants tekster, og det er begrebet »Entzweiung«, som betyder »tvedeling« eller »splittelse«.

Det er den samme problemstilling om det splittede samfund, som vi finder i vort samfund med den nævnte diskussion mellem kommunitarister og liberalister, hvor kommunitaristerne lige præcis har den kritik af det liberale samfund, at det ikke rummer nogen substantiel moralsk orden eller sædelighed, men kun formelle abstrakte procedurer til beslutning om, hvad der skal være gældende i moral, politik og lov.

Det er på den baggrund, at Hegel på ny tager Aristoteles' problemstilling om sammenhængen mellem *ēthos* og *polis* op, ikke mindst i sin *Retsfilosofi* (He-

gel 1955), som der her skal ses nærmere på. Hegels politisk-filosofiske projekt er kort sagt at forsone bruddet mellem *ēthos* og *polis*.

Hegels *Retsfilosofi* er en af de mest interessante politisk-filosofiske afhandlinger i nyere tid. I den mest koncentrerede form fremstiller den i ét hug enheden i alle de mange uddifferentierede modsigelser i det moderne samfund, koncentreret som en enhed i ét udtryk og begreb, som ifølge Hegel er staten.

Hegels *Retsfilosofi* er en kontradiktorisk kombination af Platons *Staten* (Platon 1999; 1956) og Aristoteles' *Statslære* (Aristotle 1977). Der er både tale om en stærk idealisme som hos Platon og en form for pragmatisk fænomenologi som hos Aristoteles.

Alle modsigelserne er ifølge Hegel i ét idealistisk greb ophævet, *aufgehoben*, i staten, samtidig med at staten i fænomenologisk forstand er *forudsætning* for den dynamiske udvikling af alle de modsigelser i det civile samfunds institutioner, som i en genealogisk dialektik fører frem til staten (Hegel 1955: § 256). Der er her en lighed med Aristoteles' *Statslære*, når han skriver, at bystaten af naturen (*physis*) er før huset (*oikos*) og enhver individualitet (*ekastos hēmōn*) (Aristotle 1977: 1253a19).

Hegel sammenfatter det væsentlige i nyere tids politiske filosofi, Hobbes, Adam Smith, Rousseau og Kant, og giver dem deres fulde plads, samtidig med at de alle underlægges, for nu ikke at sige underkastes, hans eget politisk-filosofiske perspektiv (Brandom 1999: 182).

Bag ved det hele finder vi Hegels forsøg på at præsentere en ny moderne udgave af Platons *Staten* – samtidig med at Hegel ønskede at udtrykke samme differentierede fænomenologiske og sociologiske forståelse af det moderne samfund, som Aristoteles udtrykte af det antikke samfund.

Det er åbenlyst, at dette projekt til forveksling kunne ligne Aristoteles' projekt. Men der er den afgørende forskel, at for Hegel står kristendommen som historisk begivenhed imellem antikken og den moderne tid på den måde, at det er med kristendommen, at individualiseringen med den subjektive frihed eller den frie uendelige personlighed bliver bragt ind i historien (Hegel 1969 II, 9 ff.; Hegel 1971: § 482; Neuhaus 2000: 232 ff.). Det er i denne sammenhæng, at Augustins politiske filosofi er central. Augustin er den første, der sammenfattende formulerer en subjektivt baseret person-orienteret eksistens-teori i *Bekendelser* (Augustin 1991) og en komplementær politisk filosofi *Om Guds Stad* (Augustin 2002). Konsekvensen af Augustins subjektivt baserede vending er, at hele statslæren skal vendes om i forhold til den måde, hvorpå Aristoteles formulerer den i *Den Nikomacheiske Etik* og *Statslære*. Begge skrifter indledes med, at alt stræber mod et gode, og i *Statslære* siges det dernæst, at det højeste mål (*telos*) for det politiske fællesskab er *polis*, bystaten. Hegels *Retsfilosofi* indledes heroverfor med en bestemmelse af individualitet, subjektivitet og den frie vilje (Hegel 1955: § 4; Franco 1999: 154 f.). Hvor bystaten for Aristoteles på forhånd grundlæggende repræsenterer sædeligheden, skal Hegel først med udgangspunkt i den frie vilje rekonstruere sædeligheden i

staten (Tugendhat 1989: 345). Hvor Aristoteles kan føre sin etik med over i bystaten, fordi bystaten grundlæggende konstitueres efter den samme model, nemlig en stræben efter et gode, stiller sagen sig helt anderledes for Hegel, fordi han netop ikke kan føre sin etik uformidlet over i staten. Hegels teori er en praksisorienteret konfliktteori, hvor det grundlæggende problem er at fremstille, hvorledes den subjektive frihed, den frie uendelige personlighed, kan finde sig selv som et formidlet forhold på et bestemt historisk tidspunkt i en historisk bestemt stat (Hegel 1955: 16).

Det fascinerende ved Hegels *Retsfilosofi* er, at Hegel fuldbyrder dette projekt ved at begribe den moderne stat som et begreb om »praksis som sædelighed« i det civile samfund (Hansmann 1992: 80 ff.). Hegels *Retsfilosofi* er på paradoksalt vis en nyfortolket enhed af idealismen i Platons *Staten* og pragmatismen i Aristoteles, *Statslære*.

Hegel udvikler i *Retsfilosofien* ideen om praksis som sædelighed ved hjælp af en dialektisk fænomenologisk fremstilling, i hvilken han med udgangspunkt i den subjektive frihed skrider fra niveau til niveau ved at ophæve det første i det følgende. Retsfilosofien har tre dele og niveauer: I) Den abstrakte ret (§ 34-§ 104), II) Moralitet (§ 105-§ 141) og III) Sædelighed (§ 142-§ 360). Pointen er, at den abstrakte ret er et ydre forhold, som dernæst ophæves i praksis som den personlige moral, hvorefter manøvren består i at forene de to niveauer i praksis som sædelighed (Siep 1983: 153). I niveau III fremstiller Hegel dernæst sædelighedens tre niveauer i henholdsvis familien, det borgerlige samfund og staten (Wood 1990: 45 ff.; Fukuyama 1992: 273). I denne fremstilling af praksis som sædelighed forenes det platoniske idealistiske og det aristoteliske pragmatisk fænomenologiske perspektiv på den måde, at staten som idé danner forudsætningen for familien og det borgerlige samfund samtidig med, at staten fænomenologisk ses som et genealogisk resultat af familien og det borgerlige samfund (Ilting 1982: 250). Hermed lykkes det Hegel i koncentreret form at fremstille det borgerlige samfunds væsen som værende praksis som sædelighed (Riedel 1982).

Hegel satte med sit begreb om »praksis som sædelighed« en ny dagsorden inden for etikken og den politiske filosofi, som også rækker frem til vor tids politiske sociologi.

Habermas: Praksis som Kommunikativ Handlen

Det er denne problemstilling hos Hegel, som er gennemgående i Habermas' lange forfatterskab hen imod konstruktionen af hans teori om den kommunikative handlen.

Det generelle kulturhistoriske og kulturpolitiske grundlag for denne teori udvikler Habermas i sin politisk-filosofiske afhandling om den borgerlige offentligheds tilblivelse og forfald, *Borgerlig Offentlighed* (Habermas 1962). Den centrale pointe i denne afhandling er, at der i det 17. århundrede i England med de store politiske omvæltninger, som med The Glorious Revolution i

1688 fører til dannelsen af et konstitutionelt monarki, parlament, osv., dannes en borgerlig offentlig sfære, i hvilken der kan diskuteres kultur, politik, økonomi. I samme periode ser vi i Holland en lignende udvikling. Selvfølgelig forhold, at der dannes rum for sådanne offentlige diskussioner, er en historisk nyskabelse, som foregår, medens resten af de europæiske stater stadig hænger fast i enevældige styreformers. I det nye borgerlige samfund bliver den offentlige sfære det nye omdrejningspunkt i det fremvoksende moderne samfund (Habermas 1962: 26 ff.), som opretholdes af det »offentlige ræsonnement« (Habermas 1962: 40 ff.), som ideelt set opretholder »den offentlige mening«, »the public opinion« (Habermas 1962: 104 ff.). På denne måde sættes sproget i centrum som omdrejningspunktet for det moderne borgerlige samfund. I den videre fremstilling i *Borgerlig Offentlighed* er det dernæst Habermas' pointe, at den borgerlige offentlighed forfalder (Habermas 1962: 158 ff.), det kultur-ræsonnerende publikum forvandles til kulturkonsumenter (Habermas 1962: 158 ff.), journalistikken forvandles fra politisk ræsonnement til produktion af tjenesteydelser i de industrielle massemedier (Habermas 1962: 200 ff.), som til slut fører til, at den offentlige mening bliver transformeret til en statsretslig fiktion, i hvilken der foregår en socialpsykologisk opløsning af offentlighedsbegrebet (Habermas 1962: 256 ff.).

Det er på denne baggrund, at Habermas påbegynder en filosofisk rekonstruktion af praksisbegrebet med udgangspunkt i Hegels Jenaforelæsninger om åndens filosofi fra 1803-1806 (Habermas 1968: 9).

Når Habermas begynder med Hegels Jenaforelæsninger, som kan betegnes som hørende til Hegels ungdomsskrifter, er det for at komme bag om den dominerende marxistiske tolkning af Hegels filosofi, samtidig med at han ønsker at holde fast ved Hegels og Marx' fælles forestilling om, at det skulle være muligt at forstå det moderne borgerlige samfund ud fra et enkelt dominerende perspektiv. Habermas' dominerende perspektiv skal blive praksis som kommunikativ handlen.

I modsætning til den dominerende marxistiske tolkning mener Habermas, at der i Jenaforelæsningerne er tale om en særlig dannelsesproces for ånden, som sidenhen går til grunde i *Åndens fænomenologi*. Det drejer sig ifølge Habermas om, at Hegel i Jenaforelæsningerne ikke som i den marxistiske tolkning mener, at det væsentlige er åndens absolutte egen refleksion af sig selv, *herunder* i forhold til sprog, arbejde og sædelige forhold, men at Hegel tværtimod er optaget af, at det først er *den dialektiske sammenhæng* mellem sproglig symbolisering, arbejde og interaktion, som konstituerer åndens begreb og selvrefleksion (Habermas 1968: 10). Det er altså først de tre dialektiske mønstre for den eksisterende bevidsthed, sproglig symbolisering, arbejde og interaktion, som *til sammen* konstituerer og gennemtrænger ånden i dens specifikke struktur. Hermed får sprog og interaktion i Habermas' tolkning en fundamental placering på linje med arbejdet. På denne måde er Habermas' tolkning et brud med den ensidige fokusering på arbejdets antropologiske betydning i

den marxistiske tradition. Med denne hermeneutiske manøvre lykkes det for Habermas i forlængelse af den unge Hegels Jenaforelæsninger at få grundlagt et nyt praksisbegreb, i hvilket sproget sættes i centrum.

Dette nye praksisbegreb kan ses i den aristoteliske tradition på den måde, at Aristoteles også sætter sproget i centrum af sin antropologi og politiske filosofi. Han skriver i sin *Statslære*, at mennesket har sprog (*logos*) og fornuft (*logos*), som for ham er det samme (Aristotle 1977: 1253a 10). Dertil kommer, at Habermas som Aristoteles indfører den nævnte væsentlige distinktion mellem på den ene side handlen, praksis (*praxis*) og på den anden side gøren, arbejde og teknisk instrumentel handlen (*poiēsis* og *technē*) (Habermas 1969: 231 ff.). I *Statslæren* formuleres det af Aristoteles på den måde, at livet (*bios*) er handlen (*praxis*) og ikke gøren og arbejde (*poiēsis*). Heroverfor er slaven på græsk en »bådroer« (*yperētēs*), altså en ufaglært manuel arbejder, og derfor er der her ikke tale om en handlen (*praxis*), men om en gøren og et arbejde (*poiēsis*) (Aristotle 1977: 1254a 8-10). Det er en distinktion, som også findes i det danske sprog. Hos Aristoteles er arbejdet underordnet praksis, den sproglige handlen i bystaten, hvilket også er den etiske og politiske handlen. Habermas' opfattelse ligner vidtgående Aristoteles' opfattelse. For Habermas er den sproglige praksis også det primære, men han er stadig indtil slutningen af 1960'erne overraskende stærkt optaget af Marx, samtidig med at han forsøger at skabe sit kommunikative alternativ til Marx' teori om arbejdet som den primære form for praksis. Det fremgår tydeligt af hans antologi *Teori og Praksis*, som udkom i flere reviderede oplag i 1960'erne (Habermas 1969).

Habermas udvikler i 1970'erne grundlaget for sin teori om sprogets afgørende samfundsmæssige betydning, som han udfolder i sit hovedværk *Teorien om den kommunikative handlen* (Habermas 1981), og som han dernæst i sine senere værker i 1980'erne og 1990'erne på differentieret vis udfolder inden for etik, moral, politik, retsfilosofi, religionsfilosofi og kritisk sociologi. Det peger alt sammen hen på Habermas' forståelse af praksis som sædelighed formidlet gennem kommunikativ handlen i samfundets institutioner under en demokratisk styreform. Habermas sætter på denne måde demokratiet i centrum af sin politiske filosofi og politiske sociologi.

Staten går ifølge Hegels *Retsfilosofi* som idé forud for familien og det civile samfund, og den følger genealogisk og fænomenologisk set efter familien og det civile samfund. Hegels stat skulle have et konstitutionelt monarki, som kunne sikre statens endelige *monologiske substantielle* beslutning (Hegel 1955: § 280-281; § 320). Heroverfor skal staten ifølge Habermas have en demokratisk styreform, som ikke blot skal sikre den *dialogiske* beslutning i staten, men som også skal sikre praksis som dialog og kommunikation som det grundlæggende forhold i familien og det civile samfunds institutioner. Det har Habermas udviklet udførligt i sine mange politisk-teoretiske skrifter. Specielt kan der henvises til hans *Fakticitet og Gyldighed* (Habermas 1992).

Det er også i denne sammenhæng, at Habermas introducerer begrebet om Forfatningspatriotisme, »Verfassungspatriotismus« (Habermas 1992a: 642 f.). Hermed mener Habermas, at borgernes loyalitet i forhold til staten ikke skal bygge på fælles sindelag, sædelighed og etniske, sproglige og kulturelle rødder. Forfatningspatriotismen skal derimod bygge på den demokratiske fastsættelse af forfatningen og hermed også den demokratiske mulighed for at ændre en forfatning. Det er en sådan forfatning, som Habermas også forestiller sig skal ligge til grund for en fremtidig europæisk føderalstat (Habermas 1992a: 643.)

Fakticitet og Gyldighed kan ses som en korrespondens til Hegels *Retsfilosofi*, i hvilken Habermas som Hegel fremstiller det borgerlige samfund på differentieret vis i moral, politik og ret, men hvor det grundlæggende princip i modsætning til hos Hegel er kommunikation og demokrati (Habermas 1992: 349-516).

Habermas har derfor også et andet sædelighedsbegreb. Hegel har i *Retsfilosofien* et sædelighedsbegreb, som er en *substantiel formidling* af den abstrakte ret og den personlige moral. Habermas har heroverfor ikke noget substantielt sædelighedsbegreb. Habermas' sædelighedsbegreb er tværtimod helt *abstrakt og formelt*, idet det kun henviser til den formelle mulighed for den frie kommunikation i det civile samfund, samfundets institutioner og staten. Habermas' sædelighedsbegreb har større lighed med Kant end med Hegel. Habermas diskuterer selv dette i en artikel, hvor han spørger, om Hegels indvendinger mod Kant også rammer diskursetikken (Habermas 1991a: 9 ff.).

Habermas ser, at diskursetikken har lignende problemer som Kants etik, men han mener alligevel, at diskursetikken er bedre stillet end den kantianske etik (Habermas 1991a: 9 ff.). Kants etik er udelukkende funderet i det enkelte menneskes fornuft; den er på den måde ikke social, og den er derfor ikke grundfæstet i en social praksis. Diskursetikken er heroverfor grundfæstet i selve sprogets praksis, som hænger sammen med den sociale praksis, i hvilken den gives det konkrete indhold, som Hegel påpeger som en mangel i den kantianske etik. Diskursetikken er samtidig på højde med Kant i den forstand, at den fastholder den personlige ansvarlighed (Habermas 1991a: 29-30). Fordelen ved diskursetikken i forhold til Kants etik er, at den på samme måde som moralen i Hegels *Retsfilosofi* kan formidles til politikken, retten og samfundets institutioner gennem en differentiering i etik, moral og ret. Differentiering kommer hos Habermas til at erstatte Hegels dialektik, i hvilken det enkelte begreb ophæves i det næste, samtidig med at det lykkes Habermas at fastholde sproget som det enhedsskabende i det, man kunne kalde hans differentierede moralfilosofiske, politisk-filosofiske og retsfilosofiske system, kort sagt i en analogi til Hegels *Retsfilosofi* og hans differentierede forståelse af det moderne samfund.

Honneth: Praksis som Kamp om Anerkendelse

Honneth er kritisk over for Habermas' teori om den kommunikative handlen. Den kritik fremlægger Honneth i artiklen »Theorie der Gesellschaft: Eine kommunikationstheoretische Transformation der *Dialektik der Aufklärung*« (Honneth 1989a), som findes i Honneths første bog *Kritik der Macht* (Honneth 1989). Det er en væsentlig pointe i Honneths kritik af Habermas' teori om den kommunikative handlen, at den ikke kan betragtes som en kritisk samfundsteori i forhold til den grundforståelse, som Adorno og Horkheimer formulerede i deres bog *Dialektik der Aufklärung* eller *Oplysningens Dialektik* (Adorno & Horkheimer 1997). Teorien om den kommunikative handlen skal tværtimod betragtes som en samfundskonform teori (Honneth 1989a: 313 ff.).

Honneth bemærker, at teorien om den kommunikative handlen har et praksisbegreb, som ikke kan omfatte al handlen i et moderne samfund med stor kompleksitet. Det omhandler kun den kommunikative handlen og ikke den samlede reproduktion af samfundet, som var det kritiske perspektiv i Adorno og Horkheimers *Oplysningens Dialektik*. Derfor mener Honneth ikke, at Habermas' teori om den kommunikative handlen kan betragtes som en kritisk teori ud fra de standarder, som Adorno og Horkheimer formulerede i deres kritiske skrifter.

Det er Habermas også selv opmærksom på, og det anfører han også i sit svar på Honneths kritik (Habermas 1986a: 391 ff.). Det er derfor også her, at man skal se et brud mellem Honneths og Habermas' forståelse af kritisk teori. Det er ikke sådan, at Habermas opgiver tanken om en kritisk teori. Men Habermas ønsker at formulere en ny form for kritisk teori. Habermas fokuserer på kommunikationen i samfundet, og den kommunikative handlen skal kun relateres til et livsverdensbegreb. Det er i livsverdenen i sin bredeste betydning, at der kommunikeres. Selve den økonomiske, forvaltningsmæssige og politisk institutionelle del af reproduktionen af samfundet formidles gennem sociale systemer. I denne sammenhæng støtter Habermas sig på henholdsvis Talcott Parsons' og Niklas Luhmanns systemteorier. Habermas betragter de sociale systemer som en »aflastning« (»Entlastung«) af den kommunikative praksis (Habermas 1981 II: 274 ff.). I den forbindelse taler Habermas også om »Entsprachlichten Kommunikationsmediums«, hvilket må kunne oversættes til »sprogløse kommunikationsmedier«. Habermas refererer specielt til penge og magt som sprogløse kommunikationsmedier (Habermas 1981 II: 275).

Det er her, at Honneth specifikt kommer ind med sin kritik (Honneth 1989a: 326 ff.). Den grundlæggende pointe i Honneths kritik er, at praksis som kommunikativ handlen i sidste ende bliver afmægtige over for de sprogløse kommunikationsmedier, som vidtgående formidler en blind reproduktion af samfundet hinsides den sproglige kommunikation. Hermed fortrænges muligheden for at formulere en substantiel kritik af den blinde samfundsreproduktion. Det ville for Honneth være den kritiske teoris endeligt (Sørensen 2019: 75 f.).

Habermas' svar på kritikken fra Honneth og andre som Thomas McCarthy (McCarthy 1986a: 177 ff.) og Hans Joas (Joas 1986a: 144 ff.) er, at forestillingen om en mulig substantiel kritik af den samlede samfundsmæssige reproduktion har som forudsætning, at det skulle være muligt at konstituere et altomfattende substantielt subjekt, som kunne overskue og handle i forhold til den samfundsmæssige kompleksitet, som formidles igennem de sociale systemer (Habermas 1986a: 393). Det er ifølge Habermas en illusion, som i sidste ende kun kan føre til totalitære forestillinger, som har været kendt tidligere i historien. Heroverfor mener Habermas, at det kun er muligt med interventioner, herunder sociologiske interventioner, i samfundsmæssige og sociale konfliktforhold, uden at der hermed postuleres en altomfattende indsigt.

Det er med udgangspunkt i disse diskussioner, at Honneth med sine to afhandlinger *Kampf um Anerkennung* (Honneth 1992) og *Recht der Freiheit* (Honneth 2011) vender tilbage til Hegel og her specielt til Hegels *Retsfilosofi* for at formulere grundlaget for en ny substantielt orienteret kritisk samfundsteori og mere specifikt en kritisk orienteret socialteori, der kan ligge til grund for en empirisk orienteret politisk sociologi. Honneths afhandling *Recht der Freiheit* kan ligefrem ses som en form for forsøg på at skrive en ny udgave af Hegels *Retsfilosofi* for vor tid, hvor praksis og sædelighedsbegreb står helt centralt. Det kan derfor være interessant at se på, hvordan Honneth løser den tematiserede relation mellem praksis og sædelighed inden for den politiske filosofi og den politiske sociologi.

I indledningen med titlen »Retfærdighedsteori som samfundsanalyse« stiller Honneth spørgsmålet om relevansen af Hegels *Retsfilosofi*. På den ene side fremhæver Honneth Hegels projekt om at præsentere det fornuftige i sin tids institutioner og om at pege på, at sædeligheden allerede var virkeliggjort i samfundets centrale institutioner (Honneths 2011: 16 f.). På den anden side lægger Honneth vægt på, at det ikke kun er samfundet men også den filosofiske argumentationsmåde, som har ændret sig betydeligt siden Hegels tid. Den normative stabilitet, som ifølge Honneth gjorde sig gældende på Hegels tid, har ændret sig hen imod en større refleksivitet og en dermed hørende større usikkerhed om gældende normer (Honneth: 2011: 17). Dertil kommer ifølge Honneth, at erfaringen med Holocaust har dæmpet forestillingen om en kontinuerlig videreudvikling af fornuften i samfundet. Det er svært at se det principielt holdbare i Honneths indvendinger. Efter de store omvæltninger med Den franske revolution og de efterfølgende Napoleonskrige forekommer det svært at fastholde, at normerne skulle have fremtrådt mere stabile på Hegels tid. Tværtimod, det var en tid med meget store omvæltninger. Holocaust er selvfølgelig altid et trumfkort, men det er efterhånden meget slidt.

Men Honneth benytter denne argumentation som afsæt for sin kritik af det nævnte fundamentale idealistiske princip i Hegels *Retsfilosofi*, når han skriver:

»Forudsætningen for en idealistisk monisme, i hvilken han [Hegel] har forankret sit dialektiske begreb om ånden, er for os, børn af en materialistisk

oplyst tidsalder, ikke rigtig til at forestille sig, hvilket medfører, at der også for hans idé om en objektiv i de sociale institutioner virkeliggjort ånd må søges et andet grundlag« (Honneth 2011: 17).

Det er i denne formulering, at vi skal finde vendepunktet i Honneths præsentation af sit projekt i forhold til Hegels *Retsfilosofi*.

Det er ikke vanskeligt at forstå, at Honneth kunne ønske sig helt at *forkaste* Hegels centrale perspektiv, som her kaldes for en »idealistisk monisme«, og Hegels idé om en objektiv ånd, der skulle være realiseret i institutionerne. Idealistisk monisme og objektiv ånd er helt fremmedartede begreber for vor tid. Problemet er imidlertid, at det interessante ved *Retsfilosofi* netop er, at Hegel ved dette for os så fremmedartede filosofiske greb er i stand til at give en koncentreret præsentation af det moderne samfund, som ikke har sin lige i filosofihistorien, og som er særdeles interessant for den politiske filosofi og den politiske sociologi.

Spørges kan der også, om Honneth slipper fri fra Hegels idealisme, når han umiddelbart efter at have forkastet Hegels metafysiske grundlag lancerer »frihedens idé« (die Idee der Freiheit) som grundlag for sin teori om retfærdighed (Honneth 2011: 18). Det er ikke helt så nemt at blive post-metafysiker!

Vi er muligvis i vor tid ikke i stand til at give en lignende præsentation, men *udfordringen* i Hegels præsentation er som nævnt denne »idealistiske monisme« understøttet af hans idé om »den objektive ånd«.

Det betyder, at for så vidt som vi finder Hegels monistiske ensidige og ekstremt koncentrerede præsentation interessant, samtidigt med at vi ikke er i stand til at opretholde hans *metafysiske perspektiv* med den »objektive ånd« eller blot mere generelt hans idealistiske perspektiv, i så fald er vi stadig intellektuelt forpligtede på at forsøge at finde en acceptabel samtidig *fortolkning*, som *filosofisk og sociologisk set* kan konkurrere med Hegels præsentation.

Spørgsmålet er derfor, om der kan formuleres en for vores samtid holdbar filosofisk og sociologisk teori, som kan stå mål med Hegels metafysik.

For Honneth er det ikke muligt at føre Hegels idealisme videre. Men det lykkes heller ikke Honneth som et alternativ at opstille et nyt konkurrerende princip til Hegels idealisme. Konsekvensen er, at Honneths *filosofiske* fortolkning af Hegel forfalder til en form for idéforladt samfundsanalyse, »Gesellschaftsanalyse« (Honneth 2011: 31), som kan være ganske interessant og informativ. Men Honneths analyse mangler det filosofiske greb, det filosofiske begrebs ensidighed, som kan få hele perspektivet til at dreje rundt, og som hermed også kan danne grundlag for formuleringen af et nyt praksisbegreb og et nyt sædelighedsbegreb, som kan have politologisk og sociologisk relevans for vor samtid.

Honneth har et begreb om praksis, som er kampen om anerkendelse, som han henter fra den unge Hegel, og som han udviklede i sin første afhandling *Kampf um Anerkennung* (Honneth 1992). Kampen om anerkendelse er et differentieret handlingsbegreb, som omfatter kærlighed, ret og solidaritet (Hon-

neth 1992: 148 ff.), og som har sin modsætning i vold (Vergewaltigung), tab af ret (Entrechtung) og misagt (Missachtung) (Honneth 1992: 212 ff.). Honneth ser i slutningen af *Kampf um Anerkennung*, at det er nødvendigt at skabe en formidling til et sædelighedsbegreb, som det da også lykkes at tematisere kort og formelt (Honneth 1992: 274 ff.). Men det lykkes ikke Honneth i *Kampf um Anerkennung* at give det tematiserede formelle sædelighedsbegreb nogen substans eller at differentiere det institutionelt.

Det er dette projekt, Honneth tager op i *Das Recht der Freiheit* (Okochi 2012: 16). Honneth formulerer fire præmisser for sin udvikling af et sædelighedsbegreb.

Den første præmis er, at ethvert samfund er bundet til en fælles orientering, der bygger på idealer og værdier. Der er derfor et *legitimeringsproblem* med hensyn til at retfærdiggøre værdier i ethvert samfund (Honneth 2011: 18).

Den anden præmis er, at retfærdighed ikke er en uafhængig objektiv standard. Den må bestemmes ved historiske og sociale standarder for værdier, som er uundværlige for reproduktionen af sociale værdier. Honneth taler i denne forbindelse om en *rekonstruktion* af værdier og om nødvendigheden af at fokusere på værdier, som er uundværlige for reproduktionen af et samfund (Honneth 2011: 20).

Den tredje præmis vedrører *metoden* for den normative rekonstruktion. Her skal der fokuseres på Hegels begreb om sædelighed og Aristoteles' perspektiv, at det er en intersubjektiv habituel praksis og ikke overbevisninger, som er afgørende (Honneth 2011: 24).

Endelig er den fjerde præmis, at det skal være muligt at udøve en *kritik* af værdier i samfundet medieret gennem et begreb om sædelighed (Honneth 2011: 28). Honneth giver som eksempel Hegels begreb om korporationerne, som svarer til vor tids fagforeninger og foreninger i det civile samfund, og som udgør en platform for kritik af arbejdsmarkedet (Hegel 1955: § 250-§ 256).

Honneths endelige konklusion er, at en sådan teori om retfærdighed forstået som en samfundsanalyse, »Gesellschaftsanalyse«, er helt afhængig af, hvorledes en kritisk fortolkning af samfundsnormerne i institutionerne gennemføres. En sådan normativ rekonstruktion skulle gøre det muligt i et sociologisk perspektiv at rekonstruere et praksisbegreb, et handlingsbegreb, som en form for »post traditionel sædelighed« (Honneth 2011: 31).

Honneths afhandling er også formelt bygget op med tre niveauer som Hegels *Retsfilosofi*. I den introducerende del A) fremstiller Honneth tre former for frihed. Den første form er den negative frihed, som hører sammen med den liberale kontrakt dannelse. Den anden er den refleksive frihed, som i kantiansk forstand forbindes med autonomi eller selvlovgivning (Honneth 2011: 63), og som indbefatter Habermas' og Karl-Otto Apels kommunikative frihed (Honneth 2011: 81). Honneth hævder dernæst, at den negative friheds idé og den refleksive friheds idé er utilstrækkelige (Honneth 2011: 123). Det er derfor

ifølge Honneth nødvendigt med den sociale frihed, i hvilken en gensidig anerkendelse i institutionerne kan finde sted. Denne tredje form for frihed forbindes med Hegels sædelighedslære i *Retsfilosofi* (Honneth 2011: 81 ff.; 113). Men hvor Hegel så monarken som den endelige garant for sædeligheden, ser Honneth demokratiet som den nye moderne afløser.

Honneth har ret i at pege på denne fornyende interpretation af Hegels begreb om sædelighed. Problemet er imidlertid, at Honneth aldrig når frem til en egentlig politisk-filosofisk eller politisk-sociologisk afklaring af det teoretiske grundlag.

Hegels fremstilling i del III i *Retsfilosofi* er en systematisk og dialektisk udviklet præsentation af den dynamisk og kontradiktorisk udviklede konstitution af den moderne stat og det dermed hørende civile samfund. I Hegels *Retsfilosofi* danner familie og det civile samfunds institutioner en sædelig enhed i staten, som både ses ud fra en praksis-synsvinkel og ud fra en systemisk synsvinkel.

I Honneths analyse finder vi heroverfor ikke en sådan dialektisk udviklet enhed i staten. Vi præsenteres i stedet for en sideordnet praksis og handlingsorienteret fremstilling af tre områder inden for den sociale frihed, nemlig den personlige handlen i relationer som venskab og familie (Honneth 2011: 232 ff.), den virksomhedsorienterede handlen (Honneth 2011: 317 ff.) og endelig den politiske handlen med demokratisk viljesdannelse, offentlighed, demokratisk retsstat og politisk kultur (Honneth 2011: 470 ff.).

Honneth har i forhold til Hegel et ekstremt praksisbegreb, for så vidt som al socialitet ses ensidigt under handlingens synsvinkel. Hos Honneth findes der ikke nogen form for social systemisk tematisering; han opererer ikke med et socialt system. Der er ikke engang som hos Hegel et økonomisk system. Økonomien ses kun under handlingens synsvinkel (Honneth 2011: 317 ff.). Honneth er derfor ikke i stand til at bringe den altomfattende praksis på begreb som sædelighed inden for samfundets institutioner.

Det samme gør sig gældende med hensyn til staten. Det væsentlige ved Aristoteles' praksisbegreb og ved Hegels begreb om »praksis som sædelighed« er, at begge begreber, om end på meget forskellig vis, igennem en række institutionelle formidlinger relateres til et begreb om staten. Men konsekvensen af Honneths sociologisk orienterede filosofiske perspektiv er, at Honneth ikke har noget begreb om staten. Staten tematiseres ikke i politisk-filosofisk forstand, men kun i sociologisk og socialhistorisk forstand. Hermed bliver det ikke muligt for Honneth at udfolde praksis som den demokratiske sædelighed, han annoncerer i introduktionen til afhandlingen. Honneth er ikke i stand til at bringe sin tale om demokratisk sædelighed i relation til et politisk-filosofisk og politisk-sociologisk begreb om staten, der kan konkurrere med Hegels begreb.

Honneth nåede som nævnt i slutningen af *Kampf um Anerkennung* frem til, at det var nødvendigt i hegeliansk forstand at konstruere et sædelighedsbe-

greb, som kunne formidle kampen for anerkendelse. Man kan sige, at Honneth får konstrueret et sædelighedsbegreb i *Recht der Freiheit*, men han får ikke løst formidlingsproblemet. Det hænger sammen med to problemer i Honneths fremstilling. Det ene er, at Honneth opererer med et for snævert sociologisk begreb. Det er ikke tilstrækkeligt med et sociologisk handlingsbegreb for at forstå et moderne komplekst samfund. Det er også nødvendigt at kunne anlægge et sociologisk systemperspektiv på de sociale relationer. Det ekstreme tilfælde i Honneths fremstilling er, at han som nævnt udelukkende vil forstå økonomien ud fra en handlingssynsvinkel. Det er ikke tilstrækkeligt. Det andet problem er, at Honneth mangler en i hegeliansk forstand sammenfattende idé eller en anden form for sammenfattende transmissionsprincip, som kan formidle overgangen fra praksis til sædelighed i samfundets institutioner og staten.

Praksis som Kommunikativ Handeln versus Kamp om Anerkendelse

Sammenfattende kan det siges, at Aristoteles grundlægger et praksisbegreb, som bliver et af de fundamentale begreber i den politiske filosofis og den politiske sociologis teorihistorie. Hegel giver dette praksisbegreb en ny skikkelse med sit begreb om praksis som sædelighed. Habermas og Honneth tager begge udgangspunkt i den unge Hegels begreb om praksis som sædelighed, når de skal forsøge at formulere det væsentlige i Hegels praksisfilosofi i et nyt begreb, som kan være aktuelt for den politiske filosofi og den politiske sociologi i et moderne demokratisk samfund.

Habermas sætter i en hermeneutisk manøvre sproget ind som erstatning for Hegels åndsbegreb. Det er den helt afgørende pointe, som man skal hæfte sig ved. Sproget er nøglen til en forståelse af hele Habermas' teori om praksis som kommunikativ handeln. Det lykkes med denne utrolig smarte hermeneutiske manøvre at få Hegels metafysik transporteret over i en form for post-metafysik, som i sig selv er indholdsløs, samtidig med at den permanent reproduceres med et indhold gennem den kommunikative handeln. Hermed bliver det også muligt at transportere den metafysiske tyngede tradition over i det post-metafysiske perspektiv. På den måde bliver det muligt at skabe midlertidige teoretisk baserede helhedsforståelser om samfundet, som tidligere blevet båret af metafysiske forståelsesformer af mere eller mindre evig og substantiel karakter. På denne måde fastholdes den lange traditionshistoriske fortolkningshorisont. Aristoteles, Augustin, Thomas Aquinas, Kant, Hegel, Weber, Honneth, Habermas og de andre nævnte, de transporteres alle hermeneutisk over i den post-metafysiske fortolkningshorisont. Denne hermeneutiske transmission fra det metafysiske til det post-metafysiske har også tidligere været central i Habermas' teori (Habermas 1988; 2012). Men det bliver helt klart og sættes i fokus med Habermas' nye store værk, *Auch eine Geschichte der Philosophie* (Habermas 2019), hvor Habermas i sit hermeneutiske

perspektiv bevæger sig fra grundlæggelsen af de store religiøse og filosofiske forståelsesformer i Aksetiden 800 f.v.t.-200 e.v.t. og frem til vor tids post-metafysiske filosofi. Habermas får hermeneutisk brudt den barriere, der tidligere har hersket mellem det metafysiske og det post-metafysiske. Det er en utrolig landvinding, fordi fortidens metafysiske funderede former for filosofi bliver tilgængelige, som de ikke har været tidligere. Det får også en stor betydning for, hvilke ressourcer den politiske sociologi kan trække på.

Med dette nye post-metafysiske grundlag lykkes det Habermas at formulere en praktisk politisk filosofi, i hvilken praksis og sædelighed sammenfattes i en teori om praksis som kommunikativ handlen. Habermas' praktiske filosofi er en kantiansk orienteret praksisfilosofi, som er på højde med Hegel, og som strækker sine traditionshistoriske rødder tilbage til Aristoteles' grundlæggelse af praksisbegrebet og i en bredere forstand til det antikke demokrati i Athen.

Honneth har ret i, at Habermas ikke kan levere en udefra kommende altomfattende substantiel kritik af reproduktionen af det moderne samfund. Men som nævnt er Habermas helt bevidst om dette.

Habermas' samfundsteori er netop udviklet i en kritik af Adornos og Horkheimers kritiske teori, som de blandt andet formulerede i *Oplysningens Dialektik* (Adorno & Horkheimer 1997), som også var præget af en marxistisk og freudiansk inspireret forestillingen om en kritisk substantiel samfundsontologi. Dertil kommer også Habermas' kritik af marxismens altomfattende samfundsontologi, som spillede en stor rolle i hele efterkrigstiden, indtil det hele kollapsede med Berlinmurens fald i 1989. Endelig skal det også nævnes, at Habermas voksede op under nazismen i Tyskland, som også byggede på forestillingen om en altomfattende substantiel samfundsontologi. Nazismen er det store modbillede i hele Habermas' værk. Det dukker hele tiden op, også senest i hans enestående værk *Auch eine Geschichte der Philosophie*, hvor han taler om, at muligheden for fremskridt også har åbnet muligheden for regression, »den absolut nye og fra nu af til enhver tid tilstedeværende mulighed for et moralsk forfald af en hel nation, der i sin egen tid havde betragtet sig selv som »civiliseret« (Habermas 2019 I 174).

Det har netop været Habermas' ønske at udvikle en samfundsteori, som er frigjort fra enhver form for forud given substantiel bestemmelse. Det er i den forbindelse, at Habermas taler om post-metafysik, senest om den postmetafysiske tænkemådes genealogi som gennemgående tema i *Auch eine Geschichte der Philosophie* (Habermas 2019: 21 ff.).

Habermas' samfundsteori er af hermeneutisk karakter med den lange teoriehistoriske fortolkningshorisont. Samfundet skal fortolkes indefra i forhold til de samfundsmæssige og de institutionelle konfliktforhold, og en sådan tolkning kan kun være af partikulær karakter (Habermas 1919 II: 776). På den baggrund lægger Habermas' teori grunden til en meget produktiv empirisk orienteret sociologi, fordi hans teori er gennemdifferentieret i en sådan grad,

at den vil kunne danne grundlag for et empirisk sociologisk arbejde med stort set alle samfundsproblemstillinger. Styrken i en sådan empirisk orienteret sociologi er, at den kan fokusere på et bestemt samfundsmæssigt forhold, samtidig med at det specifikke samfundsmæssige forhold kan indskrives i en samlet teoretisk forståelse af et moderne demokratisk samfund.

Honneth er som nævnt kritisk over for Habermas' samfundsteori. Honneth kunne med reference til den nævnte diskussion mellem kommunitarister og liberalister hævde, at Habermas er for liberal. Habermas begyndte sin karriere med fokus på Adornos og Horkheimers kritiske teori. Men Honneth har ret i, at Habermas i dag snarere er en kritisk liberal politisk filosof og sociolog. Habermas har på denne måde formuleret en kritisk teori for det liberale samfund. Habermas fokuserer på praksis som kommunikativ handlen i det liberale demokratiske samfund. Her er Habermas især optaget af den sproglige reproduktion af samfundet. Habermas har i den forbindelse udviklet et begreb om kolonisering af livsverdenen (Habermas 1981 II: 293). På den måde kan Habermas' teori også bidrage til en kritik af de sociale systemer såsom økonomi, stat og politisk magt og deres formidling af reproduktionen af samfundet.

I diskussionen mellem kommunitarister og liberalister kunne Honneth siges at befinde sig i det kommunitære perspektiv. Honneth lægger vægt på den unge Hegels begreb om kamp om anerkendelse, som i bogstavelig forstand handler om kampen for at finde personlig anerkendelse i institutionerne og samfundet. Honneth forsøger dernæst i *Recht der Freiheit* at bringe kampen om anerkendelse ind i den modne Hegels perspektiv, hvor sædeligheden står i centrum, samtidig med at han forsøger at sætte det hele ind i en moderne demokratisk sammenhæng. Selve projektet er i sig selv fornuftigt. Men Honneth har vanskeligt ved at føre det igennem, dels fordi han udelukkende holder fast i et sociologisk handlingsbegreb og undlader at inddrage et sociologisk systembegreb såsom penge og magt, og dels fordi han ikke har et begreb om staten, som kunne have indordnet forståelsen af de partikulære samfundsforhold i en form for helhed. Så det lykkes i sidste ende ikke Honneth at forene praksis som kamp om anerkendelse med sædelighedsbegrebet. Det er derfor i sidste ende med begrebet anerkendelse, at Honneths kritiske teori har haft og fortsat har en stor betydning inden for politisk teori og empirisk sociologi. I dansk sammenhæng har dette perspektiv været sociologisk produktivt med fokus på de nære relationer i institutioner, ikke mindst i velfærdsforskning, psykiatrforskning, omsorgsforskning, pædagogik og ledelse.

Det er vanskeligt at drage en endelig konklusion i en komparativ analyse af Habermas' og Honneths to forskelligartede teorier. Det forholder sig lidt på samme måde som med den nævnte diskussion mellem kommunitarister og liberalister. Der findes ikke en endelig standard for at afgøre, hvilken teori der i sidste ende skal foretrækkes. Men i denne artikel er der forhåbentlig fremlagt en redegørelse, som kan kvalificere det valg, som er overladt til læseren.

Litteraturliste

- Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max (1997), *Dialektik der Aufklärung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Aristotle (1977), *Politics*, The Loeb Classical Library XXI, Harvard University Press & William Heinemann, Cambridge Massachusetts and London.
- Aristotle (1982), *The Nicomachean Ethics*, The Loeb Classical Library XIX, Harvard University Press & William Heinemann, Cambridge Massachusetts and London.
- Augustin (1991), *Augustins Bekendelser*, Sankt Ansgars Forlag, København.
- Augustin (2002), *Om Guds Stad*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus.
- Bauman, Zygmunt (2000), *Liquid Modernity*, Polity Press, Oxford.
- Bauman, Zygmunt (2003), *Liquid love: on the frailty of human bonds*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Beiser, Frederick C. (1993), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521382742>.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc J. D. (1996), *Refleksiv sociologi – mål og midler*, Hans Reitzels Forlag, København.
- Bourdieu, Pierre (1997), *Af praktiske grunde. Omkring teorien om menneskelig handlen*, Hans Reitzels Forlag, København.
- Bourdieu, Pierre (2007), *Den praktiske sans*, Hans Reitzels Forlag, København.
- Brandom, Robert B. (1999), »Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism«, i: *European Journal of Philosophy* 7, p. 164-189. <https://doi.org/10.1111/1468-0378.00079>.
- Carleheden, Mikael (1996), *Det andra moderna*, Daidalos, Göteborg.
- Everson, Stephen (1996), *Aristotle: The politics, and the constitution of Athens*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Foucault, Michel (1982), »The Subject of Power«, in: *Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 4, The University of Chicago Press, Chicago. <https://doi.org/10.1086/448181>.
- Foucault, Michel (2009), *Biopolitikkens fødsel*, Hans Reitzels forlag, København.
- Franco, Paul (1999), *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale University Press, New Haven & London.
- Fukuyama, Francis (1992), *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York.
- Habermas, Jürgen (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit – Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied.
- Habermas, Jürgen (1968), »Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser »Philosophie des Geistes«, i: Jürgen Habermas (1968), *Technik und Wissenschaft als »Ideologie'*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1969), *Theorie und Praxis – Sozialphilosophische Studien*, 3. Auflage (1. Auflage 1963), Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin.
- Habermas, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, bind I-II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1986a), »Entgegnung«, in: Honneth, Axel & Joas, Hans (Herausgeber) (1986), *Kommunikative Handeln – Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns'*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

- Habermas, Jürgen (1988), *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1991a), »Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu«, in: Habermas, Jürgen (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1991b), »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, in: Habermas, Jürgen (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1992), *Faktizität und Geltung – Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1992a), »Staatsbürgerschaft und nationale Identität (1990)«, in: Habermas (1992) *Faktizität und Geltung – Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (2012), *Nachmetaphysisches Denken II*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (2019), *Auch eine Geschichte der Philosophie I-II*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Hansmann, Otto (1992), *Moralität und Sittlichkeit*, Deutscher Studien Verlag, Weinheim.
- Hegel, G.W.F. (1923a), *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Georg Lasson (Hrsg.), *Sämtliche Werke*, Band VII, Verlag von Felix Meiner, Leipzig.
- Hegel, G.W.F. (1923b), »System der Sittlichkeit«, in Hegel, G. W. F. (1923a), *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Georg Lasson (Hrsg.), *Sämtliche Werke* band VII, Verlag von Felix Meiner, Leipzig.
- Hegel, G.W.F. (1952), *Phänomenologie des Geistes*, Philosophische Bibliothek Band 114, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Hegel, G.W.F. (1955), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Hegel, G.W.F. (1969), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Band I–II, G. W. F. Hegel, *Werke* Band 16 – 17, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F. (1970a), *Jenaer Schriften (1801-1807)*, *Werke* Band 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F. (1970b), »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften«, i: Hegel (1970a), *Jenaer Schriften (1801-1807)*, *Werke* Band 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F. (1971), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) – Dritter Teil Die Philosophie des Geistes Mit den mündlichen Zusätzen*, *Werke* Band 10, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Honneth, Axel & Joas, Hans (Herausgeber) (1986), *Kommunikative Handeln – Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Honneth, Axel (1989), *Kritik der Macht*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Honneth, Axel (1989a), »Habermas' Theorie der Gesellschaft: Eine kommunikationstheoretische Transformation der *Dialektik der Aufklärung*«, in: Honneth, Axel (1989), *Kritik der Macht*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

- Honneth, Axel (1992), *Kampf um Anerkennung – Zur Moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Honneth, Axel (2003), *Behovet for Anerkendelse*, Hans Reitzels Forlag, København.
- Honneth, Axel (2011), *Das Recht der Freiheit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Honneth, Axel (2014), *Freedom's right: the social foundations of democratic life*, Polity, Cambridge. <https://doi.org/10.7312/honn16246>.
- Ilting, Karl-Heinz (1982), »Rechtphilosophie als Phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit«, i: Henrich, Dieter und Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.) (1982), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Veröffentlichungen der Internationalen Hegel- Vereinigung, Band 11, *Hegels Philosophie des Rechts*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Joas, Hans (1986a), »Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus«, in: Honneth, Axel & Joas, Hans (Herausgeber) (1986), *Kommunikative Handeln – Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Marx, Karl (1968a), »Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie«, in: Karl Marx (1968), *Die Frühschriften*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.
- Marx, Karl (1968b), »Thesen über Feuerbach«, in: Karl Marx (1968), *Die Frühschriften*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.
- Marx, Karl (1971), *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*, Band 1, Karl Marx & Friedrich Engels, *Werke* Band 23, Dietz Verlag, Berlin.
- McCarthy, Thomas (1986a), »Komplexität und Demokratie, Honneth«, in: Axel & Joas, Hans (Herausgeber) (1986), *Kommunikative Handeln – Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Neuhouser, Frederick (2000), *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, MA & London.
- Okochi, Taiju (2012), »Freedom and Institution: Theory of Justice as Hegelian »Sittlichkeitslehre« in A. Honneths *Das Recht der Freiheit*«, in: *Hitotsubashi journal of social studies*, 44 (1): 9-19.
- Petry, M.J. (1983), »Hegel's Criticism of the Ethics of Kant and Fichte«, i: Stepelevich, Lawrence S. & Lamb, David (Eds.) (1983), *Hegel's Philosophy of Action*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ.
- Piketty, Thomas (2014), *Capital in Twenty-First Century*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. <https://doi.org/10.4159/9780674369542>.
- Piketty, Thomas (2020), *Capital and Ideology*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Pippin, Robert B. (1995), »Hegel on the Rationality and Priority of Ethical Life«, i: *Neue Hefte für Philosophie* 35, p. 95-126, Vandenhoeck & Ruprecht ISSN 0085-3917.
- Plato (1999), *Republic*, Books I – V, The Loeb Classical Library 237, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts and London.
- Plato (1956), *Republic*, Books VI – X, The Loeb Classical Library, Harvard University Press & William Heinemann, Cambridge Massachusetts and London.
- Raffnsøe, Sverre & Gudmand-Høyer, Marius (2005), »Dispositivanalyse – en historisk socialanalytik«, in: Anders Esmark, Carsten Bagge Lausten og Niels Åkerstrøm (red.), *Post-strukturalistiske analysestrategier*, Roskilde Universitetsforlag, Roskilde.

- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Riedel, Manfred (1982), *Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Siep, Ludwig (1983), »The »Aufhebung« of Morality in Ethical Life«, i: Stepelevich, Lawrence S. & Lamb, David (Eds.) (1983), *Hegel's Philosophy of Action*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ.
- Sigmund, Paul (1988) *St. Thomas Aquinas – On Politics and Ethics* (1988), Paul Sigmund (red.), W. W. Norton & Company New York London.
- Stepelevich, Lawrence S. & Lamb, David (Eds.) (1983), *Hegel's Philosophy of Action*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ.
- Sørensen, Asger (2019), »Interlude: Arguing for Classical Critical Theory: Horkheimer, Marcuse et al.«, in: *Capitalism, Alienation and Critique. Studies in Economy and Dialectics, Vol. 1*, Brill, Leiden. https://doi.org/10.1163/9789004362420_004.
- Tugendhat, Ernst (1989), *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: sprachanalytische Interpretationen*, 4. Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Tugendhat, Ernst (1993), *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Weber, Max (2018), *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*, Hans Reitzels Forlag, København.
- Wood, Allen W. (1990), *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wood, Allen (1993), »Hegel's Ethics«, i: Beiser, Frederick C. (1993), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521382742.008>.

English abstract

Struggle for Recognition versus Communicative Action – A Comparative analysis of the concept of praxis in Honneths and Habermas' political philosophy and political sociology.

The concept of praxis is one of the most fundamental concepts in political philosophy and political sociology from Antiquity to our time.

Aristotle creates a concept of praxis, which is one of the fundamental concepts in political philosophy and political sociology. Hegel gives the concept a new formation with his concept of praxis as Sittlichkeit or Ethical Life. Both Habermas and Honneth take their point of departure in the young Hegel's scriptures, when they try to formulate a new concept of praxis, which can be relevant for our time.

In a smart maneuver, Habermas places language as a substitute for Hegel's concept of the spirit. On this basis, Habermas succeeds in formulating a practical political philosophy, which can unite praxis and Ethical Life in a theory of communicative action. Habermas' political philosophy leads immediately to a political sociology, which can be the basis for an empirical sociological exploration of the institutions of modern society.

Honneth is critical towards Habermas' linguistic form of political sociology. Honneth wants to sustain classical critical theory's substantial perspective. He focusses on Hegel's concept of struggle for recognition, which he places in a modern democratic perspective. Honneths political sociology forms the basis for an empirical research in conflicts and violations in the institutions of society.

Keywords: praxis, Sittlichkeit, Ethical Life, communicative action, struggle for recognition, political sociology, political philosophy.