

HANS-JØRGEN SCHANZ OG HANS JØRGEN THOMSEN: HABERMAS OG MODERNITETS- KRITIKKEN.

I

Det foreliggende arbejde er en i mange henseender ufærdig gennemskrivning af dispositionen, noter etc. til et foredrag vi holdt i Idéhistorisk Forening i foråret 1983. På grund af tidspres har det ikke været muligt at gennemarbejde stoffet på en sådan måde, at det kan fremtræde som en egentlig artikel, og som følge heraf er det upoleret og sine steder præget af stikordsagtige henvisninger. Dette som undskyldning og advarsel.

Med den titel, foredraget har fået, men også af grunde, der knytter sig direkte til Habermas' projekt, er det nødvendigt ikke udelukkende at se på hans nye bog eller hans produktion som sådan. "Theorie des Kommunikativen Handelns" stiller ganske vist for første gang hos Habermas modernitetsproblematikken direkte i focus, men problemerne der vedrører denne, har dog tidligere permanent haft tilstedeværelse. Han knytter vedrørende "det moderne" an til en omfattende tradition i de sidste to-tre hundrede års europæisk tænkning i almindelighed og denne traditions forarbejdning i det tysksprogede område i særdeleshed. Hans nye bog rummer dog derudover et væld af problemstillinger og bearbejdningsarbejder, som vi her allerhøjest vil kunne berøre perifert. Lad det være sagt straks: "Theorie des Kommunikativen Handelns" er respektindgydende såvel i problemstillingens bredde som i dens informationsafkast - og det, hvad enten man mener, at han har ret eller tager fejl.

Vi vil, som overskriften angiver, primært behandle modernitetsproblemet og i tilknytning hertil vil vi mere generelt fremsætte nogle synspunkter omkring Habermas' position og dens aktualitet.

II

MODERNITETSPROBLEMET I TRADITIONEN

Vi taler om modernitet og moderniseringsproces. Hvad menes? De fleste forbinder vel et eller andet med udtrykket "modernisme" og at noget kaldes "moderne", men den samme selvfølgelighed eksisterer ikke for udtrykkene "modernitet" og "moderniseringsproces".

Udtrykket modernisering eller moderniseringsproces stammer fra eller er i det mindste først generelt blevet indarbejdet i det tyvende århundredes sociologi. Ordet er dog ikke uden forhistorie, og faktisk kan man spore problemkilden, der nu har udløst det nye ord som en samlebetegnelse, tilbage til det 18. århundrede. Her talte man, som bekendt, for første gang om civilisation. Det var det sammenfattende udtryk, som man anvendte for at udtrykke den radikale forandring og hurtige udvikling, som kunne iagttages bredt. Historiens eksistens var blevet et uomgængeligt erfaringsfaktum. Forandringerne blev opdelt i tre dimensioner: menneskenes forhold til naturen, til de andre og til sig selv. Civilisation blev i de historiefilosofiske positioner, der opstod her, en norm: det var det sammenfattende udtryk for, hvad udviklingen i de tre dimensioner burde terminere i.

Allerede ved fremførelsen af civilisationsnormativiteten opstod kritikken af samme fænomen, idet det - f.eks. hos Rousseau - blev hævdet, at civilisationen var om ikke det stik modsatte af et mål, så dog uhyre problematisk. Eller der blev peget - som hos f.eks. Adam Ferguson - på, at civiliseringen så ud til at implicere en underlig djævelsk dialektik, idet udviklingen i naturbeherskelsen tilsyneladende medførte en voksende elendighed i de mellemmenneskelige forhold. Hvad der her er vigtigt er bl.a. dette, at vi i form af den originære civilisationskritik har fået grundlagt den tradition, som senere kaldes modernitetskritik.

Efterhånden gik civilisationsordet af mode som normativt udtryk - allerede i romantikken taler man hellere om kultur og distancerer sig bevidst fra civilisationsforestillingens bredde. I slutningen af forrige århundrede tales der om "europæisering" og "Westernization" i forbindelse med imperialismen. Lidt senere forsøgte man at sammenfatte og udtrykke den generelle evolutionsproces under betegnelsen "rationalisering", medens man i en kort periode efter II Verdenskrig hyppigt brugte betegnelsen "amerikanisering". I dag er man tilbøjelig til at bruge udtrykket modernisering i den samfundsteoretiske del af sociologien.

I det følgende vil nogle problemstillinger inden for den tysksprogede parcel af denne tradition blive fremdraget. Vi starter med Hegel. Selv om han sjældent anvender ordet moderne - omend det forekommer - så har vi dog hos ham en klar teoretisk bestemmelse af selve problemet.

På to måder forsøger Hegel at karakterisere og bestemme moderniseringsprocessen: dels i form af opkomsten og udviklingen af individualitet, den uindskrænkede subjektivitet (dette ser vi i øvrigt paralleltematiseret

hos Kierkegaard) og dels i form af den samfundsmæssige totalitets funktionelle uddifferentiering i en række subsystemer med relativ autonomi og selvstændig institutionalisering: økonomien, politikken, retten etc. (dette moment er til gengæld ikke tematiseret hos Kierkegaard). I øvrigt har vi her sikkert grundlaget for det, som senere hos Max Weber kaldes rationalisering. For Hegel hænger de to momenter i moderniseringsprocessen sammen og betinger gensidigt hinanden. Selv om processen for Hegel ganske vist ikke er entydig - man kan f.eks. i Retsfilosofien tydeligt se, at der er problemer - så er han dog stort set af den opfattelse, at der immanent i moderniseringsprocessen findes et positivt telos. Momentant dukker der ganske vist forstyrrelser op, men sækular og overgribende terminerer processen i en fremadskriden i frihedens almene betingelser og realisation.

Hos Marx har vi på én gang en videreførelse af Hegels position og et brud med den. Helt generelt videreføres den immanentiske del af det Hegelske projekt: op igennem historien og markant under kapitalismens historie udvikles der betingelser for den menneskelige lykke og frihed som et lateralt fænomen i forhold til udviklingen af naturbeherskelsen og potentielt integreret i de nye former for undertrykkelse og udbytning. Under kapitalismen frembringes - som det hedder - betingelserne for menneskenes forladne deres egen naturhistorie. Transformationen - og det er det afgørende brud med Hegel - af det borgerlige samfund og dets institutioner er på én gang både anlagt som mulighed i dette samfund og tillige en nødvendighed, hvis utopien skal kunne realiseres. Selv om det nye således er anlagt som delvist anticiperet, så kræves - i modsætning til Hegel - et radikalt brud, der dog også akkumuleres betingelser for. Immanent i den verdenshistoriske proces har der været anlagt en emancipationsproces, som selv frembringer betingelser for en emancipationsproces fra denne. (I den henseende er kommunismen emancipation fra emancipationen). Her er der ikke tale om nogen art "Dialektik der Aufklärung".

Max Weber er derimod den, der først systematisk har fremført en problematik, som siden er blevet indarbejdet som "Oplysningens dialektik". Han ser moderniseringsprocessen som en rationaliseringsproces (der vel klart er et arvestykke fra netop oplysningsfilosofien). Rationalisering har i det mindste tre betydninger hos Weber:

1) "Zweckrationalität" (hensigtsrationalitet) i betydningen, at der til opnåelse af et mål findes det mest effektive middel, hvor selve målets dignitet etc. ikke stilles til debat.

2) Ordningsrationalitet som vækst i den systemiske orden, hvor forskellige og i første omgang kaotiske fænomenområder differentieres og ordnes funktionelt.

3) Endelig henviser rationalisering til det, der præger og karakteriserer den videnskabelige omverdensbearbejdning i form af objektivisering, afmytologisering, desillusionering etc.

Det er udbredelsen af rationalisering i ovennævnte betydning, Weber bestemmer som moderniseringsprocessens umiddelbare karakteristika. Men i modsætning til de optimistiske oplysningsfilosoffer og til Hegel og Marx, ser Weber ikke denne proces som en, der har et immanent telos henimod frihed og lykke. Tvært imod har den et negativt eller et anti-utopisk telos, idet der ved den af rationaliseringen fremkomne fragmentation i fornuften og funktionelle differentiering i systemet sker et friheds- og meningstab. Weber så ingen udvej: moderniseringsprocessen var irreversibel, men den førte - på grund af dominansen af rationalisering i dennes to første betydninger - hverken til frihed eller lykke, men til at friheden blev kvalt i en tiltagende bureaukratisering og at lykken forsvandt sammen med meningen (Sinn).

Sammen med Hegel er han altså af den opfattelse, at moderniseringsprocessen er rent immanent, og at den så at sige ikke rummer noget hinsides sig (evt. i form af en transformation af moderniseringsprocessen). Men i modsætning til Hegel mener han ikke, at processen har noget positivt telos, og i modsætning til Marx ser Weber ikke nogen samtidigt fremarbejdet brudchance i og med denne proces, og hermed opkomsten af en ny samfundsmæssighed.

Som man ved, greb Lukacs fat i denne Weberske opfattelse. Han lod sig i høj grad inspirere af rationaliseringsbegrebet, men kobler det til den Marxske tingsliggørelsesbestemmelse. Rationalisering bliver herved transformeret til tingsliggørelse. Helt alment kan man sige, at Lukacs marxistisk udogmatisk fremdrog tingsliggørelsesproblemet, koblede det sammen med Webers rationaliseringsteori og tilbagekoblede denne på en ortodoks marxistisk historieopfattelse. Og derfor kom moderniseringsdiagnosen til at se således ud: side om side med den moderne verdens tilvækst i tingsliggørelsen (formidlet via vareformens globalisering) frembringes der kumulativt en sprængningsmulighed i form af proletariatet og udviklingen af klassebevidstheden.

I den mellemste periode af Frankfurterskolens virke - altså omkring nedskrivningen af "Dialektik der Aufklärung" - ser vi en viderebearbej-

delse af Weberpositionen under inddragelse af såvel Lukacs som Marx.

Modellen ser nu (groft sagt) således ud:

I) Lukacs' transformation af rationalisering til tingsliggørelse fastholdes og udgør basen for generalkoncepten: fornuftens instrumentalisering. Centralt er herved indsnævringen af det Weberske begreb for rationalisering til dets betydning af hensigtsrationalitet, men demonstreret i dets uhyggelighed ind over vareformens imperialisme, hvorved begrebet og de processer, det refererer til, fremtræder i utvetydig og direkte negativitet og mister ethvert skær af neutralitet eller normativ indifferentisme.

II) Fra Weber overtages endvidere (op imod Lukacs såvel som Marx) det synspunkt, at kapitalismen omend måske ikke alene, så dog helt dominerende er præget af tilvæksten i instrumentalisering UDEN samtidigt systematisk eller tendentielt at udvikle betingelserne for bruddet med og transformationen af den kapitalistiske samfundsmæssighed. Her ser vi, at denne Frankfurterskole sammen med Weber afviser moderniseringsprocessens immanent bundne positive telos. Og vi har tillige en opfattelse, der er lig Webers: det immanente telos er negativt.

Vi ved i dag, at den historiske erfaring, der lå til grund for denne opfattelse, var betinget af tre forhold:

- a) Den russiske revolutions udartning.
- b) Den udeblevne revolution i Vesteuropa.
- c) Nazismens og fascismens kontrarevolutionære sejr.

III) Men i modsætning til den rent immanentiske tradition fra Hegel til Weber, fastholder Frankfurterskolen den historiske mulighed af et frigjort samfund hinsides det kapitalistiske. Men dette kan alene fremkomme via et totalbrud med den foreliggende instrumentaliserede socialitet samtidigt med, at denne IKKE antages at frembringe negationsmuligheder systematisk, tendentielt eller overgribende. Proletariatet besidder ikke denne negationskraft, den kapitalistiske krise fører snarere til fascisme end til kommunisme etc.

Generelt gælder således om moderniseringsprocessen som en oplysnings dialektik, at vi har at gøre med en proces, der er så besynderlig, fordi den på én gang skaber mulighed for frihed og individualitet samtidigt med at denne proces tillige i sin udfoldelse ophæver disse muligheder. Vi får en historisk base for friheden, hvor denne base negerer sig selv.

Hvad har nu dette med Habermas at gøre? - må man vel spørge. Meget: dels direkte, idet det er denne moderniseringsteoretiske tradition,

der udgør det afgørende tilknytningspunkt for hans projekt; og dels indirekte derved, at fremstillingen her i høj grad står i gæld til netop Habermas' interpretation af denne tradition.

En central programerklæring i den nye mastodontbog (der rummer mange programerklæringer) lyder: "Med den foreliggende undersøgelse vil jeg indføre en teori om den kommunikative handlen, der oplyser og belyser en kritisk samfundsteoris normative grundlag. Teorien om den kommunikative handlen skal være et alternativ til den uholdbare historiefilosofi, som den ældre Kritiske Teori endnu var forpligtet på. Teorien om den kommunikative handlen fremlægges som en ramme, inden for hvilken den interdisciplinært anlagte udforskning af den kapitalistiske moderniserings selektive mønster atter kan genoptages" (Th.d.k.H.II, pg. 583).

Da Habermas' afsæt i Lukacs-Frankfurterskolens tingsliggørelsesproblematik er af yderste vigtighed for forståelsen af hans nydannelse omkring rationalitetsbegrebet, vender vi i næste afsnit endnu en gang tilbage til en mere detaljeret tematisering af selve tingsliggørelseskonceptionen. I afsnittet her har vi forsøgt at placere Habermas ind i en 200 års civilisationskritisk tradition, i næste afsnit koncentrerer vi blikket på de sidste 50 års venstremarxistiske udforming af denne tradition.

III

RATIONALITET, TOTALITET OG DIFFERENTIERING: HABERMAS I VENSTREMARXISMENS TRADITION.

Hos Lukacs, som i "Geschichte und Klassenbewusstsein" fra 1923 fortsætter Max Webers rationalitetsproblematik i marxistisk regi, interpreteres rationaliseringsprocessen som tingsliggørelse, og tingsliggørelsen begribes i forlængelse af Marx's vareformsanalyse som vareformens totalisering.

For en tænker som Habermas, der ifølge eget udsagn reflekterer "i marxismens ånd", er der ingen vej udenom at tage stilling til Lukacs' klassiske marxismeudgave. Dette gælder så meget mere, som Habermas interpreterer videre på Max Webers rationalitetsproblematik, der også gav stødet til Lukacs' særlige udgave af den marxske vareformsanalyse.

Lukacs' position i "Geschichte und Klassenbewusstsein" medgav Max Weber, at rationaliseringsprocesser - marxistisk interpreteret som tingsliggørelse af menneskelige/socialt forhold via vareformens abstraktioner - implicerer diremptioner, dvs. differentieringer og spaltninger, som griber dybt ind i 'det menneskelige'. I afsnittet om den borgerlige tænk-

nings antinomier analyserer Lukacs diremptioner som følelse contra forstand, teori contra praksis m.fl.. Denne analyse har idéhistorisk haft en epokal betydning for venstremarxismen i dette århundrede. Ikke mindst den ældre frankfurterskole - Adorno og Horkheimer - har ladet sig påvirke af de lukacske problemformuleringer anno 1923.

Ordet 'borgerlig tænkning' hos Lukacs antyder dog allerede noget om, hvilke konsekvenser den marxistiske tilrettelæggelse af Webers rationalitetsproblematik får i "Geschichte und Klassenbewusstsein". Sagt kort betyder denne tilrettelæggelse, at diremptionernes eller differentieringernes problematik nok tematisk og perspektivisk hentes hos Max Weber, men Lukacs begrænser problematikken til borgerskabet, eller udtrykt historisk: til den borgerlige epoke. Det samme gælder for de af Weber diagnosticerede sygdomssymptomer ved moderniteten: tab af frihed og manglen på mening.

Den kapitalistisk-borgerlige epoke og ikke mindst borgerskabet som klasse plages af antinomierne, men borgerskab er ikke identisk med menneskelighed par excellence eller civilisation som sådan. Det véd Lukacs fra Weber. Vi kan udtrykke dette således, at Lukacs reserverer de weberske problematikker til den borgerlige form for civilisation og ikke civilisation som sådan.

Det skal allerede hér bemærkes, at Habermas ligesom Lukacs ønsker at reservere de negative aspekter af den weberske modernitetsanalyse til kapitalismens historiske fase. Denne manøvre lykkes for Habermas i to træk: for det første skelner han mellem tre rationalitetstyper, for det andet giver han på baggrund af differentieringen mellem rationalitetstyper en ny betydning til den fundamentale marxistiske kategori tingsliggørelse. Det er denne manøvre, som adskiller Habermas' modernitetskritik fra Lukacs såvel som fra Adorno og Horkheimers analyse i "Dialektik der Aufklärung". Lad os dog følge Lukacs' klassiske position til døren.

Lukacs løser den weberske rationalitetsproblematik - og dermed opløses også frihedstabets og meningsmangelsens aporier - ved med baggrund i Marx at påvise, at vareformtotalisering aldrig kan blive komplet, fordi den er konstitueret som abstrakt (: værdi = abstrakt menneskeligt arbejde, målt i tid). Kapitalistisk totalisering har derfor en elementær pæl i kødet: den kan ikke bringe totaliseringen på dennes rene begreb.

I sit subsumtionsgrundlag skaber den kapitalistiske vareformtotalisering imidlertid en instans, som kan afstrejfe totaliseringen dens abstrakte form og derved hele de sår, som abstraktheden har forvoldt. Dermed

kan totaliseringen bringes på sit sande begreb. Denne instans er iflg. Lukacs den proletariske klasse, og instansens gennemsnættelsesform er den revolutionære aktion; praksis. I den proletariske klasses praksis - tilspidset: i den revolutionære praksis - bringes totaliseringen på sit begreb, og de civilisatorisk skabte diremptioner og deres problematik ophæves.

Det bør hér bemærkes, at Lukacs bevarer totaliseringskategorien, når han skal give marxismens kommunistiske utopi en begrebslig mening. Ved siden af - i sin borgerlige form - at være indeks på dårligdommene under kapitalismen er totaliseringen/totaliteten en utopisk kategori i "Geschichte und Klassenbewusstsein": den proletariske totalisering ophæver de - smertefulde - differentieringer, som den kapitalistiske modernisering producerer. Frigørelse er altså identisk med afskaffelsen af disse moderne differentieringer, og disse anses følgelig - kan vi tilføje - for at være historisk reversible.

Med denne konception kan frigørelsestænkningen i "Geschichte und Klassenbewusstsein" kaldes for radikalt utopisk, næsten eskatologisk i sit perspektiv.

Som vi har antydnet ovenfor, hviler denne eskatologi imidlertid på et historisk indhold, som ikke historisk skal vise sig i stand til at indløse en så radikalt tænkt utopi - ophævelsen af modernitetens differentieringer -, nemlig proletariatet. Denne senere historiske erfaring skal blive dødsstødet til Lukacs' måde at formulere frigørelsen fra modernitetens kapitalistiske form på. I hvert fald må venstremarxisterne efterhånden forlade modellen.

Imidlertid bevarer Lukacs' begrebsliggørelse af modernitetsproblematikken sin betydning hinsides troen på, at proletariatet kan være bærer af eskatologiske frigørelsesforventninger, altså hinsides dén løsning på modernitetsproblematikken, som Lukacs konstruerer. Det vidner ikke mindst Adorno og Horkheimers "Dialektik der Aufklärung" om - den næste milesten i århundredets marxistiske modernitetskritik. Lad os derfor gøre ophold ved dette værk, også fordi Habermas gør det i forbindelse med sin reformulering af modernitetskritikken.

Adorno og Horkheimer bevarer i dette værk ideen om, at det repressive ved moderne samfund består i rationalisering qua totalisering, og totaliseringens kapitalistiske medium er - som hos Lukacs - vareformen. Vareformstotaliseringen bevirker rationaliseringens/fornuftens overskridelse af myten, men denne overskridelse indeholder ikke noget væsentligt civili-

satorisk fremskridt. Tværtimod igangsættes der på grund af vareformstotaliseringens abstrakthed hvad Adorno og Horkheimer kalder for oplysningens dialektik.

Det nye i "Dialektik der Aufklärung" er afsløringen af en art dialektisk cirkularitet imellem myte og fornuft. Myten er ikke slet og ret irrational: den anticiperer tværtimod rationaliseringen. Som beherskelse og underkastelse af natur er fornuften på sin side heller ikke slet og ret a-mytologisk. Ifølge "Dialektik der Aufklärung" betyder den rationelle naturbeherskelses abstrakte form en mytologisering af alt, der unddrager sig beherskelsen. Og eftersom der de facto er meget, som ikke kan begribes - og gribes - via naturbeherskelseskategorier, ja så er den moderne verden også et mytologisk univers.

Med andre ord: det civilisatoriske indhold i den samfundsmæssige totalisering qua rationalisering eller underordning under vareformen er en udviklingshæmmende dialektik mellem myte og fornuft. Der gives ikke hos Adorno og Horkheimer nogen mulighed for, at rationaliseringen eller totaliseringen kan slå "rent" igennem. Civilisationens indhold er indfanget af en skæbnesvanger dialektik mellem myte og fornuft, og "Dialektik der Aufklärung" ser ingen samfundsmæssig eller historisk mulighed for at opheve denne dialektik.

Der opereres derimod i værket - og i andre samtidige værker af forfatterne ("Eclipse of reason", "Minima Moralia") - med en nærmest ontologisk konciperet teori om forholdet mellem det almene og det særegne. Og selv om der glimtvis kan peges på emancipatoriske minima indenfor denne ramme, så er den som civilisationskritisk og tidsdiagnostisk redskab dybt pessimistisk. Først i Adornos posthumt udgivne "Ästhetische Theorie" kan fornuftsdialektikken tillægges en egen positiv mening - nemlig som æstetik -, mens den senere Horkheimer skærper teoriens pessimistiske elementer.

Iflg. Habermas består den venstremarxistiske teoritraditions grundfejl i, at rationaliseringsprocesser identificeres med totaliseringsprocesser. Vareformen suggererer ganske vist totalisering, men modernitetens civilisatoriske indhold er ifølge Habermas' teori en historisk irreversibel differentiering i rationalitetstyper. Habermas erstatter totalisering med differentiering i bestræbelsen på at begribe det særegne ved de rationaliseringsprocesser, moderniteten skaber og er indeks for.

Der udvikles tre rationalitetstyper i den occidentale rationalisme ifølge Habermas, som hver for sig forholder sig til tre differentierings'resul-

tater' af moderne udvikling. Den første rationalitetstype stammer fra den instrumentelle beherskelse af naturkræfterne, der initieres med den kapitalistiske industrialiseringsproces. Denne dimension sammenfattes - nu som før - i kategorien arbejde hos Habermas. Når der er tale om en kapitalistisk form for modernisering, så skyldes det, at denne dimension har vundet en art overherredømme over de to andre, ikke mindre centrale rationalitetstyper, som skabes under moderne forhold. Nu som før skiller Habermas imidlertid selve arbejdets logik under inspiration fra pragmatismen: i arbejdet søger menneskevæsenet at nyttiggøre naturmaterialet for sig, og i denne proces reduceres naturmaterialet til objekt for denne beherskelse.

Den anden rationalitetstype, som er ny i Habermas' konception, er den æstetisk-ekspressive rationalitet, som opstår med modernitetens historiske konstitution af intrasubjektivitet. Ethvert moderne menneske har som en konsekvens af den moderne verdens sociale sammenhængsform en indre, psykisk verden, som det er "hiin Enkeltes" eksistentielle opgave at bringe æstetisk-ekspressivt til udtryk. Denne rationalitetstypes sandhedskriterium er autenticitet/inautenticitet: i den sande performative selv fremstilling forholder det æstetisk-ekspressive udtryk sig autentisk - altså 'sandt' - til intrasubjektivitetens psykiske indhold.

Den tredje rationalitetstype, som moderniteten giver anledning til er den såkaldte moralsk-normative. Den omfatter handlingsformer i det intersubjektive felt samtidigt med, at den knyttes til det intrasubjektive moment. Sandhedskriteriet er her: retfærdighed/uretfærdighed og godt/forkert (i moralsk axiologisk forstand), hvor disse kriterier endvidere empirisk relateres til almengyldighedskriteriet.

Den moralsk-normative rationalitetstype var oprindeligt i Habermas' konception så at sige den, der eksklusivt beboede interaktionsfeltet (kontra arbejdsfeltet), men i den nye bog foretager han en differentiering i det tidligere interaktionsbegreb, således at såvel den æstetisk-ekspressive som den moralsk-normative rationalitetstype udgår fra dette felt. Interaktionsbegrebet differentieres altså i to rationalitetstyper. Til lige foretager han en fornyet undersøgelse af intersubjektivitetsproblematikken, der har hjemme i interaktionsfeltet, men som ikke lader sig opstykke i de to rationalitetstyper, der har hjemme her, lige som intersubjektivitetsproblematikken rækker over i arbejdsfeltet (eller ind i den analytisk-kognitive rationalitetstype).

Hvad der i relation til den tidligere interaktionsanalyse tilføjes i

"Theorie des kommunikativen Handelns" er tre ting: for det første gennemføres som nævnt tvedelingen i rationalitetsformen, som udgår fra dette felt. For det andet udvides og suppleres interaktionsanalysens filosofiske perspektiv ganske betragteligt ved at blive knyttet til Habermas' modernitetskritiske projekt; og for det tredje er erkendelsesinteressen bag interaktionsanalytikken ikke primært en filosofisk Marxkritik, men netop den bredere modernitetskritik, hvis periodiseringsprincip er i tråd med den Marxske kapitalismeanalyse. (I øvrigt rehabiliteres Marx eksplicit i adskillige henseender i "Theorie des kommunikativen Handelns" - f.eks. akcepterer og ny-interpreterer Habermas det Marxske begreb realabstraktion).

Denne udvidelse af intersubjektivitetsanalysen sker filosofisk igennem en omfattende inddragelse af angelsaksisk sprogfilosofi og universalpragmatikken. I det brede modernitetskritiske anliggende er det den sammenbindende funktion, som Habermas tildeler intersubjektivitetsformerne, der falder i øjnene: den kommunikative fornuft, som intersubjektiviteten på modernitetens historiske betingelser er bærer af, er den sammenbindende faktor i forholdet mellem de tre af moderniteten uddifferentierede rationalitetstyper. Kun ved at blive sammenholdt af de principper, som indeholdes i den kommunikative fornuft, kan den samfundsmæssige væren konstitueres af kommunikativ handlen.

Det er et grundaksiom hos Habermas, at ingen af de tre rationalitetstyper i sig selv kan eller bør være samfundskonstitutive i modernitetsprægede sammenhænge, selv om de hver for sig har krav på autonome udfoldelsesfelter og handlingsformer. Arbejdet og kampen med naturen har sit vigtige område, men dets logik bør ikke intervenere - f.eks. - i personlighedens symbolsk formidlede omgang med sig selv og sine erfaringer, og pragmatik eller strategisk handlen er også en uskik i menneskenes indbyrdes relationer. Den æstetisk-ekspressive dimension har også sin rationalitet, og det er ødelæggende for denne, hvis den underlægges pragmatiske nyttekalkuler eller moralsk-normative krav, lige som den moralsk-normative dimension må unddrage sig reduktionen til pragmatik eller performativ autenticitet.

De samfundskonstitutive elementer i moderniteten findes i den kommunikative fornuft, der fremdrager og sammenknytter differentieringen i rationalitetstyperne. Elementernes sandhedskriterium er almengyldighed under samtidig tilstedeværelse af bevidstheden om rationalitetsdifferentieringen: ingen kommunikativ relevant handling - ingen social relation i det-

te ords emfatisk moderne betydning - kan unddrage sig almengyldighedens princip, hvis medium er kritik. Kritik med basis i spørgsmålet: "Wozu"? Kan der ikke svares rationelt på et sådant spørgsmål, falder den "adspurgte" handlings legitimitet i forhold til den kommunikative fornuft.

Vi kan sige, at Habermas med denne analyse på radikal vis gennemtænker filosofisk, hvad den politiske styreform, der kaldes for demokrati, og som historisk hænger sammen med moderniteten - hvad denne styreform implicerer, hvis den gennemtænkes konsekvent. Der er på baggrund af denne analyse ingen tvivl hos Habermas om den grundlæggende sygdomsdiagnose af de moderne kapitalistiske samfund: grunddilemmaet består imellem økonomiens og magtens principper på den ene side og demokratiets principper på den anden.

Det skulle nu også være muligt at indplacere Habermas i relation til den venstremarxistiske teoritradition. Den skelsættende intervention foregår overfor totaliseringskategorien: vareformstotaliseringen og den kapitalistiske form for modernisering er medvirkende til skabelsen af fornufts-differentiering, og denne differentiering indeholder paradoksalt nok muligheden for et brud med totaliseringens herredømme over liv og tænkning, inklusive dens herredømme over venstremarxismens hidtidige forsøg på at tænke samfundsmæssig emancipation alias afskaffelsen af den kapitalistiske moderniseringsproces. Emancipationstænkningen må frigøre sig fra totaliseringens tryllekreds, og det første skridt består i den forbindelse - for Habermas - i at få øje på de faktisk opståede differentieringer i fornuftskategorien bag ved og neden under vareformstotaliseringens skin.

Habermas foretager det næste skridt i "Theorie des kommunikativen Handelns" i form af en ny interpretation af tingsliggørelsesbegrebet fra den venstremarxistiske teoritradition og - overraskende nok - i form af en original geninvestering i den marxiske kategori realabstraktion. Tingsliggørelse er konsekvensen af de økonomiske og magtmæssige princippers samfundsmæssige hegemoni over de demokratiske principper, og modernitetens kapitalistiske form fremmer, ja nødvendiggør dette hegemoni i systematisk form.

I relation til de foretagne differentieringer i fornuftskategorien betyder dette så meget som, at den pragmatiske logik fra produktionssfæren imperialistisk bemægtiger sig dette sociale felt med den konsekvens, at dette felt tendentielt reduceres til felt for strategisk handling: man om-

gås medmenneskene som nyttemæssige brikker ("ting") under forfølgelsen af egne interesser, eller dét, man har fået konstrueret som "sine egne interesser" ved at omgås sig selv instrumentelt, også. I et således defineret socialt felt har pragmatikken nemlig også tendentielt sat sig på menneskenes forhold til sig selv, hvorved den æstetisk-ekspressive og den moralsk-normative rationalitet trues.

Denne grundlæggende tendens til at lade pragmatikkens nyttekalkulation få imperialistisk - totaliserende - effekt er dét, som Habermas kalder for tingsliggørelse. Tingsliggørelsens konsekvens er nu tendentielt (social)patologisk, fordi tingsliggørelsesprocessen er i strid med det andet princip, som moderniteten skaber subkutant under vareformstotaliseringens skin: differentieringsprincippet.

Realabstraktioner er nu Habermas' betegnelse for de konkret destruktive felttog ind over et givet felts egenlogik, som tingsliggørelsen kan iværksætte - og ofte med (social)patologi til følge. Det drejer sig om at udvikle et civilisationskritisk sensorium "overfor dét, som Marx kaldte for "realabstraktioner"; realabstraktionerne muliggør en analyse, som SAMTIDIGT forfølger rationaliseringen af livsverdener og kompleksitetstilvæksten i mediestyrede subsystemer og (i denne analyse - Hjs/Hjt) holder øjnene åbne for den paradoksale natur i interferensen mellem disse to" ("Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, s. 553 - frit oversat).

Dette forskningsprogram må føre den principielle og filosofiske samfundskritik over i forskellige enkeltvidenskaber, hvis temata da bør være realabstraktionernes paradoksale hærgen på forskellige enkeltområder. Dette videnskabskritiske program, som Habermas lancerer i slutningen af "Theorie des kommunikativen Handelns", skal ses i sammenhæng med kritikken af den rent filosofiske modernitetskritik, som alene betjener sig af totaliseringsbegrebet. En udelukkende filosofisk modernitetskritik er kun mulig, fordi der - naivt - holdes fast ved totaliseringskategorien, også når der kritiseres. Civilisationspessimismen, den negative dialektik og for den sags skyld den aldrende Adornos - og med ham den aldrende Marcuses - udlægning af den æstetiske dimension er fanget i totaliseringsens tryllekreds ifølge Habermas. Symptomalt herfor er, at disse positioner ikke længere kan relateres til nogen socialvidenskabelig empiri, og dermed er civilisationskritikken skrumpet ind til kulturkritik. Totaliseringsens oprindeligt utopiske trylleformularer er i denne sene udgave af frankfurterskolen reduceret til kulturkritikkens bur, i hvilket fornuften

holder sig selv som fange.

Heropimod ønsker Habermas at tilnærme den kritiske teori til enkeltvidenskaberne. I denne intention mener han at knytte an til frankfurterskolens oprindelige forskningsprogrammatik fra trediverne, sådan som den er blevet formuleret i Horkheimers og Marcuses programartikler fra den tid. Kritik og impiri bør ikke stå fremmede overfor hinanden, men gensidigt befrugte hinanden, sådan som det blev forsøgt i den kritiske teoris tidlige år - altså inden de kritiske teoretikere blev, hvad Marx diffamerende kaldte venstrehegelianerne: 'kritiske kritikere', dvs. rent spekulative i deres samfundskritik.

IV

SYSTEMVERDEN OG LIVSVERDEN

Den nævnte tredeling i fornuftsbegrebet har sin rod i Habermas' lidt ældre kritik af den historiske materialisme. I slutningen af 60'erne fremførte han en dobbeltkritik af denne (som den var blevet højstilliseret i II. og III. IA-traditionerne, men også som den kategorialt var lagt fast hos Marx): dels kritiserer han dens historiefilosofiske forpligtethed i form af dens brug af de historiefilosofiske udviklings- og nødvendighedsparadigmer; og dels kritiserer han dens implicite reduktionismer, herunder mest markant dens reduktion af evolutionsmotorikken og integrationsstrukturerne til alene at ligge i arbejdet.

Habermas foreslog, f.eks. i den hyperoriginale artikel "Teknik og videnskab som ideologi", at man indførte en irreduktibel distinktion mellem ARBEJDE og INTERAKTION. Adskillelsen er analytisk nødvendig, omend realiteten så godt som altid vil fremvise legeringer, og den bunder i forskellige handlings- eller fornuftsformer: arbejde som instrumentel eller strategisk handlen; interaktion som indbegrebet af de handlingsformer og fornuftsarter, der er refleksive og normative.

Vi kan ikke her gå ind på samtlige konsekvenser, Habermas drager af denne distinktion, i forhold til den historiske materialisme, f.eks. i form af hans "Schrittmacher-tese", men derimod kort antyde, at distinktionen bibeholdes, omend den samtidigt differentieres i den nye bog.

I) For det første kan man vel sige, at den generaliseres til to nye størrelser: SYSTEMVERDEN og LIVSVERDEN, forstået således, at de moderne samfund antages at uddifferentiere sig i to principielt forskellige, men alligevel forbundne rationalitetsformer: den instrumentelle og strategiske på den ene side, og de ikke-instrumentelle og ikke-strategiske på

den anden.

Systemverdenen er kendetegnet ved to forhold:

a) dels at der her dominerende hersker en instrumentel rationalitet og b) dels ved at denne rationalitet ved siden af at optræde som handlingsform også gør sig gældende som ordningsform for differentieringen af en række subsystemer. (Systemverdenen svarer grosso modo til Webers første to rationaliseringsbetydninger).

Livsverden derimod er kendetegnet ved handlings- og ordningsformer, som involverer refleksivitet: normer og ekspressioner. Det er her den kulturelle overlevering og de afgørende socialisationsmæssige momenter ligge, lige som livsverdenen udgør grundbasen for identitetsdannelsesprocesserne.

Vi kan ikke her komme meget mere ind på denne distinktion, men den er som nævnt, og som det senere vil blive demonstreret, afgørende for Habermas' samtidsanalyse. Derimod skal et andet moment i den nye distinktion mellem system- og livsverden kontra distinktionen mellem arbejde og interaktion kort tematiseres.

II) For det andet sker der en meget vigtig ændring og udarbejdelse af interaktionsrationaliteten ved overgangen til den nye distinktion. Tidligere var det vel nærmest sådan, at interaktionsbegrebet i høj grad var bestemt kontrastivt i forhold til arbejdsbegrebet. Det implicerede, at den rationalitetsform, der var indeholdt i interaktionsbegrebet, primært blev bestemt negatorisk: som ikke-instrumentel eller ikke-strategisk rationalitet. I realiteten blev den hovedsageligt identificeret med en moralsk-normativ rationalitetsform. Nu derimod sker der en central - og især for modernitetsproblemet central - differentiering i den ikke-instrumentelle (eller strategiske) rationalitetsform: den differentieres nemlig til to igen ikke-reduktible rationalitetsformer: den moralsk-normative og den æstetisk-ekspressive.

For første gang har vi således hos Habermas udviklingen af et begreb for en selvstændig æstetisk-ekspressiv rationalitet. Hvorfor nu dette? Der er sikkert flere grunde. Således den måske mere trivielle, man opdager det indlysende af, når distinktionen først er gennemført, nemlig at den er sagen iboende. Men der udover er den sikkert også en konsekvens af, at det nu er moderniteten sammen med en kritik af frankfurterskolens modernitetsopfattelse, som er i focus.

Distinktionen mellem den moralsk-normative og den æstetisk-ekspressive rationalitet er afgørende for Habermas' interpretation af modernismen

i forhold til moderniteten som sådan.

Vi går nu over til, hvad man kan kalde anden runde af modernitetsdiskussionen. Første runde bestod i en redegørelse for tilknytningen til den primært samfundsteoretiske diskussion fra Hegel til "Dialektik der Aufklärung".

V

ANDEN RUNDE I MODERNITETSDISKUSSIONEN

Problemet er altså forholdet mellem modernitet og modernisme. Her kan man sikkert lidt groft sige, at den gamle Frankfurterskole implicite laver en radikal adskillelse: hvad der samfundsteoretisk optræder som MODERNISERING i den Hegelske tradition over Marx og frem til Weber bliver stort set subsumeret under INSTRUMENTALISERINGSbegrebet. MODERNISMEN, som Adorno daterer fra omkring midten af det 19. århundrede, bliver derimod betragtet som en art nydannet undvigemanøvre fra instrumentaliseringen, den repræsenterer et radikalt brud med den, og for så vidt med moderniseringen som denne alment bestemmes i den samfundsteoretiske diskurs og tradition. Habermas har en anden opfattelse: han ser modernismen som en del af og som et specielt udtryk for moderniseringen som sådan, som noget, der hører hjemme i den, og som noget der derfor hverken rummer et brud med den eller besidder et patent på et alternativt til den.

Denne forskel kommer bl.a. til udtryk helt umiddelbart derved, at mens Adorno daterer modernitetens (i form af modernismens) opståen til omkring midten af det 19. århundrede, så lader Habermas den have 100 års længere eksistens. Forskellen uddyber han bl.a. i den seneste bog, men trækker den måske skarpest op i talen, han holdt i forbindelse med modtagelsen af Adornoprisen 1980. Talen havde overskriften "Die Moderne - eine unvollendete Projekt". Her hedder det et sted: "Modernitetsprojektet, der blev formuleret i det 18. århundrede af oplysningsfilosofferne, består nu i at udvikle de objektiverende videnskaber, det universalistiske grundlag for moralen og retten og den autonome kunst i deres respektive egenart, men samtidig også i at frigøre de kognitive potentialer, der således fortætter sig fra deres esoteriske højformer til fordel for praksis, dvs. for en fornuftig organisering af livsforholdene. Oplysningsfilosoffer i stil med Condorcet havde endnu den überschwengliche forventning, at kunsten og videnskaberne ikke alene ville befordre kon-

trollen over naturkræfterne, men også verdensindstillingen og selvinterpretationerne, det moralske fremskridt, retfærdigheden i de samfundsmæssige institutioner, ja sogar menneskenes lykke.

Det 20. århundrede har ikke bibeholdt ret meget af denne optimisme, men problemet er blevet stående, og nu som før deles de intellektuelle afhængigt af, om de holder fast i oplysningens intentioner, hvor brudt dette end måtte ske, eller om de opgiver modernitetsprojektet". Vi ser her, at for Habermas starter modernitetsprojektet omkring oplysningstænkningen. Og nu til hans interpretation af modernismen (eller rettere til et enkelt moment i den):

Som nævnt ser han modernismens opkomst som en integral del af moderniseringsprocessen, og ikke som en reaktiv undvigemanøvre. Modernismen får hverken patent eller monopol på moderniteten, men bliver i hans opfattelse snarere et partielt moment i den. Den kan ikke selvstændiggøres, hverken i singenes eller i sin gyldighed. Den repræsenterer for Habermas indbegrebet af den æstetisk-ekspressive rationalitets autonomisering, som han opfatter som irreversibel, og hvor han endvidere ser denne udsondring som anlagt lige fra starten af moderniseringsprocessen, omend den altså først kan identificeres i og med modernismen.

Dette er en af de afgørende forskelle mellem Adorno og Habermas. En anden forskel omkring modernisering/modernisme og modernitet ligger i følgende (og er en konsekvens af den første): det er sikkert plausibelt at hævde, at Habermas i højere grad end Adorno klart skelner mellem det eksistentielle og det formelle i moderniteten og modernismen. Med det formelle menes der det formsprogsmæssige. Centralt er det således, at Habermas - måske kunne man sige mere afslappet - fastholder, at modernismens nye formsprog i forbindelse med kunstens desutilisation ikke længere så markant som hos Adorno bindes til den eksistentielle protestfunktion, som den i sin tidlige fase som regel var utvetydigt forbundet med, men som den vel i det 20 århundrede vikler sig ud af.

Således lidt groft eksemplificeret: modernismen er ikke alene eller primært genetisk at forstå som en eksistentielt udløst reaktion på den generelle instrumentalisering eller på storbylivets fremmedgørelses effekter, men må nok langt snarere ses som opkomsten af den allerede i det tidligere modernitetsprojekt anlagte tendens til autonomisering af kunsten eller frigørelse af æstetisk-ekspressiv rationalitet. Og som sådan er den ikke at forstå via de eksistentielle eller, om man vil, de moralsk-normative strukturer, den ofte tager afsæt fra. Den rummer et irreversibelt mo-

ment, som er en integral del af selve modernitetsproblematikken.

Den eksistentielle dimension i modernismen kendes derimod længe før og er slet ikke bundet til eller forbeholdt det modernistiske formsprog. Den findes jo bl.a. tydeligt udviklet og udtrykt hos Kierkegaard og Hegel.

Generelt kan man sige, at Habermas' interpretation fører til, at han kan indlejre modernismen og modernitetskritikken i en omfattende og samfundsteoretisk forbundet civilisationskritik, der i høj grad intentionalt kan knytte an til 30'erprogrammet for Frankfurterskolen. For det andet betyder det også - og det er kontrastrigt i forhold til den sene Frankfurterskole - at han afviser kunsten og kunstkritikken som en særlig privilegeret parcel, hvad angår identifikationen af det moderne, og, om man vil, emancipationsmulighederne fra instrumentaliseringen. Kunsten er en del, der ikke må selvstændiggøres overfor moderniseringsprocessen (derimod skal den æstetisk-ekspressive rationalitet autonomiseres i forhold til den analytisk-kognitive og den moralsk-normative): at selvstændiggøre den i dette felt, at refugialisere den eller at proklamere dens frelsestatus vil være det samme som at erstatte en abstraktion (nemlig instrumentaliseringen) med en anden, og i ingen af tilfældene rummer de selvstændiggjort og i sig selv indsigtsmuligheder i den almene modernitet eller udgør de en farbar vej bort fra patologierne.

VI

HISTORIE OG SANDHED: DIAKRONI OG SYNKRONI

Habermas' anliggende er filosofisk i dén fundamentale henseende, at der stilles sandhedsspørgsmål i forbindelse med modernitetskritikken. Samtidigt anses det for givet, at svarene på de stillede spørgsmål kun kan findes under inddragelse af dén historieforståelse, som en kritisk receptet historisk materialisme implicerer.

Det fundamentale vilkår i den kapitalistisk-borgerlige epoke er i forlængelse heraf de moderne tiders suspension af traditionelle ('substantielle') eksistensbegrundelser. På dette punkt stemmer grundtonen i den habermaske modernitetskritik overens med dét fænomen, som Negt og Kluge i "Geschichte und Eigensinn" kalder for erosionskrise.

Det er den kritiske historiske materialismes diakrone opsporing af genetiske betingelser for det moderne livs afsubstantialiserede eksistensvilkår, som peger ind i de gyldighedsmæssige spørgsmål, der rejses hos Habermas. Uden bevidstheden om "den tabte tids" irreversible karakter af

fortid, der ikke kan genvindes eller gentilgøres, kan man ikke rejse de diakrone gyldighedsspørgsmål vedrørende modernitetens tendentielle - og potentielle - rationalitet, som Habermas rejser.

Den historiske kritik er altså integreret i det habermaske projekt, og så selv om den historiske sans ikke er så veludbygget som hos Negt og Kluge, eller - for den sags skyld - hos Marx eller Nietzsche. Til gengæld er der næppe siden Sartres "Critique de la raison dialectique" blevet insisteret så kraftigt på modernitetens filosofiske sandhedsproblematik som tilfældet er i Habermas' seneste arbejde. Synkronien har i Habermas' optik sandhedsimplicationer, som ikke kan reduceres til en kritisk historiebetragtningens diakrone snit. På den anden side kan nutidens - synkron - sandhed ikke findes uden den diakrone kritik af historien (s kapitalistiske form). Historiens potentielle sandhed for nutiden og for fremtiden er dog langt fra forbundet med noget professionelt lyssyn hos Habermas, eftersom de af ham opstillede differentierings' resultater' har forladt det historiefilosofiske paradigmes tro på, at sandheden produceres med historisk nødvendighed.

Fornuftsdifferentieringerne fører i første omgang til en fragmentering af den aktuelle moderne bevidsthed, hvilket strukturelt hænger sammen med, at magten og pengenes sociale hegemoni ikke tillader den kommunikative rationalitet at spille nogen socialt konstitutiv eller socialt sammenbindende rolle. "DEN DAGLIGE BEVIDSTHED berøves sin syntetiske kraft, den bliver FRAGMENTERET ... Den ser sig henvist til traditioner, hvis krav om gyldighed allerede er suspenderet, og alligvel forbliver den håbløst splittet, når den fjerner sig fra traditionalismens forbandede cirkel. Den FRAGMENTEREDE bevidsthed træder i dag i stedet for den falske bevidsthed, hvorved oplysning om tingsliggørelsens mekanisme hindres. Først dermed er betingelserne for en KOLONIALISERING AF LIVSVERDENEN opfyldt: imperativerne fra de selvstændiggjorte subsystemer trænger UDEFRA ind i livsverdenen, så snart deres ideologiske slør er kastet bort - ligesom koloniherrer trænger ind i et stammesamfund -, og fremtvinger assimilationer; men hjemstavns-kulturens spredte perspektiver lader sig ikke koordinere i en grad, så metropolernes og verdensmarkedets spil kan gennemskues fra periferien.

Den via system- og livsverdensbegreber reformulerede teori om senkapitalistisk tingsliggørelse har altså brug for at blive suppleret med en analyse af det kulturelle moderne, som kan indtage pladsen for en teori om klassebevidsthed, der er overhalet. I stedet for at tjene ideologikri-

tikken burde en sådan teori forklare den kulturelle forarmelse og fragmenteringen af hverdagsbevidstheden; i stedet for at jage i sporene på en forsvindende revolutionær bevidsthed, burde en sådan teori angive betingelserne for en sammenkobling af den rationaliserede kultur med en hverdagskommunikation, der er henvist til vitale overleveringer" (Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, s. 522).

Habermas har med sin teori om kommunikativ handling foretaget en melding i dét spil, som venstremarxismen længe har haft kørende i dette århundredes periferi, og hvis grundlæggende ambition er overvindelsen af de mangler ved moderniteten, som Max Weber diagnosticerede. Han har med sin konception om fornuftsdifferentiering peget på fragmenteringens mulighedsbetingelse såvel som på mulighedsbetingelsen for dens ophævelse. Det sidste ganske vist filosofisk, og nu som før må det konstateres, at filosofiens fremmeste resultater ikke stemmer overens med virkeligheden.

Metodisk og - om man endelig vil - videnskabsteoretisk er Habermas' sammenknytning af diakroni og synkroni i historiebetragningen betydningsfuld. Dertil kommer miksningen af filosofisk problembevidsthed og sagligt kendskab til sociologiens klassikere. Legeringen af disse to dimensioner bidrager til (1) at befri sociologien fra dens systemintegrative opkomstbetingelser og aktuelle funktioner samt (2) at fratage de filosofiske frigørelsesforestillinger deres abstrakte, utopiske karakter.

VII

OMKRING REAKTUALISERINGEN AF HABERMAS

Til slut nogle betragtninger over Habermas' eventuelle renaissance eller hans reaktualisering. Altså grundene til den, for den må nærmest karakteriseres som et faktum. I hvert fald har man kunnet konstatere en kraftig fornyet interesse for hans teoriudvikling i Skandinavien og i USA. I Forbundsrepublikken taler man om en Habermaswelle.

Som bekendt indtrådte der i Forbundsrepublikken og vel også i Danmark et brud med Habermas fra marxistisk side i begyndelsen af 70'erne. Der kan peges på flere grunde, som lader sig opdele i to sæt:

- 1) dels var der tale om dramatiske eller politisk manifesterede hændelser
- 2) dels var der tale om teoretisk, differentierede grunde til en kritik af hans position.

Først vedrørende de politisk manifesterede brud, senere vender vi tilbage til de teoretiske uoverensstemmelser.

På to måder gav Habermas anledning til, at venstrefløjen så sig tvunget til at lægge afstand: dels var der hans teser om venstrefascismen og dels var der hans udtalte og provokative Marxkritik, netop på et tidspunkt, hvor en fornyet Marxtilegnelse var i sin vorden. På grund af disse to forhold synes i lang tid en differentieret stillingtagen til hans politiske position umulig fra marxistisk side. Habermas derimod opfattede disse synspunkter som et indre anliggende for venstrefløjen - venstrefløjen så dem som en krigserklæring. Og der skete generelt det, at Habermas' ikke blev læst eller diskuteret længere på venstrefløjen. Nu ser noget igen ud til at have ændret sig. Hvorfor?

Ændringen kan antages alene at have foregået i den ene pol (Habermas eller venstrefløjen), men den kan også have fundet sted begge steder. Stiller man følgende spørgsmål: passer Habermas bedre i dag? - Så kan man svare, at han nu har udviklet en teori, der nærmer sig venstrefløjens situation, eller man kan svare, at venstrefløjen har udviklet sig således, at den i højere grad nu politisk kan nærme sig Habermas' teori. Begge svartyper har selvfølgelig kun mening, hvis man besvarer det første spørgsmål bekræftende.

Det er kendt, at Habermas i modsætning til mange andre den gang glødende marxister har holdt fast ved det marxistiske projekt. Han har vel efterhånden tydeligt demonstreret, at det skulle tages alvorligt, når han den gang fremlagde sin Marxkritik som indforstået eller som del af et marxistisk projekt, og at det således ikke intenderede et brud. Dernæst kommer, at der foreligger en generel konstans i hans arbejde, som sikkert bevirker, at han idag umiddelbart kan forekomme "mere passende". Således har han lige fra starten været meget forbeholden overfor de messiansk-eskatologiske og radikal-utopiserende træk den tysksprogede venstremarxisme, som han i øvrigt er en del af. I den forstand er der et gennemgående, man kunne være fristet til at sige lutheransk-hegeliansk træk hos ham, der i meget forhåbningsfulde tider kan forekomme som en art "Spielverderberei". Til andre tider kan dette træk fremtræde som nøgtern optimisme. Og måske er det dette træk, som bevirker, at det ser ud til, at Habermas har større klangbund i en iøvrigt langt mindre venstrefløj i dag. (Vi ser her bort fra, at selve betegnelsen "venstrefløj" i dag er vanskelig at bestemme).

Vi vil pege på tre forhold, som kan have indflydelse på den nye Habermasbølges substans:

1) Den nykonservatisme, som siden midten af 70'erne generelt har sat

sig igennem økonomisk, politisk, socialpolitisk og intellektuelt-teoretisk i vesten har tydeligt haft den indflydelse på det traditionelle og nye venstre, at forventningsradikaliteten vedrørende muligheden af en almen emancipation er blevet dæmpet (i det mindste når og hvor der tænkes i sammenhæng). Forholdet implicerer fremkomsten af en indsigt i og en erfaring omkring dette, at en revolutionerende forandring må løbe i et meget vidtstrakt tidsperspektiv og må tænkes langt bredere (og under direkte inddragelse af afviklingsstrategier) end det kunne se ud i den nye venstres ekspansionsbevægelse i slutningen af 60'erne og begyndelsen af 70'erne. Her bliver en, om man vil, civilisationskritisk konciperet evolutionsteori uomgængelig. Og faktisk har Habermas' projekt siden slutningen af 60'erne arbejdet på dette (lige som det er af de afgørende problemfelter i Negt/Kluges nye mastodont: "Geschichte und Eigennutz").

II) Et andet moment er dette: i dag synes partikommunistisk marxisme civilisatorisk (og altså ikke bare politisk eller teoretisk) at være så anfægtet som ingensinde før. Dette implicerer en fornyet mulighed for venstremarxistiske teoriinspirationer, der momentant blev trængt tilbage i 70'ernes generelle forsøg på at opbygge og videreudvikle ret så traditionelle partimodeller, og herunder genopfriske marxismen i dens partikommunistiske variant. Althusserpositionen var her central. Men dette synes forbi. Og det skulle kunne medvirke til en fornyet interesse for de venstremarxistiske positioner, som Habermas uden tvivl hører til blandt. Sammen med den øvrige Frankfurterskole og andre.

Punktet her behøver ikke at være vigtigt: således at der ingen nødvendighed af, at f.eks. Frankfurterskolen skulle opleve en renaissance ved at den partikommunistiske inspiration tørrer ind.

III) Et tredje moment, som kan være medvirkende til aktualiteten i Habermas' projekt i dag er dette, at han insisterer på diskussionen af rationalitetsbegrebet i omfattende betydning.

På tre hinanden berørende, men alligevel ret selvstændige punkter har rationalitetsproblemet betydning i og for hans projekt:

a) I forhold til den gamle Frankfurterskole, som iflg. Habermas på en gang implicite går ud fra fornuftens normative status (det er det, som muliggør dens kritikstatus), samtidig med at den afviser muligheden af en systematisk begrundelse heraf.

b) Rationalitetsproblemet i omfattende betydning er endvidere centralt

for både en civilisationskritisk anlagt evolutionsteori og for en samtidsdiagnose i totaliserende (eller sammenhængsintenderende) forstand: evolutionsteorien bliver blind (eventuelt overfor sin da ellers sandsynlige import af uholdbar historiefilosofi) og samtidsdiagnosen slet og ret umulig uden at den omfattende rationalitetsproblematik medtænkes.

c) Et tredje moment, der er akcentueret i dag, er dette, at den okcidentale rationalitet synes mere anfægtet og prekær end nogen sinde før i den vesterlandske tradition: dens fremskridtsforestillinger, dens naturbeherskelsesstrategier etc. synes anfægtet helt ind til det punkt, hvor en fastholden synes umulig eller betænkelig. Denne prekærlighed kommer bl.a. til udtryk i form af en omfattende import af "strategier" fra andre kulturtraditioner, men også som en udbredt intellektuel teoristrømning, der opgiver og afviser tilknytningen til modernitetsprojektet.

Habermas forsøger her at demonstrere, at den okcidentale traditions rationalitetsformer er i stand til - og eksklusivt er i stand til - at blive sig selv så gennemsigtige, at de er uafviselige, hvad angår netop denne traditions mangler og aktuelle prekærlighed.

Så vidt vi kan se, er det den sammenhængende og samtidige intervention i disse tre problemkomplekser: nykonservatismen, den partikommunistiske koncepter deroute og rationalitetsproblemet i omfattende betydning, der giver hans position aktualitet.

Og nu til slut kort om den mere teoretisk differentierede kritik af Habermas, dengang og nu.

I) Habermas kritiserede dengang (og det er fastholdt i hans projekt) den historiske materialisme på to afgørende punkter: dels dens forpligtethed på det historiefilosofiske paradigme og dels dens implicite reduktionisme, hvor produktivkraftudviklingen får monopol på at udgøre evolutionsprocessernes motorik.

Hans kritik synes at være uafviselig, men man må her nok skelne mellem hans kritik og så hans alternativ. Medens kritikken synes central og stadig gyldig, så forekommer hans alternativ, også i den nyeste, mest differentierede udgave at være problematisk: homologien mellem ontogenesen og fylogenesen som historiefilosofiens afløser er argumentatorisk uholdbar i hans udformning, og måske endda også principielt og i enhver udformning. Dog er dette sikkert vigtigt at minde om, at det projekt, der blev formuleret samtidigt med Habermas' kritik af den historiske materialisme, og som alternativ til både denne og Habermas' løs-

ningsforslag, nemlig projektet gående ud på at udvikle en historisk materialisme med udgangspunkt i kritikken af den politiske økonomi, heller ikke er realiseret, hvilket dog ikke implicerer, at det skulle være nødvendigt at vende tilbage til den gamle historiske materialisme.

II) Habermas foreslog, at man oprettede en irreduktibel distinktion mellem arbejde og interaktion. Den har han nu udviklet på to måder: dels igennem fornuftens tredeling (kognitiv, normativ og ekspressiv) og dels ved distinktionen mellem systemverden og livsverden.

Den centrale kritik gik dengang på, at Habermas misforstod Marx' arbejdsbegreb, som han reducerede til instrumentel og strategisk handlen. Overfor dette gjorde man - bl.a. HJ Krahl - opmærksom på, at arbejde hos Marx altid også involverede interaktion, og at man således ikke kunne rive de to forhold fra hinanden og herved reducere arbejdsbegrebet.

Det synes som om problemet nu forholder sig således: på den ene side er det uafviseligt, at det Marxske arbejdsbegreb ikke meningsfuldt lader sig reducere til instrumentel og strategisk handlen (her har Habermas altså utvetydigt uret), på den anden side er Habermas med sit alternativ sikkert i stand til at få noget af det frem, som ligger i den Marxske konception, og som har været så godt som totalnegligeret i hele den marxistiske tradition. F.eks. kan man via Habermas' lettere få det frem, som ligger i den Marxske distinktion mellem Arbeit og Travail attrictif (og sideordnet hermed distinktionen mellem nødvendighedens og frihedens riger). Hertil kommer, at det vel kan være meningsfuldt at adskille en instrumentel/strategisk handlenform fra en ikke-instrumentel/strategisk, selv om de altid (i arbejdssammenhænge i det mindste) vil foreligge i legeringer. Altså: det synes som Habermas stadig leverer en problematisk Marxreception side om side med, at han i sit alternativ faktisk frembringer momenter, der nærmer sig den Marxske intention. (Her har vi således at gøre med en figur, der er den stik omvendte af den, der fungerer i hans forhold til den historiske materialisme).

III) Angrebet på den Marxske arbejdsværditeori.

Dette kan opdeles i to felter:

- 1) det strikte økonomiske felt
- 2) det civilisationskritiske felt, der indiceres af de politøkonomiske bestemmelser.

Habermas afviste oprindeligt glat den marxske arbejdsværditeoris gyldighed under senkapitalistiske produktionsforhold (med statsintervention og videnskab som produktivkraft). Selv om han stadig kategorialt opret-

holder kritikken, så ser man dog tydeligt en dæmpning: de sidste års internationale kapitalistiske krise har næppe kunnet undgå at spille ind.

Hvad angår det andet felt vedrørende de civilisationskritiske implikationer af økonomikritikken, så er det tydeligt, at de i højere og højere grad vinder indpas i Habermas' diskurs - hele det sidste store afsnit i kommunikationsbogen demonstrerer dette til fulde.

IV) Den borgerlige ideologi.

Habermas kritiserede og kritiserer Marx for - til tider - at hævde, at den borgerlige ideologi ikke er andet end ideologi, forstået som en funktionelt legitimationsbidrag til fastholdelsen af udbytningen og undertrykkelsen under kapitalismen; og at den med andre ord ikke besad noget, der rakte ud over kapitalismens fase og den specifikke legitimationsfunktion. Op imod dette hævder Habermas, at man må skelne mellem legitimationsfunktionen (som han altså ikke afviser) og så momenter, der ganske vist er indlejret i denne, men som gyldighedsmæssigt ikke kan reduceres hertil. Det drejer sig om de universalistiske, almenhedsintenderende og principorienterede momenter, som også findes i den borgerlige ideologi. Habermas insisterer på, at der klart skelnes, og at der ikke sker de glidninger, som han med stor sporsans kan demonstrere hos Marx. Og han hævder tillige, at den klare skelnen er betingelsen for at fastholde den afgørende kritikstatus i det Marxske projekt. Habermas har sikker ret her.

* Underviser du i idéhistorie? *

* Eller beskæftiger du dig i din undervisning med idéhistoriske emner? *

* Eller er du blot alment interesseret i at fremme idéhistorie og andre almene *

* kulturfags status i det danske uddannelsessystem til sikring af det større ud- *

* syn, der ligger i en tværfaglig problemforståelse - FOR VIRKELIGHEDEN HÆNGER *

* SAMMEN OG IKKE RESPEKTERER DET ENKELTFAGLIGE BÅSESYSTEM. *

* Hvis Ja, bør du overveje at melde dig ind i Faglig Forening for Idéhistorie - *

* et fagligt forum for undervisere og forskere i de almene kulturfag. *

* Årskontingentet er kr. 50 for heltidsansatte og kr. 30 for alle andre. *

* *

* FAGLIG FORENING FOR IDÉHISTOIRE *

* Aarhus Universitet, Bygn. 328 *

* 8000 Århus C *

* Giro 1 12 77 99 *

* *
