

Refleksioner over det filosofiske grundlag for social kritik

Af Lars Poulsen

Introduktion

I nyere tid har der har forskellige partikularistiske, postmodernistiske og relativistiske strømninger hævdet, at der ikke kan gives noget grundlag eller udgangspunkt for hævdelser af almene moralske og social-kritiske standpunkter. Det er f.eks. umuligt, hævder disse opfattelser, at give begrundelser for påstande om, at et socialt fænomen eller bestemte sociale forhold er moralsk forkerte, fordi de har en bestemt effekt på menneskers liv, på nær den slags begrundelser, der *faktisk* accepteres af de givne samtalepartnere, et givent fællesskab, osv. Dvs., at når sådanne redegørelser for ens begrundelser afvises, er det ikke muligt at give yderligere grunde for hævdelserne.

I dette essay vil jeg argumentere mod denne position ved at forsøge at vise, at det i en vis forstand er rigtigt, at moralsk argumentation er forbundet med de grundlæggende værdier og forståelser, som mennesker faktisk har, men at dette ikke har de påståede uovervindelige konsekvenser for moralsk argumentation eller social kritik. Tværtimod kan man forstå den kritiske traditions bestræbelser som et forsøg på at håndtere dialektikken mellem det at forsvare bestemte normative positioner og at undgå, at disse bliver for absolutistiske. Idet social kritik ikke behøver et fast, ahistorisk grundlag, men snarere kan baseres på mere 'flydende' og proces-orienterede moralske og socialfilosofiske forståelser, er den ikke, vil jeg argumentere for, sårbar overfor den udfordring, der stilles af den slags positioner, som vi i bred forstand kan kalde relativistiske.

Min argumentation for dette vil bestå af to dele:

- 1.) Først vil jeg forsøge at vise, at nogle af de centrale forståelser i nyere kritisk socialfilosofi (som i Charles Taylor, Adorno and Habermas' teorier) ikke bare har været abstrakte, ahistoriske postulater, men tværtimod er udledt af konkrete analyser af sociale relationer og processer.
- 2.) For det andet vil jeg diskutere mere detaljeret, i hvilken form en 'postmetafysisk' moralsk og social kritik er mulig. Jeg vil her argumentere for, at bestemte socialfilosofiske og filosofisk-antropologiske forestillinger, som f.eks. om menneskelig udvikling, menneskelige potentialer og en

ikke-instrumentel rationalitet, er uundværlige for en adækvat og kritisk forståelse af samfundet og det sociale liv, og for det socialkritiske projekt.

1. Den relativistiske udfordring

Nyere intellektuel tænkning, og særligt områder som filosofi og socialteori, er blevet karakteriseret som værende i en situation, der kan beskrives som 'postmetafysisk'¹. Indenfor moralfilosofien har denne udvikling været forbundet med en tendens i retning af, hvad vi bredt kan kalde relativisme. Relativisme kan forstås som den ide, at der ikke findes nogen universel sandhed, mening eller moralitet, men at al tænkning, væren, værdier og selv videnskabelig viden må forstås som partikulær, lokal eller på anden måde afgrænset, dvs. som et udtryk for bestemte partielle fælleskaber.

Denne postmetafysiske udvikling har haft forskellige forgreninger, men fælles for dem er, at de afviser alle traditionelle forsøg på at hævde en metafysisk orden, eller nogle metafysiske principper, hvorudfra alle (eller de fleste) fænomener i verden skulle kunne forklares, uden at dette empirisk eller på anden måde kan verificeres. Ift. moralfilosofi kan vi sige, at i det omfang denne 'postmetafysiske' tænkning fører til den konklusion, at det ikke bare er alle tidligere, men alle forsøg *overhovedet* på at begrunde moralitet, der er baseret på sådanne *ubegrundede* - og dvs. *uacceptable* - principper, kan den siges at implicere et relativistisk standpunkt.

En version af dette generelle relativistiske perspektiv kan ses i såkaldt 'postmodernisme'. Den centrale pointe i postmodernistisk teori kan siges at være proklamationen af 'de store fortællingers' død.² Ifølge denne opfattelse har forskellige modernistiske strømninger forsøgt at promovere store, universelle teoretiske systemer, hvorudfra nærmest alting kan forklares. Sådanne absolutistiske systemer ignorerer dermed uundgåeligt, eller implicerer et overgreb på, de konkrete fænomener, for at få dem til at passe ind i de teoretiske kategorier og skemaer. Sådanne systemer er endvidere, hævdes det, altid baseret på nogle få metafysiske principper, som det ikke er muligt - eller nødvendigt - at give begrundelser for. Sådanne ubegrundede (absolutte) 'førsteprincipper' må

¹ Jf. Jürgen Habermas (1988): *Nachmetaphysisches Denken*.

² Jf. Jean-François Lyotard (1974/89): "Universal History and Cultural Differences".

afvises, siger postmodernisterne, og den kontekst-afhængige karakter af enhver form for erkendelse og tænkning må understreges.

En anden formulering af det relativistiske standpunkt har været 'partikularisme', der kan siges at være den påstand, at alle former for viden og moralitet, m.m. ikke kan begrundes universelt, men kun med henvisning til et bestemt fællesskab. Dvs., at moralsk partikularisme hævder, at vi aldrig kan give begrundelser for normer og moralsk kritik, der er overbevisende for alle mennesker (slet ikke mennesker fra en anden 'kultur'). I Richard Rortys forståelse er dette ikke fordi, at partikularismen tilbyder en *alternativ* metafysisk beskrivelse. Snarere bør vi opgive, det han kalder 'metafysiske påstande' i det hele taget, og nøjes med at forstå vores fællesskabsfølelse som uden noget grundlag - *ud over* det, at vi deler et fælles håb, og så den tillid, der kommer heraf.

"... the traditional Western metaphysico-epistemological way of firming up our habits simply isn't working anymore.... So the pragmatist suggestion that we substitute a "merely" ethical foundation for our sense of community - or better, that we think of our sense of community as having no foundation except shared hope and the trust created by such sharing - is put forward on practical grounds." (Rorty (1991), p. 33.)

Selv om disse teoretiske strømninger har været flertydige og mangefaceterede, vil jeg her diskutere dem i deres mest radikale udformning, nemlig som udtryk for den generelle relativistiske position. Hvad angår moralfilosofi - og social kritik - er den grundlæggende påstand, at vores moralske værdier og normer altid er forbundet med kontekst-specifikke praksisser, osv. Vi kan derfor aldrig give absolutte grunde for hævdelser af noget som 'normativt' - dvs. som noget, hvorudfra vi f.eks. kan sige, at bestemte sociale omstændigheder er moralsk forkerte, eller f.eks. at andre *burde* handle eller undgå at handle på en bestemt måde, og evt. kritisere dem for at gøre eller ikke gøre det. Sådanne hævdelser kan tværtimod altid potentielt afvises af én med en grundlæggende anden forståelse af verden. Det grundlæggende spørgsmål for ethvert moral- og social-kritisk projekt kan derfor ses som spørgsmålet om, hvordan denne relativistiske udfordring kan besvares.

2. Tilgange til spørgsmålet om moralsk begrundelse

Den klassiske tilgang til begrundelsen af moralitet har været at give en beskrivelse af et eller flere (ubestridelige) forhold eller kendsgerninger ved virkeligheden, der får en bestemt moralitet til at fremstå som selvindlysende. Eksempler på dette har været at hævde, at en given moralitet er begrundet, fordi den er i overensstemmelse med den kosmologiske orden, som f.eks. Guds vilje eller Platons 'det godes ide'. I modsætning til sådanne tydeligvis metafysiske forestillinger har senere former for moralsk argumentation forsøgt at formulere beskrivelser af virkeligheden, f.eks. af den sociale virkelighed, der ikke er udsat for beskyldningen om at være 'absolutistiske', *netop* fordi de er beskrivelser af *historisk* specifikke sociale processer. I det følgende vil jeg redegøre for nogle eksempler på denne form for argumentation.

Selv om relativister kan have en pointe i at afvise i hvert fald nogle former for klassiske metafysiske moral-begrundelser, synes det ubegrundet at gå til den anden ekstrem, og så at sige *på forhånd* afvise muligheden af en ikke-absolutistisk moralsk argumentation. Hvis den relativistiske position som beskrevet består i et krav om en altomfattende, teoretisk begrundelse, der skulle kunne overbevise enhver potentiel skeptiker, synes dette at være et urimeligt krav. En første respons på relativistens radikale måde at formulere problemstillingen på kunne nemlig være at stille modspørgsmålet, hvorfor vi skulle acceptere, at det overhovedet er nødvendigt at give sådanne *absolutte* grunde. Hvorfor skulle det være målet for moralfilosofi at give ubetvivlelige, teoretiske grunde, der passer på alle tænkelige moralske situationer, og ikke bare *gode* grunde, der har en mere afgrænset gyldighed? Det er faktisk relativismen, der forudsætter en absolutistisk begrundelsesteori (hvorefter muligheden af en sådan begrundelse så afvises).

Hos Charles Taylor³ derimod ses denne 'absolutistiske' forståelse af moralsk argumentation som en grundlæggende misforståelse, der er udbredt indenfor moralfilosofien. Forudsætningen om sådanne strenge krav til moralsk begrundelse har nærmest, siger han, gjort moralsk argumentation umulig. Men moralsk argumentation bør ikke forstås som et spørgsmål om abstrakte, teoretiske overvejelser; snarere er det et anliggende for den *praktiske* fornuft. Dvs., at det, der er vigtigt, er ikke at formulere abstrakt-rationelle grunde, der er overbevisende for enhver potentiel skeptiker til enhver tid, men snarere at forstå, hvordan det er muligt i *praktisk* dialog og debat at argumentere på rationel vis om moralske spørgsmål.

³ Charles Taylor (1995): *Philosophical Arguments*, kapitel 3.

Taylor hævder, at de fleste mennesker faktisk deler visse generelle, grundlæggende værdier og forståelser af verden, som det er muligt at appellere til, eller hvorudfra det er muligt at argumentere rationelt⁴. Disse er ofte ubevidste og uklare, og det er faktisk altid genstand for diskussion, hvordan sådanne implicitte værdier og forståelser bør defineres og virkeliggøres konkret (og det er endvidere et åbent spørgsmål, hvorvidt kulturelle og ideologiske forskelle til tider kan være så store, at rationel overvejelse og dialog er utilstrækkelig til at nå til en fælles forståelse⁵). Men ikke desto mindre er mennesker konstant involveret i processer, der på samme tid består i fortolkning og moralsk *vurdering* af os selv, af andre og af vores værdier.

"What better measure of reality do we have in human affairs than those terms which on critical reflection and after correction of the errors we can detect make the best sense of our lives? [This] includes... to understand and make sense of the actions and feelings of ourselves and others. For our language of deliberation is continuous with our language of assessment, and this with the language in which we explain what people do and feel." (Taylor (1989), p.57.)

Denne konstante overvejelse over værdier og idealer, der finder sted i dagligdags sociale og kulturelle praksisser, kan dermed 'forlænges' og udvides, så at sige, til de overvejelser, der foregår i forbindelse med social kritik. Bl.a. ved at man forsøger at gøre nogle af de her (ofte ubevidste og uklare) værdier og forståelser af verden eksplicite. Derudfra kan man ofte argumentere rationelt, f.eks. ift. forhold, der ikke tidligere var erkendte: såsom mulige inkonsistenser, eller måske uønskede konsekvenser eller ikke-realiserede muligheder.

3. Moralsk argumentation og social kritik

I det omfang moralske, sociale, politiske og andre former for kritik kan ses som ensartede, kan Taylors tilgang til moralsk argumentation også inspirere vores forståelse af social kritik. Dette synes rimeligt, for så vidt som at disse former for kritik alle har den samme normative struktur. De hævder, at noget - bestemte handlinger eller bestemte forhold - er forkerte, og at sociale aktører *burde* handle på en måde, der modvirker disse. Moralske overvejelser kan, i denne forståelse, siges

⁴ Han kalder disse for 'hypergoods'. Jf. Charles Taylor (1989): *Sources of the Self*, p. 65ff.

⁵ Ibid., s. 60ff.

altid at implicere en eller anden generel vision om 'noget andet', et bedre liv eller samfund, bestemte almene værdier eller lign., og så en forståelse af den konkrete samfundsmæssige situation, med dens muligheder og forhindringer for realiseringen af denne vision.

Når vores forehavende er at kritisere bestemte samfundsmæssige forhold, kommer vi således ikke uden om at gøre os *ontologiske* overvejelser, over den sociale virkelighed, over almene træk ved mennesket, over menneskers subjektive og sociale potentialer og lignende. Dette gør det kritiske projekt åben overfor relativistiske og postmodernistiske anklager, om at kritikken er baseret på metafysiske antagelser. Metafysik her forstået som søgen efter et eller andet 'fundament' eller en struktur, der kan fremstå som den faste forklaringsmæssige baggrund for de foranderlige sociale fænomener eller 'spil'⁶.

Men som vi ser det i Taylors opfattelse, er det forhold, at normative vurderinger er tæt forbundne med teoretiske beskrivelser af det sociale liv, dvs. at normative vurderinger slet ikke er mulige uden sådanne beskrivelser, ikke noget uovervindeligt problem. Snarere kan dette ses som det teoretiske og praktiske *udgangspunkt* for det social-kritiske projekt. Det er således ikke tilstrækkeligt for relativisten 'på forhånd' at afvise muligheden af at fundere normativiteten på bestemte vedvarende træk ved det sociale liv og mennesker generelt. Dette må afklares ved konkret diskussion og vurdering af de forskellige teoretiske bud på sådanne grundlæggende træk ved det sociale liv.

4. Ideen om menneskelige potentialer i den kritiske tradition

I den kritiske og marxistiske tradition er en række forskellige beskrivelser blevet givet af det fremmedgjorte og undertrykte liv i det moderne samfund.

I Theodor W. Adorno og Max Horkheimers analyse⁷ ser vi f.eks. den ide, at mennesket gennem civilisationshistorien har udviklet en 'instrumentel rationalitet', pga. behovet for at kunne beherske naturen. Den grundlæggende ide er, at denne beherskelse af naturen har udviklet sig til en samtidig beherskelse af andre mennesker. En oprindelig og mere harmonisk væren i verden er blevet afløst af den instrumentelle fornufts distancering af sig selv fra naturen, andre mennesker og ens egen 'indre

⁶ Jf. Jacques Derrida (1978), citeret i Rorty (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 25: "Metaphysics... is the search for "a centered structure... the concept of play as based on a fundamental ground, a play constituted on the basis of a fundamental immobility and a reassuring certitude".

⁷ Jf. f.eks. Horkheimer & Adorno (1944): *Dialektik der Aufklärung*.

natur', hvorved mennesket er blevet en-dimensionalt og fremmedgjort. Andre mennesker og de sociale relationer ses kun som *midler* til opfyldelsen af ens egne snævre formål.

Idet fremmedgørelse i denne historiefilosofiske redegørelse ses som så grundlæggende, er det uden tvivl en smule svært at se, hvorfra det emancipatoriske alternativ til den altgennemtrængende instrumentelle rationalitet skal komme. Ikke desto mindre fastholder de ideen om en konstant selv-refleksiv, kritisk tænkning, der er bevidst om sin egen potentielt repressive karakter og som derfor prøver at udvikle en eksistentiel tilgang til verden, hvor det mangfoldige og kaotiske accepteres. Det synes rimeligt at sige, at denne forestiling om en mere oprindelig, solidarisk og 'harmonisk' værensform, hvor vi ikke så at sige 'skærer sider af os selv', men lever med større sanselighed og værensmæssig 'fylde', er rimelig uklar (eller ligefrem utopisk). Men netop af den grund kan man ikke sige, at de postulerer en bestemt ahistorisk essens i mennesket. De vage forestillinger om vores potentialer, om alternativet til menneskers nuværende fremmedgjorte tilstand, når de til 'negativt' så at sige, gennem socialfilosofiske analyser af konkrete undertrykkelsesmekanismer i samfundet og i vores tænkning⁸.

Herbert Marcuse⁹ kan siges at supplere denne analyse med hans fokus på, hvordan den moderne, kapitalistiske kultur hæmmer den naturlige udfoldelse af grundlæggende menneskelige instinkter, bl.a. vores sanselighed og alsidighed, den frie udfoldelse af vores seksualitet og andre aspekter af vores personlighed. I en endimensionel kultur, der kun er optaget af præstation og forbrug, bliver mennesker også endimensionelle. Det er således de *naturlige* instinkter, vores potentielt mere sanselige og spontane væren, der udgør muligheden for menneskelig frigørelse. Man kan sige, at Marcuse, i modsætning til Adorno og Horkheimer, i hans psykoanalytisk inspirerede opfattelse tenderer mod at postulere bestemte oprindelige almenmenneskelige træk (en slags 'essens'), der er givet forud for de specifikke historiske kontekster. Alligevel synes det rimeligt at sige, at hans argumentation i det mindste forsøger at tage udgangspunkt i menneskers konkrete, levede erfaringer som sanselige væsner. I hvert fald hvad angår de diskuterede menneskelige potentialer og den måde, hvorpå de er undertrykt.

⁸ Dette udelukker ikke nødvendigvis, at andre dele af Adorno & Horkheimer's teori, f.eks. tendensen til absolutisering af den instrumentelle rationalitet, kunne kritiseres for at være 'metafysisk'. Men dette er i hvert fald ikke tilfældet, er min påstand, hvad angår deres forestilling om vores menneskelige potentialer.

⁹ F.eks. Herbert Marcuse (1964): *One Dimensional Man*.

Nødvendigheden af at vise, *hvor* i det sociale liv de frigørende potentialer kan findes, er blevet understreget af bl.a. Jürgen Habermas¹⁰, der har kritiseret Horkheimer og Adorno for ikke at have været i stand til dette. Ifølge Habermas¹¹, er det forståelsen af de moralske potentialer *implicit* i vores sociale former, nemlig i den kommunikative handlen, der er det altafgørende. Implicit i sproget - og dermed i det sprogligt baserede sociale liv - er der bestemte normative fordringer, siger han, som mennesker principielt og potentielt kan konfronteres med. I moralsk samtale ligger f.eks. implicit en ret for alle berørte personer til at deltage ligeværdigt i overvejselsen og afgørelsen af moralske og sociale spørgsmål. Dette er selvfølgelig ikke altid tilfældet i dagligdags situationer, men i sådanne situationer karakteriseret ved instrumentalitet og manipulation er det altid muligt at kritisere denne indstilling og væremåde og 'appellere' til overholdelsen af de grundlæggende 'gyldighedskrav', der ligger implicit i forståelsesorienteret kommunikation. Alternativet til den instrumentelle fornuft kan således findes i den kommunikative rationalitet, der samtidig også er en moralsk rationalitet.

Kærnen i alle disse kort skitserede teorier kan siges at være generelle analyser af det sociale liv og sociale relationer. Uden detaljeret at diskutere disse forskellige måder at forsøge at fundere en kritisk normativitet kan vi sige, at alle disse bud har en fælles argumentations-struktur. De forsøger alle på forskellig måde at vise, at de herskende økonomiske, sociale og ideologiske strukturer i vores samfund står i modsætning til, hvad mennesker moralsk, subjektivt og socialt *kunne* udfolde i et mere udviklet, selvbestemt eller autentisk liv.

"In der bestehenden Verfassung des Daseins gehen die Beziehungen zwischen den Menschen weder aus ihrem freien Willen noch aus ihren Trieben hervor, sondern aus socialen und ökonomischen Gesetzen, die sich über ihren Köpfen durchsetzen." (Adorno (1952/72), p. 36.)¹²

Det fælles udgangspunkt for deres kritik af den moderne kultur og det moderne samfund er altså en forestilling om menneskers ikke-realiserede subjektive og sociale *potentialer*. Dvs. at de ikke er forsøgt på så at sige 'på forhånd' at definere mennesket som sådan, men at give formuleringer af, hvilke sociale og kulturelle *forandringer*, der kunne gøre det *muligt* for mennesker at igangsætte selvfortolkende og værdi-skabende processer (som beskrevet af Taylor). På den måde kan de alle

¹⁰ Jürgen Habermas (1981): *Theorie des Kommunikativen Handlens*, bind I, s. 505ff.

¹¹ Jürgen Habermas (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*.

¹² "I tilværelsens nuværende form fremkommer relationerne mellem mennesker hverken af deres frie vilje eller af deres drifter, men af sociale og økonomiske love, der sætter sig igennem hen over hovederne på dem." (Min oversættelse.)

ses som udtryk for den generelle ide, at et selvbestemt, autentisk defineret liv er en *forudsætning* for menneskelig selvrealisering eller frigørelse¹³. Dette kritiske perspektiv kan siges både at bestå i en *beskrivelse* af sociale livsprocesser i det nuværende samfund og samtidig en radikal overskridelse af disse, udtrykt ved en normativ refleksion over forskellige aspekter af, hvad frigørelse *kunne* være. Dvs. over det underfundige og komplekse felt, der er blevet betegnet som det sociale livs 'mulighedsværen'¹⁴.

5. Om socialfilosofiens normative 'grundlag'

Vi har nu set, hvordan hævdelser af, at bestemte forhold i vores samfund er hæmmende for menneskers velfærd eller selvudfoldelse, normalt implicerer en ide om, hvad alternativet er. F.eks. en beskrivelse af menneskers subjektive og sociale potentialer. Vi kan, inspireret af Axel Honneth¹⁵, skelne mellem tre grundlæggende måder, hvorpå forestillingen om et 'alternativ' til de nuværende forhold i forskellige kritiske teorier har udgjort en basis for social kritik (en slags 'normativt grundlag'):

- 1.) den *filosofisk-antropologiske* tilgang, der forsøger at give beskrivelser af grundlæggende og almene træk ved mennesket, f.eks. af almene behov, interesser eller potentialer, der er undertrykt af de nuværende samfundsmæssige forhold.
- 2.) den *historiefilosofiske* tilgang, der formulerer eller implicerer en bestemt forståelse af den historiske udvikling, inklusiv en beskrivelse af processer, der har ført til nuværende sociale patologier, og/eller af en eller anden tidligere eller senere fase i menneskets historie uden disse.
- 3.) den *socialfilosofiske* tilgang, der giver beskrivelser af sociale relationer med deres implicite patologier og/eller beskrivelser af (mulige) former for socialt liv, der kan fremme menneskers velfærd og selvrealisering.

¹³ Både Taylors (1991) og Axel Honneths (1994a) arbejde kan ses som forsøg på at gøre dette generelle perspektiv, på grupper og individers mulighed for autenticitet, selvbestemmelse og anerkendelse, til det centrale i social kritik.

¹⁴ Jf. Marcuse (1964), f.eks. s. 10-11 eller s. 133: "Dialectical thought understands the critical tension between "is" and "ought" first as an ontological condition, pertaining to the structure of Being itself".

¹⁵ Axel Honneth (1994b): "Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie", s. 34ff.

Disse forskellige tilgange, der ofte er blevet kombineret i kritiske teorier, kan alle siges at implicere en forestilling om et emanciperet liv i et *alternativt*, ægte menneskeligt samfund - en forestilling, der udgør det standpunkt, *hvorudfra* nuværende samfundsmæssige forhold eller historiske udviklingsprocesser kan kritiseres. Selv om forsøgene på at beskrive sådanne potentialer har haft forskellige former, og mange af dem har kæmpet med iboende vanskeligheder, betyder dette ikke, at de er nødt til at bøje sig for den relativistiske anklage om essentialisme. Dette billede af mennesket som havende generelle, ikke-realiserede *potentialer*, der må finde deres konkrete manifestation i historisk specifikke former, er ikke det samme som at postulere en ahistorisk menneskelig essens eller en anden form for ubetviveligt 'grundlag'. Snarere kan de tre argumentative strategier ses som svarende til en slags 'refleksions-felter' (om mennesket, om historien og om det sociale liv), der ikke kan ignoreres eller opgives. Dette er tilfældet, vil jeg forsøge at vise i det følgende, både i teoretiske forsøg på at forstå det sociale og i de forsøg på selvfortolkning, der konstant *er* til stede i menneskers psykologiske og sociale liv¹⁶.

6. Mennesket - et væsen i social og moralsk udvikling

Vi er nu nået frem til et mere omfattende og 'livligt' billede af den menneskelige subjektivitet og det sociale liv, et der er fundamentalt anderledes end det billede, der gives af de individualistiske metodologier, der ofte synes at ligge til grund for nogle af de relativistiske strømninger, jeg har diskuteret her.

I det partikularistiske og individualistiske perspektiv er det, som om værdier og idealer, og især kulturer, fællesskaber og individer, opfattes som noget entydigt, således at spørgsmålet, om hvorvidt et individ f.eks. har bestemte *præferencer* eller et fællesskab har bestemte *værdier* (som f.eks. 'frihed' eller 'lighed') er et ligetil 'ja eller nej'-spørgsmål¹⁷. Det gør det uklart, hvordan det er muligt for det enkelte menneske (gradvist) at udvikle en kritisk forholden sig til det givne fællesskabs normer, og dvs. hvordan individuel og kulturel forandring er mulig.

¹⁶ Jf. afsnit 8 i dette essay, bl.a. note 20.

¹⁷ Jf. Rorty (1991), s. 30: "To be ethnocentric [som Rorty, LP] is to divide the human race into the people to whom one must justify one's beliefs and the others. The first group... comprises those who share enough of one's beliefs to make fruitful conversation possible." (Det skal dog bemærkes, at Rorty ikke er entydig på dette punkt. Jf. *ibid.* s. 26.)

En mere dynamisk og proces-orienteret forståelse af det sociale liv kan derimod findes i Taylors tænkning¹⁸. Her er oplevelsen af *normativt* bindende fænomener en grundlæggende og uomgængelig del af vores sociale verden (såsom tilknytning til bestemte værdier og andre mennesker, osv.) - men vel at mærke sådan, at disse normative bindinger er baseret på vedvarende fortolknings-processer, hvori bestemte værdier, m.m. netop *fortolkes* som sådanne. Den vedvarende skabelse af vores relationer til andre gennem sproglige og andre former for ekspressivitet muliggør også en øget moralsk selv-forståelse, dvs. af vores egen indgåen i relationer med bestemte værdier og normative krav. Det betyder, at vores engagementer og værdier aldrig er statiske, men altid principielt åbne for genfortolkning. Hvor partikularister og relativister tenderer mod at se moralitet som ikke andet end, hvad der *faktisk* accepteres i bestemte, lokale livsformer, kan det moralske i dette perspektiv forstås som noget, der kan *udvikles* i sociale former, der er organiseret på måder, der fremmer moralsk handlen. Moralitet ses altså som almenmenneskelige *potentialer*, der må udvikles i lokale fællesskaber, men som ikke (nødvendigvis) svarer til de faktiske normer i disse fællesskaber.

Den afgørende forskel mellem de to perspektiver kan således, yderligere, ses som fokus'et på samfundsmæssige *betingelser* for moralitet. Når mennesker forestiller sig alternative sociale muligheder, forsøger vi at udvikle vores sociale relationer og os selv. Men når dette mislykkes, når vi f.eks. føler 'viljesvagthed', eller når vi erkender, at vores tidligere opfattelse af verden var forkert, umoralsk eller på anden måde for snæver, forklares dette til tider ud fra 'eksterne' omstændigheder (såsom vores barndom eller vores sociale kontekst). I sådanne tilfælde forstår vi, at udviklingen af vores moralske og andre potentialer kræver sociale former, der muliggør denne. Dette fokus på sociale restriktioner (og derfor også på kritikken af dem) synes næsten ikke-eksisterende i det partikularistiske - og afgjort i det relativistiske - perspektiv.

Det her skitserede, alternative billede af det sociale liv er ikke bare i overensstemmelse med nyere socialfilosofiske forståelser af den menneskelige subjektivitet som 'relationel', men skaber samtidig rum for en kritisk refleksion ift. de nuværende sociale former. Men denne kritiske refleksion er kun mulig, fordi bestemte begreber og forestillinger er tilgængelige i vores sprog og kultur, og dvs. i social-kritisk overvejelse og debat.

¹⁸ Taylor (1989), f.eks. kap. 3.

7. Uundgæelige ideer i socialteorien

Det skitserede billede af det sociale kan siges at bestå af en række forståelser, som vi må fastholde, når vi - i socialteori og i dagligdagen - prøver at forstå menneskers sociale og moralske liv.

1.) Nogle sociale former som bedre end andre:

Det at gøre sig forestillinger om fremtiden, at have håb og ønsker for den fremtidige organisering af vores individuelle og sociale liv - og at vurdere dette moralsk ift. vores nuværende situation - er et grundtræk ved menneskelivet (som også beskrevet af Taylor¹⁹). Idet sociale relationer - i hvert fald i et vist omfang - er præget af denne slags (refleksive eller kun halvt bevidste) vurdering og sammenligning af forskellige former for socialt liv, er den partikularistiske opfattelse af 'kultur' som noget entydigt og ikke-dynamisk tydeligvis forkert. Med forståelsen af det sociale, og af kulturer, som principielt flydende og i forandring, kan vi, når vi vil forstå manglende social forandring, skifte vores fokus til, hvordan *bestemte* sociale (og kulturelle) forhold forhindrer forandring, og dvs. hvorfor nogle sociale former er 'bedre' til at fremme social og moralsk udvikling.

2.) Personlig og kollektiv udvikling:

Overvejelserne i det foregående betyder, at vi må fastholde ideen om muligheden for 'udvikling', forstået både individuelt og kollektivt. Når vi mennesker er i en fortsat proces af selvfortolkning og moralsk vurdering, betyder muligheden for denne refleksion jo, at vi kan opnå nye forståelser, hvad angår moralske, sociale and politiske spørgsmål. Hvor det grundlæggende problem ved partikularismen er forståelsen af kulturer som statiske, kan det, i hvad der er blevet kaldt det (metodologisk) individualistiske eller 'liberale' perspektiv, siges at være opfattelsen af det menneskelige subjekt som 'statisk'²⁰. Både den relativistiske opfattelse, at alle præferencer og værdier er lige værdifulde, og den liberale opfattelse, at det i det mindste er noget, individet selv må vurdere, synes relateret til den individualistiske forståelse af individuel identitet som noget entydigt, klart afgrænset og selv-konstitueret. I modsætning hertil implicerer en mere social-relational forståelse af individuel identitet, at den fortsatte udvikling af værdier og præferencer er noget, der finder sted i sociale processer.

¹⁹ Jf. også Martin Heideggers (1927) filosofi eller Kritisk Psykologi, f.eks. Klaus Holzkamp (1995): "Alltägliche Lebensführung als subjektwissenschaftliches Grundkonzept".

²⁰ Jf. f.eks. Michael Sandel (1982): *Liberalism and the Limits of Justice* eller Taylor (1995), kap. 10.

3.) Den menneskelige subjektivitet som noget, der kan 'forvrænges':

Den individualistiske forståelse har i sin mest ekstreme udgave ført til den opfattelse, at alle former for subjektivitet er 'lige gode', eller mere præcist at der ikke findes noget 'grundlag', hvorudfra vi kan vurdere nogle subjektive tilstande eller livsformer - f.eks. udfoldelsen af bestemte præferencer, behov, m.m. - som mere ønskværdige end andre. Det har den yderligere konsekvens, at heller ikke sociale forhold, der er hæmmende for subjektiviteten, kan kritiseres. Den kritiske tradition fastholder derimod, som i de ovenfor præsenterede teorier, ideen om 'noget' i mennesket - dets potentialer, autenticitet eller socialitet - der muligvis er ubevidst, men som kan *undertrykkes* eller hæmmes, hvorved menneskers følelser, udtryk og handlinger kan være 'forvrængede' eller ikke-autentiske. Denne hæmmede eller potentielle dimension i den menneskelige subjektivitet må integreres i den teoretiske forståelse af det sociale liv - af hvorfor mennesker handler, tænker og føler, som de gør, osv.

De her skitserede ideer kan siges at udtrykke en grundlæggende 'eksistentiel dialektik' i menneskelivet mellem vores subjektive og sociale potentialer og hæmningerne og begrænsningerne for disse²¹. Dvs., de er centrale i den forstand, at de både begrebsliggør den relationelle og dynamiske karakter af den menneskelige subjektivitet og det sociale liv og muliggør *generelle* teoretiske refleksioner med et social-kritisk perspektiv.

8. Uundværlige forestillinger i social-kritikken

Den nu videreudviklede forståelse af det sociale liv gør det også tydeligt, hvilken rolle bestemte værdi-forestillinger og 'kritik-begreber' har i vores kultur. De udgør så at sige det, der gør det muligt for os at udfolde de beskrevne processer af fortolkning og værdi-skabelse, der er så grundlæggende i menneskers liv. Bl.a. fordi vi kan bruge dem til at formulere og klargøre, hvad vi kunne kalde 'potentiale-siden' i den beskrevne eksistentielle dialektik. Dvs., at social-kritikken kan gøre brug af en række forestillinger, som vi må fastholde som en del af fokus'et på det sociale 'muligheds-væren'. Disse er f.eks. forestillinger som:

²¹ De tre ideer kunne siges at svare til de skitserede, henholdsvis socialfilosofiske, historiefilosofiske og filosofisk-antropologiske 'refleksions-felter', dvs. til spørgsmål omkring sociale betingelser, historisk udvikling og den menneskelige subjektivitet (jf. kap. 5).

1.) Autonomi / selv-bestemt liv:

Når mennesker på forskellig vis forsøger at fastholde kontrollen over deres egne livsbetingelser, forstår vi normalt dette som en legitim bestræbelse. Men det er klart, at dette kun er muligt under bestemte samfundsmæssige betingelser, hvor det er muligt for det enkelte menneske at *udvikle* den nødvendige refleksivitet og selv-opmærksomhed, og de praktiske evner og muligheder for denne selvbestemmelse. Sociale og kulturelle forhold, der hæmmer denne udvikling, er dermed åbne for kritik. Men selv hvis denne forestilling om 'autonomi' accepteres af de fleste mennesker (omend evt. kun som et delvist realiserbart ideal), er det dog et åbent spørgsmål, præcist hvori de hæmmende forhold består.

2.) Lighed:

En anden social betingelse for muligheden af selvbestemt værdi-skabelse er en eller anden grad af 'lighed', forstået både materielt, socialt og politisk. Eksistensen af uretfærdige og 'illegitime' uligheder er velkendt, og disse er i høj grad udsat for kritik. Faktisk kan man sige, at der ikke er noget træk ved nogen former for ulighed, der gør disse principelt immune overfor kritik. Forsøg på at legitimere disse kræver altid en særlig begrundelse - der så også kan betvivles. Særligt forhold, hvor individer eller grupper er blevet frataget, hvad der kan ses som grundlæggende rettigheder, må kritiseres.

3.) Anerkendelse:

Idet vi er sociale væsner - og dvs. at vores subjektivitet formes gennem sociale og kulturelle praksisser - kræver udviklingen af vores subjektive potentialer sociale og kulturelle former, der anerkender individet, med dets specifikke identitet og livsform. Dette gør ikke bare meget konkrete former for diskrimination åbne for kritik, men også mere subtile former for ikke-ankendelse, f.eks. relateret til køn, seksualitet, etnicitet, osv. Alle sådanne diskursive og praktiske former, hvori ikke-ankendelsen af menneskers ligeværdighed viser sig, kan og må kritiseres.

Det må understreges, at de forestillinger og begreber, jeg diskuterer her, kun er *nogle* af de eksempler²², der kunne fremhæves fra dette felt af social refleksion.

Jeg har teoretisk inddelt disse 'uundværlige' ideer og forestillinger i to forskellige typer, dem der bruges til at *beskrive* det sociale og dem, der er en del af det sociale livs (normative) *indhold*. Men

²² Andre begreber kunne f.eks. være sådan nogle som autenticitet, solidaritet, demokrati og frihed.

pointen i den kritiske teori om det sociale livs 'mulighedsværen'²³ er, at disse to aspekter er tæt forbundne, således at der ikke er noget skarpt skel mellem den socialteoretiske aktivitet at beskrive sociale og moralske forståelser og det i dagligdagen at leve og tænke indenfor disse. Dette ses f.eks. ved det faktum, at mennesker både til tider faktisk *er* i udvikling og samtidig overvejer, hvorvidt de *burde* udvikle sig i en given henseende. Og tilsvarende, at mennesker på nogle områder *er* relativt selvbestemmende, og overvejer, hvorvidt de *burde* være mere selvbestemmende.

Det burde nu, gennem denne analyse, være blevet klart, at sådanne forestillinger *ikke* kan udgøre et fast grundlag for kritikken, fordi de på ingen måde i sig selv er faste eller entydige. Men min påstand er, at på samme måde som at social og moralsk tænkning må implicere visse forestillinger, som der ikke kan gives noget absolut grundlag for, så gør det samme sig gældende for social kritik (og socialteori i det hele taget).

9. Social kritik og værdi-skabende processer

De beskrevne 'kritik-begreber' kan alle siges at være 'vage' i den forstand, at de er ret udbredte - muligvis nærmest *universelt* udbredte - idealer eller værdier, og dvs. 'generalt accepterede' eller fælles for de fleste mennesker. De kan dog omvendt, i en anden forstand, siges at være 'radikale' - eller at kunne bruges radikalt - idet de åbner op for radikale visioner for vores liv. Bl.a. fordi disse og lignende politiske begreber er åbne overfor grundlæggende praktiske og ideologiske kampe om deres fortolkning. Og endvidere fordi de er 'relative' i den forstand, at det altid vil være åbent for diskussion, hvorvidt en given værdi eller ideal virkelig er blevet tilstrækkeligt realiseret, og i hvilket omfang det *burde* implementeres. Det vil f.eks. sige, hvilken prioritet den værdi bør gives ift. andre værdier.

Dette forhold gør ethvert forsøg på at fastslå, at sådanne idealer er blevet realiseret i den nuværende samfundsmæssige orden, sårbar overfor kritik. Og dette er som vist ikke bare et spørgsmål om særlige begrebslige spidsfindigheder forbundet med disse emner. Det skyldes tværtimod, at disse problematikker er en uundgåelig del af vores psykologiske og sociale liv. Man kan sige, at vi alle lever i et eksistentielt 'spændingsfelt', som vi potentielt kan blive opmærksomme på.

²³ Jf. note 14.

Idet den menneskelige subjektivitet ikke er noget entydigt, afgrænset og på forhånd defineret, er det ikke muligt at udtale som universelt om, hvordan mennesker *burde* udvikle sig, eller at give præcise formuleringer af, hvori menneskelig frigørelse vil bestå. Dette må vise sig i de konkrete sociale og historiske processer. Ej heller er det muligt at fundere normativ kritik på almene beskrivelser af mennesket *som sådan*. Det er derimod muligt at give almene beskrivelser af sociale processer og menneskers deltagelse deri. I det her udviklede perspektiv er dette afgørende, fordi det dermed bliver muligt identificere og kritisere sociale betingelser, der hæmmer menneskers fælles og selvbestemte udvikling af værdier og moralitet. Man kan sige, at når den sociale skabelse af værdier er dynamisk og 'flydende', behøver begreberne og værdi-forestillingerne, der benyttes i disse processer, ikke at være faste og utvetydige. Det er f.eks. kun, fordi værdi-forestillinger ofte er flertydige, at det er muligt at gøre mennesker opmærksom på, at nuværende samfundsmæssige forhold - eller deres konsekvenser - ikke er i overensstemmelse med deres egne moralske forståelser og værdier.

10. Mulige former for social-kritisk argumentation

Vi kan nu sige, at en plausibel kritisk strategi må følge en dobbelt rute. Den (Marx-inspirerede) socialfilosofiske pointe om mennesket som et socialt væsen, nu videreudviklet til karakteriseringen af mennesket som et selvudviklende, potentielt værdi-skabende væsen, må ses som en begrundet almenmenneskelig karakteristik. De mere substantielle beskrivelser, f.eks. af de forskellige aspekter af menneskelig frigørelse, bør derimod ikke forstås essentialistisk, men snarere som *potentialer*. Det betyder, at sådanne beskrivelser ikke skal forstås som, at de nødvendigvis passer lige godt på alle mennesker, og især at menneskelig frigørelse eller selvrealisering ikke kan forventes at være noget ensartet eller entydigt. Muligheden for frigørelse i det hele taget beror jo *netop* på det forhold, at mennesker er selvudviklende, værdi-skabende væsener.

Hvis denne tankerække accepteres, må det have visse konsekvenser for overvejelserne om, hvordan social kritik kan have en effekt - ikke overfor den ultimative skeptiker, men overfor de fleste, almindelige mennesker. Et udgangspunkt kunne være at sige, at social-kritikkens fokus må være på sociale *muligheder* og *ikke-realiserede værdier* eller idealer, snarere end på eksterne og absolutte

principper eller 'kriterier'²⁴. Den sociale kritiker kan forsøge at gøre det eksplicit, hvordan disse står i modsætning til dominerende tankemåder og praksisser. Dette kan yderligere bakkes op af en eller anden form for *appel* til dem, man henvender sig til, om en 'dybere' eller mere seriøs refleksion over deres egne grundlæggende værdier, idealer, ønsker og moralske følelser. Dvs. ikke kun over utopiske ideer, som de må forestille sig eller nå til gennem en krævende refleksionsproces, men også over den 'levede erfaring', som de muligvis har af sociale sfærer eller former for socialt liv, der var fri for 'forvrænget' interaktion (som fremmedgørelse, ulighed eller dominans).

Denne betingelse for kritikken, at den er nødt til at komme 'indefra' det sociale liv så at sige, og fra 'endnu-ikke-realiserede' værdier og tankeformer, er afgørende. På den ene side medfører dette en risiko for, at vi kun er i stand til at forestille os 'muligheder', der ikke reelt er nye eller forskellige ift. de nuværende, dominerende værdier og tankeformer, dvs. som bekræfter status quo. På den anden side er risikoen, at kritikens standpunkt og de påståede muligheder er så 'utopiske', at nærmest ingen andre end kritikeren selv anerkender eller tror på muligheden af de forsvarede værdier og muligheder. Man kan sige, at dette er en grundlæggende 'dialektik', der ikke kun er teoretisk, men også 'politisk', idet at alle politiske og kulturelle bevægelser, der kæmper for samfundsmæssig forandring, er nødt til at bevæge sig indenfor denne. Dvs. at de er nødt til at tilbyde visioner for *nye* socialer former, uden at de bliver for fjerne fra menneskers faktiske liv og tænkning. På et praktisk-politisk plan kan vi forestille os to mulige konsekvenser af denne 'spænding': på den ene side et konformistisk samfund uden nogen forandring overhovedet og på den anden side risikoen for en totalitær bevægelse, der skaber forandringer hen over hovedet på almindelige mennesker. Denne sidste erkendelse er grunden til, at Adorno konstant understreger vigtigheden af, at den kritiske tænkning er opmærksom på dens egen potentielt beherskelsesorienterede karakter.

"Dem an der dialektischen Theorie Geschulten widerstrebt es, in positiven Vorstellungen von der richtigen Gesellschaft sich zu ergehen, von ihren Bürgern, ja selbst von denen, die es vollbrächten. Die Spuren schrecken; dem Rückschauenden verschwimmen alle Gesellschaftsutopien seit der Platonischen in trüber Ähnlichkeit mit dem, wogegen sie je ausgesonnen waren... Zwecke und Mittel sind nicht unabhängig voneinander zu formulieren." (Adorno (1951), s. 297.)²⁵

²⁴ Jf. Rorty (1991), s. 25ff.

²⁵ "Den, der er skolet i dialektisk teori, er imod at komme med positive forestillinger om det rigtige samfund, om dets borgere, ja selv om dem, der ville tilvejebringe det. Sporene skræmmer; For den, der ser tilbage, flyder alle

Men for at undgå at forblive indenfor status quo-bekræftende tankeformer, understreger Adorno samtidig nødvendigheden af radikal kritik, der altså også kræver *radikale* og visionære forestillinger og begreber. Der er således ingen måde at undgå denne dialektik. At erkende dette, kan tværtimod ses som en afgørende del af den her skitserede forståelse af, hvordan vi kan tænke om moralsk og social kritik, hvis vi skal kunne undgå de to faldgruber, som den relativistiske udfordring har tydeliggjort. På den ene side må kritikeren undgå for absolutistiske formuleringer af alternativet til de nuværende sociale patologier og uretfærdigheder. På den anden side kan og bør hun ikke opgive de implicit normative forestillinger og begreber (som solidaritet, anerkendelse og selvbestemmelse), der er uundværlige for ethvert social-kritisk forehavende, og dvs. uundværlige for den sociale udvikling mod et samfund med virkelig menneskelig frigørelse og selvrealisering.

11. Konkluderende

Jeg har i dette essay argumenteret for, at det social-kritiske projekt ikke behøver acceptere - eller at være teoretisk truet af - nyere relativistiske og postmodernistiske tilganges normative skepticisme. Tværtimod, har jeg argumenteret for, kan den oprindelige, motivationelle kerne i disse positioner forstås som præcis den samme problematik, der i den kritiske tradition er blevet tematiseret som dialektikken mellem nødvendigheden af alternative visioner for menneskers liv og risikoen for, at disse bliver for absolutistiske eller utopiske.

På den måde har jeg ikke decideret *tilbagevist* den relativistiske udfordring (i hvert fald ikke ift. den måde, hvorpå relativisterne har rejst diskussionen). Snarere har jeg givet et alternativt - og mere plausibelt - billede af moralsk begrundelse og det sociale liv, for hvilket jeg mener at have argumenteret tilstrækkeligt.

I det billede ses mennesker som grundlæggende selvudviklende og værdi-skabende væsner, og de kulturelle kontekster, hvori vi tager del, er også 'flydende' og i udvikling. I sociale processer er det derfor muligt at eksplicite og reflektere over grundlæggende, og ofte udbredte, værdier og idealer, der står i modsætning til de nuværende sociale og kulturelle praksisser, eller som i hvert fald ikke er blevet realiseret i tilstrækkeligt eller ønsket omfang. Jeg har således accepteret den partikularistiske eller relativistiske påstand, om at normative begrundelser ikke kan gives fuldstændigt løsrevet fra

samfundsutopier siden den platoniske i formørket lighed sammen med det, som de var udtænkt imod ... Mål og midler kan ikke formuleres uafhængigt af hinanden." (Min oversættelse.)

faktiske moralske forståelser og værdier, men har på den anden side argumenteret for, at dette *ikke* gør moralsk argumentation og social kritik umulig. Idet hverken moralske forståelser og værdier, eller de begreber og forestillinger, der bruges til at udtrykke disse, er entydige eller statiske, er det muligt at gå ind i de teoretiske og praktiske kampe om værdi-fortolkninger uden noget behov for et fast 'grundlag' (forstået absolutistisk og ahistorisk).

Det, der er nødvendigt, har jeg altså forsøgt at vise, er derimod bestemte forestillinger om menneskers subjektive og sociale potentialer - om menneskelig udvikling, om anerkendelse, om lighed, om et selvbestemt liv og om en ikke-instrumentel rationalitet. Uden sådanne forestillinger er det ikke muligt at reflektere over menneskers potentialer, og i særdeleshed ikke muligt at reflektere over, hvilke sociale og kulturelle *betingelser*, der er nødvendige for at gøre det *muligt* for alle mennesker at igangsætte de processer af selvfortolkning og værdi-skabelse, der er centrale i det sociale liv. Og dvs. muliggøre et 'bedre' liv, selvrealisering, osv.

Min påstand er ikke, at den argumentative tilgang, som jeg har skitseret i dette essay, altid vil vise sig 'effektiv' eller på nogen måde er specielt ny, men snarere at min fremstilling kan ses som en eksplicitering af den eneste måde, hvorpå social kritik overhovedet *kan* skride frem. Dvs. at socialfilosofiske og filosofisk-antropologiske forestillinger som social udvikling, menneskelige potentialer og en ikke-instrumentel rationalitet er uundværlige, når vi forsøger at forstå samfundet og det sociale liv, og når vi ønsker at tage del i det social-kritiske projekt. Dvs. i forsøget på at støtte den sociale og kulturelle udvikling i retning af et ægte menneskeværdigt samfund, hvori menneskelig frigørelse og selvrealisering er mulig.

Litteratur

- Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia*. In: Adorno (1989): *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- (1952): "Die revidierte Psychoanalyse". In: Adorno (1972): *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Derrida, Jacques (1978): *Writing and Difference*. University of Chicago Press.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des Kommunikativen Handlens*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- (1988): *Nachmetaphysisches Denken*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
 - (1991): "Erläuterungen zur Diskursethik". In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*. Tübingen.
- Holzkamp, Klaus (1995): "Alltägliche Lebensführung als subjektwissenschaftliches Grundkonzept". In: *Das Argument* #212.
- Honneth, Axel (1994a): *Kampf um Anerkennung*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- (1994b): "Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie". In: *Pathologien des Sozialen*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main.
- Horkheimer, Max og Adorno, Theodor W. (1944): *Dialektik der Aufklärung*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main.
- Lyotard, Jean-François (1974/89): "Universal History and Cultural Differences". In: Andrew Benjamin (1989): *The Lyotard Reader*. Basil Blackwell, UK.
- Marcuse, Herbert (1964): *One Dimensional Man*. Routledge & Kegan Paul Ltd., London.
- Rorty, Richard (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.
- (1991): "Solidarity or Objectivity". In: *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge University Press.
- Sandel, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self*. Cambridge University Press, UK.
- (1991): *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, England
 - (1995): *Philosophical Arguments*. Harvard University Press, England.