

lemmernes hverdagslivsopfattelser er der skabt forudsætninger for en nyvurdering af organisationslitteraturen i en sådan grad, at det vil kunne kaldes et paradigmeskift. Bogen er derfor væsentlig for organisationsteori-interesserede, men også praktikere vil kunne få stort udbytte af den. Eksemplerne viser, hvorledes organisationsforandringer kan foregå, og bogen skærper læserens ønske om at finde ud af, hvilke myter der er i hans egen kultur. På den måde kan bogen måske også inspirere nogle til at foretage sig overskridende handlinger, der kan medvirke til at skabe en øget forståelse af, hvorledes deres egen organisation fungerer. Ikke mindst kan bogen medvirke til at punktere den opfattelse, at konsulenter i organisationsforandringer udefra kan præsentere organisationen for den bedste af alle løsninger. Forandringer må være baseret i medlemmernes overvejelser og aktiviteter.

Peter Gundelach

Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handels*, Band I+II, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981, 524 + 632 p., kr. 256,80.

Følgende artikel forsøger ved hjælp af en omtale af Habermas' hovedværk at skitsere hovedtrækkene i det filosofiske grundlag for hans politiske sociologi.

Eksempel I: Hvad producerer DSB ved overgangen fra cirkelursafgangstider til digitaltider? Digitaltiden legitimerer en prisstigning på 20 procent: Dit tog ankommer på sekundet og ikke blot "til tiden". Det er en videnskabelig perfekt tid, du ankommer på, den kan ikke diskuteres, du kan ikke klage over den. Det er ikke af hensyn til dine egne værdier og dine personlige behov, at du skal tro, at du skal ankomme præcist. Det er af hensyn til den livsform, du skal udfylde og danne dig selv og samfundet i. Troen flytter bjerge, og det er troen på det præcise, der er livsformen selv.

Eksempel II: Den ministerielle kontorchef siger til den nyansatte sekretær-fuldmægtig: "Ja, det er jo altså ikke noget universitet, det her!" Fuldmægtigen har måske sagt "du" til nogen i telefonen, til departementschefens kone eller til en anden fuldmægtig ansat i DA eller LO. Fuldmægtigen har måske sagt til departementschefen, at han er en flot fyr eller havde aftalt et frokostmøde på en upassende restaurant. Hvad producerer kontorchefen med sin mundvigsaffyring? Er det sagsbehandling eller produktionen af en bureaukratiseret livsform? Eller begge dele?

Eksempel III: Når regeringsøkonomerne taler om, at en lønnedsættelse gavner konkurrenceevnen, er det ikke fordi, det skulle afhjælpe arbejdsløsheden og måske ikke engang betalingsbalancen. Det, regeringsøkonomerne producerer, er noget ganske andet. De producerer en bestemt type forståelse gennem deres tale og via det sprog, de fører. Og den forståelse legitimerer nye og mere spartanske livsformer.

Vor kontorchef fortæller tilsyneladende ikke noget indhold, hvis gyldighed kan diskuteres. Det, kontorchefen siger, har en gyldighed, der er indiskutabel. Det, kontorchefen producerer, kan ikke diskuteres ud fra sandheden af det, han siger: Konteksten lader det være givet, at ministeriet ikke er et universitet. Det, der burde kunne diskuteres, var, om normerne for det liv, der foregår i et ministerium, kan adskilles fra normerne for det universitære liv. Og det, kontorchefen producerer, er denne adskillelse. Kontorchefen producerer samfundets politiske organisation, men gør det således, at det er umuligt at spørge til legitimationen af den politiske orden, der hermed anonymt indføres.

I det senmoderne samfund er det, der styrer livet, ikke væksten i produktionen af ting, men derimod innovationshastigheden i organisationen af denne produktion. Denne organisation produceres korporativt; eller mere konkret kunne man tale om en segmenteret korporatisme: En korporatisme, der er opdelt i forskellige sfærer, uddannelsessegmentet, landbrugssegmentet, industrisegmentet o.s.v. Produktionen er korporativ, den er social, og tilegnelsen af dens overskud er stadig privat: Vi lever stadig under kapitalismens modsigelser. Men jo mere produktionen foregår symbolsk, jo mere er den også social.

Skabelsen af organisation sker via kommunikationen. Og politiseringen af denne kommunikation foregår, når noget, hvis legitimitet tages for givet, alligevel begynder at blive affordret legitimation. Kommunikationen er symbolsk og er uomgængeligt struktureret som sprog. Derfor er også den politiske legitimation afhængig af, hvorledes disse sprogstrukturer ser ud. Det er ikke engelsk, tysk eller dansk, men sproget som sådan, det drejer sig om: Hvad er det, der gør, at noget kan siges at have mening og sandhed; hvad er det, der gør, at det overhovedet kan udsiges; og hvordan hænger det sammen med den, der udsiger noget. Sproget er vores tanker; enhver tanke om en specifik ændring af den sociale orden er ikke blot afhængig af sproget, men er også skabt af sproget.

Det er det, den tyske filosof og sociolog Jürgen Habermas' omtrent tyve digre værker handler om.

Habermas' politisk-sociologiske intuition

Habermas er født i 1929.¹ Han har studeret filosofi, psykologi, historie og tysk litteratur. Som så mange andre af de store kritiske samfundsteoretikere blev han først sent i sine studier inspireret af marxismen. Det blev Georg Lukács' anvendelse af dels Hegel dels Max Weber på læsningen af Marx, der fangede hans interesse. Herfra blev han naturligt ledt over i kontakt med den såkaldte Frankfurterskoles to ophavsmænd, Max Horkheimer og Theodor Adorno. De havde allerede i 30'erne argumenteret for, at det egentlig problematiske ved kapitalismen ikke er dens udbytende økonomi, men at den kapitalistiske form for undertrykkelse snarere består i, at den med hele sin symbolik fastholder en éndimensionel og økonomistisk forståelse af samfundets sociale orden. Økonomiens forståelse bliver målestokken for fortolkningen af det liv, vi lever, og af hvorledes vi kan ændre det. For at kunne ændre noget bevidst må man have andre fortolkninger end de, der skal ændres, og det er netop det væsentlige i kapitalens logik, at den forhindrer andre fortolkninger.

I marxismens videre teoriudvikling fandt Althusser 30 år senere ud af det samme, men mere pauvert. I forsøget på funktionelt at forklare videnskabens og filosofiens funktioner forudsatte han det, han skulle bevise. Han glemte at have noget at se anderledesheden ud fra. For Althusser forblev Marx derfor økonom, mens Marx for Frankfurterskolen væsentligst var økonomikritiker.

Habermas' teoridannelse har nu grebet fat i denne problematik omkring forståelsesformer. Hans teoretiske intuition har været den følgende: Hvorledes kan vi begribe en formidling mellem på den ene side den instrumentelle eller funktionelle forståelsesform, som bliver dominerende i vores civilisation og på den anden side vores drift mod at have en frigørende interesse i anderledesheden og altså en særlig mening med det, vi gør. Problemet om, hvordan vi undflyr konformitetens tvang, bliver i Habermas' tankegange simpelthen den politiske videnskabs centrale spørgsmål: Hvis vi ikke kan slippe fri fra systemernes og institutionernes herskende krav om tilpasning, så kan vi heller ikke stille krav om ændringer af disse herredømmeformer. Og det er det, politisering går ud på.

Det politiske system er en social orden af normer for, hvorledes ændringer kan foregå. Vores politiske forståelse drejer sig ikke essentielt om, hvordan tingenes tilstand allerede faktisk er. Politik er et spørgsmål om, at noget afgøres på bestemte måder. Men det er en misforståelse at tro, at politik derfor kan forstås udtømmende ud fra hvad, det er, der afgøres. Politik går ud på, at noget ændres. Problemet er derfor snarere, hvorfor der ikke er andre normer for, hvorledes noget ændres, end de, der med basis i allerede givne forståelsesformer kan hævdes legitimt.

Det er ikke i sig selv noget politisk problem, hvis bestemte normer ikke kan hævdes legitimt; det politiske grundproblem opstår først, når betingelserne for normernes hævdelighed søges ændret. Det er hermed ændringerne i det politiske livs organisering, der er den politiske sociologis centrale problem. Et eksempel kan anskueliggøre problemet: Samfundets organisering politiseres netop i det tilfælde, hvor for eksempel eksplicite retslige normer (bekendtgørelser, anordninger m.m.), der normerer funktionsdelingen mellem kontorchefer og fuldmægtige, ændres i retning af, at eksempelvis mere implicite uformelle arbejdsrutiner gør sig gældende (det vil sige tillægges gyldighed og legitimitet). Empirisk kan vi da også iagttage en faldende interesse i forsøg på at indføre en egentlig forvaltningslov. Det er vanskeligt at forestille sig en politisk beslutning om øget fleksibilitet i forvaltningen; det er lettere at lade en sådan beslutning tage sig ud som en såkaldt "non-decision": Beslutning via undladelse af beslutning. I betænkninger har man eksplicit tilkendegivet, at man undlader at fremme nye normer for forvaltningen – og opfylder dermed hensynet om øget fleksibilitet og selvbestemmelse til det genstandsområde, der skal normeres. Og vi ser, at der kan være end indre sammenhæng mellem norm og genstand. Eksemplet er tilsyneladende paradoksalt, da ændringer af normerne på den ene side foregår implicit og stiltiende og på den anden side søges analyseret ud fra det udtalte eksplicite sprog. Dette skyldes, at nye normeringer naturligvis ikke hænger i luften, men er afhængige af, at nye og mere differentierede forståelsesformer udvikles. Den organisatoriske "tidsånd" ændres i retning af nye forståelsesformer. Problemet er da: Hvad menes der præcist med "ny" forståelse og "nye" normer?

Problemet bliver derfor forskudt over i et videnskabsteoretisk spørgsmål, om hvorledes forholdet er mellem den logik, der er for hævdelser af normen og de grænser, der hermed sættes for indholdet af normen.

Habermas har udarbejdet en såkaldt "formalpragmatik", der ud fra sprogfilosofien gør rede for denne logik. Formalpragmatikken bliver et brækjern for, hvorledes normernes indhold som en funktionalistisk "fornuft" må være en kritisabel del af en mere omfattende samfundsmæssig rationalisering. Det er denne kritiske teori, Habermas kalder "teorien om den kommunikative handling", som hans tobinds hovedværk fra 1981 er benævnt.²

At disse intuitioner er både frugtbare og langt mere adækvate end for eksempel gængse systemteoretisk inspirerede opfattelser er sandsynligt. Men er de rigtige? Hvorledes kan Habermas gøre dem rigtige? Kan han gøre det ud fra arven fra Frankfurterskolen og den tyske hegeliansk inspirerede marxisme? Jeg vil først forklare, hvorledes Habermas har kunnet argumentere for rigtigheden heraf. Dernæst vil jeg beskrive nogle af de konsekvenser, det får for den politiske sociologi og politologien.

Kommunikativ rationalitet

For Marx blev produktionen og den forståelsesform, produktionen bygger på, analyseret ud fra, hvorledes de blev skabt og reduceret. Han var inspireret af Hegel, der ganske vist ikke skrev om produktionens reproduktion, men om bevidsthedens erfaring eller "reproduktion". Men logikken var den samme; kort fortalt: For Hegel kunne den reflekterende bevidstheds erfaringer kun forstås ud fra, hvad bevidstheden ikke allerede var; bevidstheden skulle forstås ud fra dens anvendelse, dens bekræftelse eller afkræftelse i en kontekst. I en analogi til Hegel kunne man parallellisere med systemteorien: Systemet har kun virkelighed i forhold til en omverden; systemet reproduceres i forhold til en omverden.

For såvel systemteorier som for Marx blev centrum for analysen de processer, der formidler systemet med det, der ikke er systemet, bevidstheden med ikke-bevidstheden.

Længe inden Karl Popper var Marx blevet klar over, at bevidsthedens realisering eller systemets funktion ikke kunne forstås ud fra deres bekræftelse eller verifikation, men kun ud fra deres falsifikation. Et system, der identificeres ud fra dets egne præmisser, kan ikke tillægges nogen sandhed eller legitimitet; men hvis det er i modstrid med sig selv, kan det derimod siges at være falsk. Udgangspunktet for forståelsen af systemet må derfor under alle omstændigheder søges uden for det, der tages for givet, altså i det, der ikke er identificeret som systemet.

Så længe vi er fastlåste af dikotomierne bevidsthed/ikke-bevidsthed og system/omverden, er det vanskeligt at give de rent logiske grunde for denne "negative dialektik" en egentlig samfundsteoretisk relevans. Med formuleringer der kun tilsyneladende er dunkle, kunne Marx formulere sin samfundsfilosofi således: Et samfunds produktions- eller forståelsesform kan kun begribes ud fra en uudgrundelighed, der til syvende og sidst må søges i den ikke-fastlagte og "ikke-formbestemte" virkelighed, vi lever i som handlende og skabende individer. Heller ikke vores individuelle identitet kan identificeres endeligt, og kun derfor har vi "identi-

tet". Et samfundssystem kan kun forstås og skabes ud fra denne uudgrundelige ikke-identitet.³

Det lyder altså vanskeligt og kryptisk. Men Marx er såmænd ikke mere besværlig end nutidens systemteoretikere; den ledende samfundsvidenskabelige systemteoretiker Niklas Luhmann, som Habermas grundigt har kritiseret,⁴ er mindst lige så utilgængelig at forstå.

Men problemet er stadigvæk: Hvordan forstås formidlingen af systemet med omverdenen, identiteten med ikke-identiteten, bevidstheden med ikke-bevidstheden o.s.v. Marx forstod formidlingen med altomfattende begreber som arbejde og praksis. Systemteorien forsøgte sig med begreber om handling.⁵

Så altomfattende og nærmest totaliserende begreber mener Habermas nu bliver overbebyrdede med opgaver. De skal nemlig i en og samme mundfuld kunne gøre rede for tre uomgængelige problemer:

- a) De skal kunne forklare, hvorledes teorien om kapitalens logik eller systemets funktioner er gyldig.
- b) De skal forklare, hvorledes teorien kan skabes: Man kan for eksempel ikke have en teori, der udelukker, at den selv kan fremsættes: Hvis alt kun kan forstås ud fra systemer, hvordan kan vi så forstå systemteorien?
- c) Endelig skal de forklare, hvorledes de to ovennævnte temaer forbindes. Dette er centralt for Habermas' rekonstruktion. For i den førstnævnte problematik er teorien et ydre objekt (hos Marx kom teorien derfor også til at dreje sig om ydre genstandsformers akkumulation af dem selv som ydre objektiverede refleksioner). I den anden problematik er teorien om subjekt som en indre refleksion (efter Marx og først og fremmest hos Lukács ses dette ud fra en teori om klassebevidstheden; hos Adorno ud fra en essayistisk teori om den æstetiske refleksion).

Denne dobbelthed svarer til et gammelt paradoks i vesterlandsk filosofi og tankegang: a) En virkelighed, der ikke har betydning for vores liv, er ligegyldig; b) en bevidsthed, vi ikke kan forbinde med noget virkeligt, er også ligegyldig.

Overfor dette paradoks sætter Habermas ind med de sidste fyre års udvikling af den såkaldte sprogfilosofi. Her rekonstruerer han talen om en a) sand objektivitet i forhold til en ydre natur og en b) sandfærdig subjektivitet i forhold til en indre natur ud fra en c) kommunikativt formidlet rigtighed af den sociale normativitet.

De tankeformer, Habermas interesserer sig for, er ikke tingsliggjorte systemer; men forståelsesformer, der bestemmer, hvorledes vi kan tolke, skabe og ændre systemer. Derfor er det ikke altomfattende begreber om arbejde og handling, han mener er væsentlige og uomgængelige at få fat på. Det er derimod begreber for, hvorledes mellem menneskelig forståelse tolkes, skabes og ændres. Og det kan han finde i sproget. I en væsentlig forstand er det nemlig ikke bevidstheden, der skaber sproget, men sproget, der skaber bevidstheden. Det er et dagligdagsfænomen: I en dialog ved vi sjældent i forvejen, hvad vi vil sige, vi har en tilforladelig fornemmelse af det, men i grunden opdager vi først, hvad det var, vi ville sige, i og med vi siger det.

Vor førømtalte ærede kontorchef opdager først, hvad det er for en virkelighed, han siger, skaber og producerer i og med, han foretager sin irrettesættelse af fuldmægtigen. Det ligger i kontorchefens rutine, det er hans job, han er blevet kontorchef, fordi han er god til det. Mens fuldmægtigen netop via sin uddannelse har indlært sig, hvad irrettesættelsen betyder. Det er den rutine og den livsform, hun har lært under sin uddannelse. Det er derfor, hun blev ansat.

Den sociale virkelighed er altså først og fremmest symbolsk og sproglig. Men sproget er ikke noget system; det er heller ikke en omverden, der som ressource blot hviler i sin indre ro som en ophobning af viden. Der er ikke nogen ækvivalens mellem sprogets input og dets output. Det er ikke blot medim til overførsel af viden eller til nogen simpel skabelse af viden. Sproget skaber systemet og omverdenen og formidler forholdet herimellem. Uden sproget kan systemet ikke hævde dets legitimitet, og uden sproget kan omverdenen ikke få betydning. Men der hersker ikke nogen symmetri mellem system og omverden, tværtimod! Det er denne asymmetri, der gør, at sproget ikke kan forstås, som var det også et system blot af en højere orden. Systemer kan ikke hævde og påberåbe sig legitimitet uden sprog, men uden omverden kan det slet ikke hævde og påberåbe! Hævdelsen og det vil sige legitimationen styrer legitimiteten snarere end omvendt.

Det er sikkert og vist, at sproget blot og bart er brugen af det, at sproget er hævdelsen af normer og er den skabende og overgribende normering af noget. Sproget er altså essentielt i stand til at normere noget, der essentielt ikke allerede er normeret. Den omverden og den kontekst, sproget anvendes i, er bestandig anderledes, ny og overraskende.⁶ Konteksten kan aldrig ses som noget, der allerede er givet på forhånd, hvis vi skal forstå sådan noget som "norm", "mening", "sandhed", "gyldighed", "legitimation" og andre af samfundsteoriens fundamentale begreber. Anvendelsen af sproget er forpligtet på at møde et skiftende overraskelsesmoment. Og NB: Til denne forpligtelse knyttes en gyldighed, der ligger på et dybere plan end det forhold, om det er denne eller hin norm, der påberåber sig gyldighed.⁷ Hvilken type norm, der er tale om, er underordnet i forhold til den forpligtelse, normeringen må indgå i under sit møde med omverdenens overraskelser.⁸

Sproget har dets rødder i omverdenen snarere end i systemet. Derfor kalder Habermas ikke bare omverdenen for omverden (som ækvivalent til et system), men han kalder den også for livsverden. Forpligtelsen i forhold til disse uudgrundelige overraskelser er nemlig bundet til det liv, vi forsøger at leve som menneskelige individer. Ved således at tage udgangspunkt i sproget frem for bevidstheden har Habermas kunnet give Marx's logiske pointe om en ikke-fastlagt og uudgrundelig identitet en samfundsteoretisk relevans.

Sproget er nemlig ikke en ophobning af konventioner om grammatisk brug og af betydninger af ord, der kan slås op i en ordbog. Sproget er heller ikke en konvention om anvendelsen af dets begreber og normer i en allerede given kontekst. Den sprogfilosofi, Habermas trækker på, ser det hele betydeligt dybere. Sproget er snarere et spil, der består af handlinger, end det er et system. Disse kommunikative handlinger kan ikke forstås målrationalt, hvilket skyldes, at sproget dels ikke er et middel, dels ikke er en beskrivelse af nogle på forhånd givne mål, hensigter eller intentioner. Men den ovenfor skitserede argumenter tyder på,

at vi ikke hermed føres over i relativistisk sprogmodel, hvor al tale om rationalitet er bandlyst, og hvor enhver angivelse af standarder for rationalitet ville være determinerede af, at standarderne allerede er formulerede sprogligt. Begge sprogmodeller ville lukke sig om sig selv og overse, at sproget er åbent, at sproget er dets anvendelse, og at denne anvendelse er forpligtet på bestemte måder og forpligtet til at følge bestemte procedurer.

Derfor taler Habermas om kommunikativ rationalitet. Og ud fra dette begreb om kommunikativ rationalitet mener han at have angivet i det mindste en vej til rekonstruktion af samfundsteorien. Det er alene med denne kommunikative rationalitet, livsverdenen yder en modstand mod overgribende systemers indre logik. Det er således ikke "revolutionære spor", der skal efterspores, men derimod hvorledes en rationaliseret kultur kobler tilbage til vitale ritualer i hverdagskommunikationen: Sproget er en livsform, og denne livsform er rationel, såfremt den lader en uudgrundelig livsverden komme til sin ret. Men det er store krav at stille overfor stadig mere splittede og fragmenterede forståelsesformer i det moderne samfund. Habermas bliver ikke som Weber og den klassiske frankfurterskole nødvendigvis pessimist ud fra sine teoretiske forudsætninger, men er det måske nok i empirisk henseende.

Kritikken af den funktionalistiske fornuft

For ligesom kontorchefen og fuldmægtigen bliver tvunget til at leve i nogle rutiner og med nogle ritualer, som de kan beherske, men som de samtidig i deres uddannelse og opvækst er socialiseret til at blive tvunget til at beherske, således bliver livsverdenen også hele tiden omformet og måske deformeret til en livsform.

Til gengæld må kontorchefen og fuldmægtigen jo ikke stivne i deres livsformer. De deformerer måske deres eget liv, f.eks. deres familieliv, hvis de låser sig så fast, at de ikke kan være fleksible. Det er utilstrækkeligt, hvis de kun kan være fleksible, fordi de bliver tvungne til tilpasning. Så går deres parforhold i opløsning, og de kan ikke koncentrere sig om arbejdet. Det er utilstrækkeligt for den institution, de lever i. For dens produktion er netop i det mere og mere poststandardiserede samfund en produktion af reorganisering, kreativitet og nyforståelse.⁹ Produktionen i et samfund, hvis produktionstilvækst i så høj en grad er baseret på omfunktionaliseringen af nærmest hvad som helst, kan Habermas derfor snarere tematisere ud fra en "kritik af den funktionalistiske fornuft" end ud fra Marx' "kritik af den politiske økonomi". Habermas udskifter derfor også Marx' begreb om kapitalisme med begrebet om det moderne.

Moderniteten er defineret ud fra de forståelsesformer og de symboler, der regulerer organisationen af samfundet. Moderne forståelsesformer er differentierede og institutionaliserede i så komplekse former, fordi også legitimeringen af dem er rationaliseret (og ikke blot postuleret). Og denne rationalisering er foregået kommunikativt. Den kommunikative rationalisering består i, at vi lærer at skelne mellem, hvornår en hævdet norm er illegitim, fordi den a) angår et kognitivt falsk indhold, b) forudsætter urigtige sociale normeringer eller c) er fremsat uoprigtigt. Det første rationaliseres ved, at vi lærer at opøve og beherske et kulturelt vidensforråd. Det andet ved at samfundets legitimationsprocesser ratio-

naliseres, (dette kan foregå ved en principiel udskiftelse af de normer, der måtte gælde for samfundets organisering fra den viden, der er om dets ressourcer og fra de personligheder, der lever i det). Og det tredje ved at socialisationsprocesser sikrer individernes personlighed. Det, der er kritisk ved funktionaliserede livsdeformeringer, er, at de forhindres i at fortolke sig selv som livsform og dermed i sidste ende som livsverden.¹⁰ Det er den funktionalistiske ideologi, der foretager denne kommunikationsspærring, og det er ved denne spærring, den er defineret som ideologi. På den anden side er institutionaliserede livsformer nødvendige. Ikke blot fordi de er funktionelt nødvendige, men fordi de, i og med at de fungerer som normeringer af noget nyt og anderledes, også skaber opmærksomhed om det nye og særlige.

Hvad Marx kaldte den borgerlige ideologi er derfor ikke blot og bar en fordrejende forståelsesform, for hvis den overhovedet skal hævde sig som ideologi skal den også opdyrke nye områder, den vil hævde sig i. Som Marx også så, var den borgerlige ideologi nok så produktiv og frigørende i dens første faser. Habermas mener, at denne skabende kraft uundgåeligt fortsætter, omend den så empirisk nok kan konstateres at være ret så kriseskabende.

Udover Habermas' værk om den borgerlige offentligheds fremvækst og forfald fra 1962¹¹ er hans umiddelbart mest politologiske værk hans bog "Legitimationsproblemer i senkapitalismen".¹² Heri fremsætter han den i øjeblikket måske mest frugtbare politiske kriseteori.

Han tager udgangspunkt i, at man kun kan identificere en krise i et system, hvis krisen har implikationer for en livsverden. Kriteriet for, at et system er i krise, er altså, at livsverdenen er det.

Et samfundssystem skabes, reproduceres og bekræftes i tre dimensioner ifølge Habermas:

- 1) Det reproduceres gennem tilegnelsen og udvekslingen med den ydre natur.
- 2) Det bekræftes ved at blive legitimeret normativt: Normerne for dets organisation skal principielt kunne legitimeres. Dette kan ses som politologiens kerne: Politisering drejer sig om, hvorvidt ændringer af samfundets organisation kan legitimeres ud fra hidtil accepterede legitimationsprocedurer – og hvorfor de ikke kan det, idet der jo så ikke er tale om egentlige ændringer: Vi har jo lige set, hvorledes organiseringen af samfundet er en normering, der hviler på legitimationsprincipper, der essentielt netop ikke allerede er styrbare.
- 3) Systemet skal skabes af og i forhold til en indre natur. Dette sker i socialisationen af mennesker til samfundsmæssige individer, til personligheder. Systemet er således afhængigt af, om det kan integrere en livsverden, det ikke kan styre, men som tværtimod per definition ikke styrer systemet instrumentelt som mål/middel.

Et samfund kan ikke udvikle sig, hvis ikke det også kan udvikle dets individer til personligheder.

Habermas har på den baggrund udviklet ansatser til en samfundsmæssig evolutionsteori, hvor samfundsudvikling og personlighedsudvikling parallelliseres.¹³ De første ansatser har været stærkt kritiserede for at være for rigide, men er senere

blevet modificerede til at have mindre rækkevidde. Spørgsmålet er, om der nødvendigvis skal være en helt analog parallellitet mellem personlighedsudviklingen og samfundsudviklingen, eller om der blot nødvendigvis må være en sammenhæng. Hvis man imidlertid ikke vil løbe ind i blindgyder i forståelsen af Habermas' evolutionsteori, kan man orientere sig efter, at intet samfund kan udvikle sig uafhængigt af de kompetencer dets individuelle medlemmer udvikler. Disse kompetencer er nødvendige i en "blød" tolkning som en kritisk betingelse for, at systemet kan komme i krise og udvikle sig derigennem. Men de kan også ses som en tilstrækkelig betingelse for krise. I en "hård" tolkning ville det da se ud, som om samfundets udvikling fulgte akkurat de samme mønstre som udviklingerne i personlighedsmønstre, – og den går ikke.

Den hårde udgave af evolutionsteorien kan genfindes rundt omkring i "Legitimationsproblemer i senkapitalismen", men når bogen ikke tager skade heraf, er det fordi dens systematik snarere følger den "bløde" udgave af evolutionsteorien: Samfundssystemerne kan ikke udvikle sig længere end de grænser, personlighedssystemerne tillader. Habermas forfølger her en beundringsværdig systematik i, hvad han kalder en kriseforskydningsproces.¹⁴

Politologiens, den politiske sociologis og for så vidt enhver politisk diskussions centrale tema er de problemer og kriser, der måtte opstå.

Den første og mest systemorienterede krise Habermas forfølger, er krisen i det økonomiske system. Det kan for eksempel være tale om voksende arbejdsløshed.

Men det er ikke i sig selv et krisefænomen; det er det kun, hvis man ikke fra for eksempel statens side kan gøre noget ved det. Samfundets organisation har ikke nok valgmuligheder til at kunne opfange den økonomiske krise. Det økonomiske systems krise er da først en krise, hvis den kan begrundes i en rationalitetskrise.

Herfra føres man imidlertid over i en tredje krise: Legitimationskrisen. Hvorfor skulle man nemlig vælge at lade sig berøre af den stigende arbejdsløshed. Problemet er, om man kan legitimere, at staten og det økonomiske system ikke kan gøre noget ved arbejdsløsheden. Habermas forklarer herunder, at de verdensbilleder man normalt har troet sikre til at dysse problemerne ned ikke længere kan tages for givne på grund af for eksempel videnskabens systematiske erosion heraf.

Heraf føres vi over i den fjerde krise, motivationskrisen, der er livsverdenens krise. Der findes ikke etablerede værdier, som man tror på. Arbejdsløsheden er et krisefænomen, fordi det er et problem at være arbejdsløs, og det er det, fordi man ikke har nogen værdier at ty til som arbejdsløs.

Når det hele ikke blot er et spørgsmål om det økonomiske systems reproduktion af os mennesker som et stykke ydre natur, er det fordi a) nok er systemers traditionelle krisetegn, at systemet, organisationen eller individet dør af underernæring, krig, forurening el.lign. Men b) det afgørende er, hvad vi kan gøre ved det, og det afhænger af vore motivationer. Og det forholder sig utvivlsomt sådan i senkapitalismens vestlige samfund, at motivationsmønstrene er under opløsning. Et individ ophører med at fungere som person, hvis det dør eller destrueres (som ydre natur) eller hvis dets liv psykisk bliver patologisk (som indre natur). Det sidste drejer sig ikke blot om den individuelle identitet, men også om den kollektive, som man kan kalde solidaritet. Hvis solidariteten ødelægges, ophører samfundet med at kunne fungere.

Med Habermas' senere værker kan man sige, at han har opdelt kriseforskydningsprocessen i mindst to processer:

For det første foretager samfundets funktionelle systemer en kolonialisering af livsverdenens implicitte fortolkninger af den selv. Systemer som f.eks. videnskab, presse og korporative politiske institutioner får monopolet på at forstå, hvad vort hverdagsliv går ud på. Habermas diskuterer selv, hvad han kalder "for-retsliggørelses-tendenser" som eksempler herpå. I den korporative livsform kan de senmoderne organiseringer af socialhjælp, arbejdssituation, uddannelse etc. kun sikre solidariteten og den individuelle identitet, hvis livsverdenen reproduceres på dens egne betingelser. Men livsverdenen, der principielt kunne være sikret ved uddifferentieringen af en privatsfære, der kunne få lov til at fortolke sig selv, bliver kolonialisert til en livsform, og den svindende forsorg tilpasses livsverdenen et one-to-one klient/behandler-forhold i stedet for at blive hjulpet til at hjælpe dem selv i for eksempel selvhjælpende og selvterapeutiserende klientgrupper. I børnehaverne fratages børn deres muligheder for frit at bestemme, hvornår de vil lege hvad; terapeutisk og videnskabelig erfaring kan nemlig påberåbes for faste "rigtige" programmer for leg med det resultat, at børnene aldrig kan "lege ud". Det samme er anskueliggjort med DSBs overgang til digitaltid: En rejse programmeres forud i stedet for at få muligheden af at kunne opleve sig selv som rejse. For socialretten er der intet tabuområde, hvilket der for eksempel var for arbejdsretten, der ikke kunne blande sig i hvad som helst i folks personlighedsudvikling. Retsliggørelsen er altså ikke blot en kvantitativ forøgelse af segmenterede områder, der underlægges jurisdiktion, men griber mere fundamentalt ind i livsverdens symbolske reproduktion af den selv. En sådan retsliggørelse kan være dysfunktionel for denne reproduktion. For kommunikation og livsverden hører sammen, og retsliggørelsen er selv en kommunikativ proces. Retsliggørelsen risikerer derfor at ugyldiggøre den symbolske kommunikation, der er dens eget grundlag. Det er dog af essentiel betydning, at en sådan dysfunktionel opløsning ikke i den Habermaske teoridannelse vil være tilstrækkelig til at forhindre livsverdenens produktion af egenmening. Den er kun tilstrækkelig, såfremt livsverdenen også selv undlader at rationalisere og ritualisere sig selv.

For det andet har Habermas i sine seneste værker foretaget en selvstændiggørelse af legitimationsprocesserne. Legitimationsproblemet ses da mindre ud fra motivationskrisen i en livsverden, der jo netop ikke eksplicit kan tolke sig selv. Men det ses ud fra, hvorledes forståelsesformer i politiske institutioner har karakter af livsformer. Mens man ud fra den tidlige Habermas kan opstille en tese om "motivelementelle grænser for vækst", kan man altså hos den sene Habermas tale om "politiske grænser for vækst".

Tidsdiagnosen bliver derfor ikke blot centreret om de individuelle identitets- og motivationskriser, der givetvis kan efterspores i stadig stigende grad i de senmoderne vestlige samfund. Ligestillet med det individorienterede perspektiv ser Habermas inspireret af Durkheim det væsentligste krisefænomen i deformationen af solidariteten til fordel for en funktionaliseret arbejdsdeling (og -differentiering). Den senmoderne udgave af solidaritet bygger nemlig på en uhyre vanskelig balancegang mellem a) kollektive livsformer, der ikke er patologiserede, men solidariske, hvilket de kun kan være, hvis de ikke er blokerede overfor b) den individuelle

og kollektive livsverden, vi befinder os i. Kun sådan kan samfundet være fornuftigt.¹⁵

Livsverdenen er ifølge Habermas i moderniteten ordnet institutionelt i privat-sfære og offentlighedssfære. Disse to sfærer er formidlet med institutionaliseringerne af systemets "medier" (magt og penge), der er selvstændiggjorte symbolske former. Institutionaliseringerne af medierne magt og penge foregår dels i et økonomisk system dels i et forvaltningssystem. Dette gælder såvel for vesteuropæiske senkapitalistiske samfundssystemer og for østlige statsliggjorte og partistyrede bureaukratisk-socialistiske samfund.

Hvor Marx talte om "produktionsmåder", taler Habermas om "organisationsprincipper". Et organisationsprincip, der er institutionaliseret i subsystemer omkring økonomi og forvaltning, udvikles ikke blot ved, at økonomien og forvaltningen indgår i kvantitativt stadig flere funktionelle sammenhænge. Udviklingen foregår også via kvalitative "kompleksitetsstigninger". Udskillelsen af systemmedier kan nemlig ikke løsrives fra en frisættelse af den egenmening, der måtte forefindes i førmoderne livsformer. Med denne frisættelse optræder livsformen i sin egen ret som livsverden.

I jo højere grad livsverdenen kan optræde i sin egen ret, des mere kan en rationaliseret livsverden være baggrund for en identifikation af systemkriser, hvadenten kriser så i første omgang tillægges det administrative system som i senkapitalistiske samfund eller det økonomiske system som i bureaukratisk-socialistiske samfund.

Institutionaliseringerne af medierne omtolker imidlertid bestandigt livsverdenen til en livsform, der forholder sig symmetrisk til institutionaliseringerne og altså ikke på egne præmisser. Livsverdenen bliver derfor reduceret til kun at være basis for en pseudopolitisering. Tendentielt skal denne omtolkning imidlertid foregå kommunikativt, og hermed bliver kritikken af legitimationsformen uundgåelig!

Denne kommunikative omtolkning af livsverdenen kan ifølge Habermas empirisk øjnes i dens deformationer. De ødipale problemer overskygges i stadig højere grad af pubertetskriser og af narcissistiske forstyrrelser. Vanskelighederne i samfundets normative integration tager sig ud som anomi altså som opløsning af overleverede normer for samkvem og solidaritet. Dette har legitimationskritiske konsekvenser eksemplificeret i generationsoprør fra maj 1968 til BZ-erne. Habermas og en af hans fremtrædende elever, Claus Offe, har dog påpeget, at kriteriet for, hvorvidt alternativbevægelserne er kriseinducerende, er, om samfundets institutioner indgår i læreprocesser ved mødet med bevægelserne: Lærer de noget kognitivt? Lærer de noget om organiseringsformer? Og lærer de noget om den individuelle socialisation? Selv om sådanne læreprocesser nok kan iagttages i Danmark, er det højst tvivlsomt, om de forekommer i større udstrækning i såvel den vestlige verden som i Østeuropa, f.eks. i Polen.

Mens fragmenteringen af solidariteten i livsverdenen kan øjnes i opdelingen af befolkningen i generationer, foregår fragmenteringen af livsverdenen i systematiseringen af kommunikationsmidlerne i informatikken (fra TV og film til EDB). Habermas taler om "generaliserede kommunikationsformer". Disse erstatter ikke kommunikation som for eksempel medierne penge og magt. Men kommunikatio-

nen løsrives fra rum-tidslige sammenhænge,¹⁶ når den optræder i massemediernes klicheer som stiliserede og stiliserende sprogspil. Endnu engang er spørgsmålet ikke blot, hvorvidt systematiseringen af massemediernes må vurderes positivt eller negativt. Det væsentlige er, at den generaliserede kommunikationsform er en ny livsform, der ikke selv umiddelbart kan stille spørgsmålet, om den kan bruges eller ikke kan bruges. En af de vigtigste konsekvenser af den generaliserende kommunikationsform er opløsningen af en sandhedssøgende kommunikationsform, der ikke blot kan sige "ja" eller "jeg er ligeglad", men også "nej" til de indhold, der formidles. Massemediernes kunne dermed blive erstatninger for en autoritær faderrolle, under forudsætning af at livsverdenen frivilligt deformerede sig til en deform kliché som f.eks. en viljesløs stiliseret fjernseeradfærd. Habermas' fundamentale ikke-pessimisme skyldes blandt andet, at denne forudsætning empirisk kan eftervises at være særdeles problematisk. Dette er baggrunden for, at Habermas viger udenom en simpel god/dårlig vurdering af stiliserede livsformer. De kan simpelthen ikke vurderes med baggrund i en statisk udefra kommende standard. Det er de processer, der er baggrund for stiliseringen, der må være styrende for en vurdering. For eksempel indføres TV-2 nok, men dette sker ikke uden diskussion. Og nærradioerne indebærer også en forøget pluralisme i nyhedsformidlingen f.eks. i, hvad der overhovedet regnes for nyheder.

At offentlighedens institutioner er helt essentielle for Habermas fremgår af, at hans mest empiriske – og vel eneste direkte empirisk orienterede – værk omhandler den "borgerlige offentlighed", som oversættelsen af hans sociologiske doktorafhandling fra 1962 hedder. Denne over 20 år gamle bogs teoretiske forudsætninger skal formodentlig modificeres en hel del i lyset af Habermas' enorme teoretiske udvikling siden dengang.¹⁷ Ikke desto mindre er det stadig en af de bedste og mest inspirerende analyser af de forståelsesstrukturer, der fører til fænomener som korporatisme, "decline of parliaments", "decline of ideologies", populærpresse, kompromissøgende (for) kortsigtet planlægning og meget andet.

Når Habermas ikke selv har gjort mere ud af sin empiriske forskning skyldes det to forhold. Det første er af mere praktisk karakter, idet hans teorier er blevet anvendt af en lang række af hans "elever" (mange af dem er i dag veletablerede professorer). Den korporative stat er således blevet undersøgt af Claus Offe;¹⁸ politisk planlægning af Volker Ronge;¹⁹ den statslige organiserings genese af Klaus Eder;²⁰ de kulturelle institutioner af Peter og Christa Bürger;²¹ motivationsproblemer af Rainer Döbert og Gertrud Nunner-Winkler;²² østeuropæiske samfundsforhold af bl.a. Andrew Arato²³ o.s.v.

Et andet forhold, der gør Habermas' teoridannelse mindre empirisk betonet, er de senmoderne samfunds helt særlige organisation, hvor det kendetegnende ved samfundets organisation ikke er deres umiddelbart foreliggende strukturer, men derimod de højere ordens strukturer, der tillader de konkrete strukturer at skifte form og være fleksible. Dette skyldes samfundsorganiseringens evne til at være fleksibel og reflektere over den selv. Empirien er altså selv af teoretisk karakter, og den teoretisk videnskabelige refleksion herover må altså reflekteres endnu dybere. Til gengæld gøres ambitionsniveauet mindre: Teorien skal ikke længere afbilde og dirigere en virkelighed, som den alligevel ikke kan erstatte og som netop er bestandigt skiftende.

Hertil kan tilføjes, at den nok mest afgørende styrke i den nyere kritiske teori er dens evne til at relatere de forskellige fænomener til hinanden vel at mærke uden at reducere det særlige hos dem til uigenkendelighed. Det er nok også derfor, at det netop er indenfor denne teoretiske relatering, at den kritiske teori har vist sig mest frugtbar. Denne frugtbarhed for det teoretiske arbejde ses i dens uovertrufne evne til at debatere med andre "skoler" og til at være brobygger mellem de forskellige videnskabelige traditioner.

Værdikritik eller værdirelativisme: Normativitet

Opsummerende kan vi altså sige: Fornuften forstås ikke ahistorisk eller dogmatisk hos Habermas, men heller ikke relativistisk. I hans knap 1200 sider tykke hovedværk "Theorie des kommunikativen Handelns"²² knyttes fornuften til en evolutionsteori, hvis centrale del er opkomsten af det moderne organisationsprincip. Heri tematiserer Habermas den samfundsmæssige evolution efter udviklingen i forståelsesformer. Hermed menes udviklingen i de måder, hvorpå livsverdenens uudgrundelige overraskelser kan tilkendes gyldighed. Nye samfundsmæssige tildragelser har ikke mulighed for at legitimere sig selv på samme måde overfor indgroede (og måske stivnede) ritualer som overfor principielt begrundbare (men måske faktisk stivnede) retssystemer. Evolutionen bestemmes således ud fra de legitimationsprincipper et samfund organiseres efter.

Det er en vigtig pointe, at Habermas hermed kan undgå at foretage en moralsk hierarkisering af samfund efter standarder om "det gode liv". Ethvert samfund kan kun vurderes efter de moralsk-normative muligheder, det har for at løse dets konflikter. Derfor vil det amerikanske samfund, der sender folk til månen, men dets indbyggere sulter formodentlig, kunne kaldes mere primitivt end de indianske samfund, amerikanerne fordrev fra deres land.

Alligevel kan Habermas tale om en moralsk-normativ kritik. Værdirelativismen skelner mellem "er" og "bør"; men der ligger en kategorial misforståelse bag den plads, dette logiske skel har indtaget (og så er det måske ikke så "logisk" endda!). Menneskers livsverden "er" unik og indiskutabel, men den livsform de følger, når de skaber denne livsverden, er essentielt orienteret normativt. Livsformen er livsverden. Men den er også bundet til symbolske ritualer og sproglige normer, der udmærket kan diskuteres og kritiseres ud fra de betingelser, der er for deres hævde.²⁴

I det omfang livsformen er bundet til et unikt individs særlige historie og livsverden, er den ukritiserbar. Man kan ikke kritisere den menneskelige eksistens som sådan. Men man skal ikke forveksle eksistens med betydning: Livsformen er i en uomgængelig forstand symbolsk og normativ orienteret og bliver i en patologisk forstand uforståelig, hvis den fravristes denne bestandige orientering og søgen. Og dette hænger sammen med, at sproget selv er en livsform. I den forstand er en normativ kritik også mulig. Det er naturligvis ikke det samme som at sige, at der findes endelige svar og endelige sandheder. Men det er ensbetydende med, at vi ikke blot kan bevæge os væk fra falske og urigtige normer og forståelsesformer. Det betyder også, at denne bevægelse ikke er tilfældig. Og det har at gøre med, at vi som begrænsede og historiske mennesker trods alt er forpligtet ind i forhold til

ikke at se os selv løsrevne fra de solidariske forhold, vi trods alt lever i og af. Hvad enten vi symbolsk udfører en gestus eller sprogligt ytrer en handling, må vi besinde os på, at vi skaber os selv i disse symbolske sproglige betydninger, hvor også andre genfinder sig selv og skaber os. I sproget ligger en normativ kritik; hvortil kommer, at sproget essentielt er forpligtet på dets anvendelse i symbolske sammenhænge, der omend betydelig mere trægt også rummer forpligtelsen til en åbenhed mod en værdi- og behovskritik.

Noter

- 1) Habermas' forfatterskab er alt for omfattende og kompliceret til, at det kan refereres selv i dets mest rudimentære træk. Et sådant referat ville yderligere vanskeliggøres af det forhold, at Habermas inddrager en nærmest ufattelig mængde teorier fra et utal af forskellige skoler; ligesom han også trækker meget på andre folk, der arbejder i tilknytning til den nyere kritiske teori. Jeg har derfor valgt at redegøre for de mest essentielle måder, hvorpå Habermas tænker samfundsteoretisk. Dette gør jeg retrospektivt efter de allersidste udviklinger i Habermas' forfatterskab, der nok udgør en enhed, men som i hvert fald har 3-4 faser i dets udvikling. Den bedste introduktionsbog er nok stadig en 400 sider tyk bog af Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1978. De bedste diskussioner og kritikker af Habermas findes i Thompson Held (ed.), *Habermas. Critical Debates*, MacMillan 1982. Anthony Giddens, "Reason without revolution? Habermas's Theorie des kommunikativen Handelns", i *Praxis International* 1983. I *Nordisk Forum* nr. 38 er der en række introduktioner til Habermas samt et interview med ham. Modtryk har udgivet en lille udmærket introduktions- og debatbog med forskellige artikler om Habermas. Bogen er forfriskende ved dens humanistiske perspektiv, men er svingende i dens kvaliteter i forhold til samfundsvidenskaberne, Troels Nørager m.fl., *Det Moderne – en bog om Jürgen Habermas*, Modtryk 1983.
- 2) Frankfurterskolen kaldes også for Kritisk Teori. Undertitlen på første bind af *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp 1981, er "Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung". På andet bind er undertitlen "Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft". Bogen er nu oversat til engelsk af Thomas McCarthy.
- 3) Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie*, Dietz Verlag 1974 (1857-1858), p. 203. Momentet er specielt udspillet hos Adorno i hans bog *Negative Dialektik*, Suhrkamp 1966.
- 4) Først og fremmest i Habermas & Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Socialtechnologie*, Suhrkamp 1971; hvorfra et kapitel er oversat og introduceret i Habermas, *Teorier om samfund og sprog*, Gyldendal 1981.
- 5) Denne modstilling af systemteorien og Marx foretages bl.a. i bogen *Vitenskap som Ideologi*, fra 1968 (Oslo 1969). Bogen indeholder en berømt artikel "Teknik og videnskab som 'ideologi'", der nok stadig er en af de bedste indkøringer til de temaer, Habermas har arbejdet med siden.
- 6) Jfr. *Theorie des kommunikativen Handelns Bd. 2*, pp. 30-39.
- 7) Jfr. Habermas, "über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform 'rational'", i Schnädelbach (hrsg.), *Rationalität*, Suhrkamp 1984, pp. 218-235.
- 8) Dette er inspireret af nye forståelser af den kendte østrigsk-engelsk filosof Ludvig Wittgenstein. Her er en slående lighed mellem den tolkning, Habermas bruger og den Wittgenstein-tolkning en fransk filosof Jean-Francois Lyotard anvender specielt i sin nyeste bog *Le Différend*, Les éditions de minuit 1983; men også politologisk mere relevant i en bog *Viden og det post-moderne samfund*, Sjakalen 1982.
- 9) Habermas foretager en organisationsteoretisk sammenfatning i *Theorie des kommunikativen Handelns Bd. 2*, pp. 453-462.

- 10) Ulf Matthiesen har i *Die Dickich der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, Wilhelm Fink Verlag 1984, foretaget en af de, synes jeg, bedste Habermas-kritikker. Han mener, at livsverdensbegrebet som en implicit og ikke-tematiserbar størrelse bliver ikke-identificerbar og derfor vanskelig at udskille fra systemteoriens begreb om omverden. Men disse vanskeligheder kan nok undgås ved at skelne skarpe mellem en ikke-identificerbar (tilregnelig eller patologiseret) livsverden og en tilsyneladende identificerbar livsform. Skellet optræder systematisk i *Theorie des kommunikativen Handelns*, og endnu klarere i Habermas' senere skrifter.
- 11) Habermas, *Borgerlig offentlighed*, Norsk Gyldendal 1972.
- 12) Habermas, *Legitimationsproblemer i senkapitalismen*, Fremad 1975 (1973).
- 13) I Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp 1976; en længere artikel med samme navn er herfra oversat i Habermas, *Teorier om samfund og sprog*, *op.cit.*; se også en fortrinlig introduktion af Mogens Pahuus, "Habermas' evolutionsteoretiske rekonstruktion af den historiske materialisme", i Erik Schroll-Fleischer (red.), *Evolution, Kultur og Samfund*, Systime 1983.
- 14) Jeg har i mit speciale, *Legitimationskritik – til kritik af den politiske kommunikation*, Institut for Statskundskab 1983, gjort rede for, hvorledes og hvorfor Habermas i *Theorie des kommunikativen Handelns* fra 1981 må modificere denne systematik.
- 15) Hertil en af Habermas' bedste artikler, "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden", i *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, *op.cit.*, pp. 92-129.
- 16) Den betydningsfulde engelske sociolog Anthony Giddens har indgående undersøgt, hvorledes den normative konstitution af samfundet er struktureret af rum-tidslige handlinger. Giddens er nok den større sociolog, der ligger tættest på Habermas.
- 17) Hertil: Jean Cohen, "Warum noch politische Theorie? Anmerkungen zu Jürgen Habermas", i Wolfgang Bonss, Axel Honneth (hrsg.), *Sozialforschung als Kritik*, Suhrkamp 1982, pp. 327-367.
- 18) Claus Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Suhrkamp 1972; er oversat til engelsk på MacMillans forlag.
- 19) I bl.a. Ronge & Schmieg, *Restriktionen politischer Planung*, Fischer Athenäum 1973; nogle artikler er oversat i *Häften for kritiska Studier*.
- 20) Klaus Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Suhrkamp 1976.
- 21) Bl.a. Peter Bürger, *Theorie der Avantgarde*, Suhrkamp 1974; og *Zur Kritik der idealistischen ästhetik*, Suhrkamp 1983.
- 22) I en række bøger og artikler, bl.a. "Critical Theory and Authoritarian State Socialism" i Thompson Held (eds.), *Habermas: Critical Debates*, MacMillan 1982.
- 23) Siden 1981 har Habermas udgivet et nok så filosofisk anlagt bind med forarbejder hertil, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp 1984 (606 sider). I 1983 udkom en udgave af hans *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, fra 1967 udvidet med en hel del senere videnskabsteoretiske bidrag (ialt ca. 600 sider). Endvidere udkom på Suhrkamp 1981 to kraftigt udvidede genudgivelser af mere lejlighedsvis politisk-filosofiske skrifter og interviews: *Philosophisch-Politische Profile*, (478 sider); og *Kleine Politische Schriften I-IV*, (531 sider).
- 24) Den nyeste og bedste kritik af værdirelativismen Habermas har forfattet, er "Diskursethik – Notizen zu einen Begründungsprogramm", i *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp 1983, pp. 53- 127.

Gorm Harste