

HANS-JØRGEN SCHANZ OG HANS JØRGEN THOMSEN:

DET MODERNES DISKURS

Gelingende Aufklärung wäre es, wenn die Entfernung von den Ursprüngen Befreiung bedeutete.

Habermas

Indledning

I 1981 udkom Jürgen Habermas' frygtindgydende tobindsværk på ialt ca. 1200 sider: "Theorie des kommunikativen Handelns". Siden da har det opnået en sjældent hurtig (og international) reception for et værk af dén størrelse og sværhedsgrad. Hér intoneredes teoretiske paukeslag, som selv de argeste modstandere ikke kunne overhøre. I up-to-date samfundsvidenskabelige, humanvidenskabelige og sågar teologiske diskussioner blev Habermas makker eller modstander.

"Theorie des kommunikativen Handelns" argumenterer hypotetisk for en kommunikationsteori med relevans for en dybtgående samfundskritik samt for en forandrende, samfundsmæssig praksis i konsekvens heraf. Habermas mener i udtalt overensstemmelse med Marx, at et moderne samfund muliggør disse ting, men ikke garanterer nogen af dem. For så vidt er der tale om en teori omhandler det moderne og fremskridtets mulighed, der undslipper historiefilosofiens paradigme og følgelig kun kan have status af hypotese. Der peges på en mulighed og mulighedsbetingelserne for dens realisering søges indkredset, filosofisk og sociologisk. Intet mindre, men - perspektivisk - heller ikke mere er tema i hovedværket fra '81.

I 1985 udgiver Habermas så to, hver for sig bemærkelsesværdige bøger, nemlig "Der philosophische Diskurs der Moderne" og "Die neue Unübersichtlichkeit". Efter vores opfattelse præciserer disse publikationer dét perspektiv, hvori Habermas ønsker sin kommunikationsteori anvendt, uddybet og eventuelt korrigeret. Der er tale om samtidskritiske interventionsskrifter med betoning af samtidens problematiske, men faktiske indrullerethed i det moderne oplysningsdialektiske tema.

Dette tema skaffer ifølge Habermas tidsåndens markante tendenser vind i sejlene: dét antænder den tidsindstillede bombe under velfærdsstaten og arbejdssamfundets utopier; dét aktualiserer den radikale fornuftskritik i linjen fra Nietzsche over Heidegger og Bataille frem til Foucault; og endelig er det de oplysningsdialektiske grundtemaer, som politisk kan befordre en afvikling af velfærdsstaten ud fra en neoliberalistisk naivitet med hensyn til de frie markedskræfters socialt regulerende evne, samt ud fra en neokonservativ tro på, at kritikken af dekadenceformer i velfærdsstatens regie skulle være tilstrækkelig til at kompensere for den anfægtede eksistensmening, der hører til det modernes erosion af traditionalitet som sådan.

Habermas' grundsyn er, at ingen af disse strategier, der i dag tegner tidsånden, kan overkomme dén tematik, som har sat dem i gang. Men da oplysningsdialektikkens temaer er så prekære for erfaring og tanke i det moderne, kan en samtidsintervenerende refleksion ikke undlade at gå i infight med dem. "Der philosophische Diskurs der Moderne" og "Die neue Unübersichtlichkeit" bestræber sig nu på at præstere en bestemt negation af de linjer i den aktuelle tænkning, som har draget de mest vidtgående konsekvenser af dén fornuftskritik, oplysningsdialektikken under alle omstændigheder programsætter.

Filosofisk er dette identisk med den bestemte negation af neostrukturalismen, inklusive den neostrukturalistiske Heidegger- og Nietzscheception - omfattende Derrida, Bataille og Foucault. Kulturfilosofisk er det identisk med kritikken af den neokonservative samfundskritik (t.eks. Daniel Bell), i hvilken dekadenceformer udviklet af velfærdsstaten tages til indtægt for et opgør med det modernes suspension af traditionel etos overhovedet, uden at synspunktet dog kommer synderligt ind på den eventuelle eksistens af irreversible momenter i modernitetens erosion af traditionalitet. En svaghed i neokonservatismens kulturfilosofiske samtidskritik allerede af dén grund, at oplysningsdialektikken jo er det filosofisk prekære problemlandskab i netop denne civilisationshistoriske erosionsproces.

Omvendt er Habermas' position - ex negativo - ikke bestembar som glat apologi for den civilisationshistorisk udviklede ratio, ejheller som apologi for velfærdsstatens fornuft, selvforståelse og idealer. Disse sidste er kritiseret i Foucaults dechiffriering af "magtens mikrofysik" - en dechiffriering der i Habermas' øjne med uigendrivelig styrke har demonstreret, at statslig regulering ikke formår at fremme intersubjektive frigørelsespotentialer, men

nedfryser disse til den instrumentelle, tingsliggende fornufts isnen. I analogi - men heller ikke mere - med markedsmechanismens fremmedgørelser og bytterationalitetens tingsliggende gørelser.

Habermas er ikke ude på at redde noget bestemt, uskadt vraggods ud af det modernes stormfulde erosion af traditionalitet. Da han imidlertid har den historisk fornødne sans for momenter af irreversibilitet i denne storms hærgen, formår han ikke at kritisere fornuften, staten eller - for den sags skyld - markedsmechanismen uden refleksion på denne irreversibilitet. Der kan ikke ifølge Habermas herske (naiv eller kynisk) tavshed omkring denne civilisationshistoriske irreversibilitet som i neostrukturalismen. Lige så lidt som det irreversible kan hævdes at være reversibelt - hvad der er det udtalte postulat bag neokonservatismens og neoliberalismens samfunds- og kulturkritikker.

DEN AKTUELLE RAMME

Det er en kendsgerning, at der i disse år sker en omvurdering på kulturens såvel som på politikens felter. Et aspekt ved denne proces er urgeringen af felternes høje grad af autonomi. Der skal - betones det - ikke lægges politiske standarder til grund for vurderingen af kulturelle processer og produkter, og kulturel aktivitet står sig bedst ved ikke at kalkulere med eventuelle politiske konsekvenser eller perspektiver.

Så vidt er der tale om nøgtern gentilegnelse af uophævelige differentieringer, produceret i og af den borgerligt-kapitalistiske civilisatorik. Filosofihistorisk hægtes omvurderingen op på en vis reaktualisering af Kants differentieringstænkning og en tilsvarende vis nedkøling af inspirationen fra Hegel. Kant var det jo, som indførte kategoriale distinktioner i fornuftsbegrebet: distinktioner mellem æstetisk, moralsk og erkendelsesmæssig rationalitet.

Det skal dog her kraftigt understreges, at den nævnte afstandtagen til Hegel gælder dennes fornuftsbegreb - ikke de differentieringer, dette iøvrigt formår at kaste af sig; differentieringer hvoraf mange slet ikke er uegnede til at bestemme "det moderne" som filosofisk diskurs, hvorfor "Der philosophische Diskurs der Moderne" faktisk også indledes med en redegørelse for "Hegels begreb om det moderne" (op.cit. s. 34). Herom senere! Når Kant også har en betydelig funktion i bestemmelsen af det moderne skyldes det, at fornuftsdifferentieringernes og fornuftsmomenternes irreducibilitet til hinanden fastholdes - og ikke prospektivt forflygtiges ind i en totaliserende fornuftsbestemmelse, som hos Hegel. Kant introducerede filosofihistorisk til hinanden irreducible fornuftsparceller, og dermed introducerede han i virkeligheden - omend teoretisk subkutant - fornuftsbegrebets begyndende emancipation fra subjektbestemmelsen. En afgørende pointe hos Habermas, som vi skal se!

Hvorom alting er: Kants differentieringstænkning er i tråd med tidsånden, og den kredser vi lidt om endnu - inden præsentatio-

onen af de specifikke argumentationsgange, Habermas fører i mar-
ken overfor den efter-nietzscheanske fornuftskritik. Argumentati-
onsgange hvor det gælder fornuftskategoriens emancipation fra
subjektbestemmelser.

Til differentieringernes civilisatoriske autonomisering hører ik-
ke alene betoningen af kulturen og den æstetiske rationalitets ik-
ke-reducerbarhed til politik, moral eller instrumentel, pragmatisk
handlen. På politikens og samfundsanalysens felter sker der si-
deløbende hermed en opvurdering af liberale og pluralistiske ide-
aler, inkluderende en betoning af enkeltindividets særegenhed og
ukrænkelighed og flankeret af en mistanke overfor kollektive so-
ciale processer og institutioners tendens til at undertrykke sam-
me særegenhed og ukrænkelighed. Omvurderingen indoptager og
bearbejder hér historiske erfaringer, hvor man faktisk har været
vidne til, at solidaritet, lighed eller øget statsliggørelse er ble-
vet til legitimationsbase for knægtelse eller krænkelse af indivi-
duel frihed. Så vidt er der tale om en bearbejdning af det fak-
tum, at moderne historie næppe opviser eksempler på en samtidig
udvikling af en solidarisk, lighedsskabende politik og en - side-
ordnet hermed - øget vækst i mulighedsbetingelserne for realise-
ringen af en rig og fri individualitet for alle samfundsborgere.

De nævnte omvurderinger finder sted i en historisk situation,
hvor velfærdsstaten og dens idealer er kommet i krise. Som man
véd, er en del af forklaringen hér på af økonomisk art: verdens-
økonomien, og de herunder hørende nationale økonomier, formår
ikke at finansiere realiseringen af de idealer, velfærdsstaten
havde produceret for sig selv. Et forhold der kan konstateres
hinsides enhver gyldighedsmæssig stillingtagen til disse idealer.

Spørgsmålet er, om der er nogen art af sammenhæng - anden
end samtidighedens - imellem disse udviklingstrends med tilknyt-
ning til den occidentale rationalitets historiske og gyldighedsmæs-
sige skæbne. Habermas mener, at der er. Det viser hans to bøger
fra '85. Samtidigt viser bøgerne, at sammenhængene ikke er lige-
fremme, men komplicerede. De nødvendiggør skarpsindig og hypo-
tetisk prøvende analytik, der formår at tænke filosofisk såvel som
samfundsteoretisk kompetent.

DIFFERENTIERING OG DECENTRERING

De senborgerlige samfunds skæbne består bl.a. i, at Kants filo-
sofiske differentieringer i fornuftsbegrebet samfundsteoretisk bli-
ver til problemet om, hvor vidt et moderne samfunds identitet o-
verhovedet kan bestemmes. Sagen er, at de filosofiske differentie-
ringer som socialt fuldbyrdede kendsgerninger - og som sådanne
foreligger de i det senmoderne - gør bestemmelsen af det moder-
ne samfund som subjekt (for det ene eller det andet enhedslige
princip) reduktiv og videnskabeligt utroværdigt, ifølge Habermas:
"Uden et makrosubjekt, der forholder sig til sig selv, kan man

lige så lidt tænke sig en selvrefleksiv erkendelse af den samfundsmæssige totalitet som man kan tænke sig, samfundet indvirke på sig selv ... Spørgsmålet er, om det på de ændrede præmisser overhovedet stadig er meningsfuldt at tale om, at 'samfundet indvirker på sig selv'" (Der philosophische Diskurs der Moderne", s. 415).

Hvis det er et faktum, at Kants emancipatorisk og utopisk tænkte realisering af fornuften i det senmoderne skæbneagtigt dukker frem som fornuftens dissociation overhovedet (i en mangfoldighed af hver for sig systemisk selvregulerende institutioner), så rejser spørgsmålet sig, om fornuftsmæssig forandring af samfundet overhovedet kan tænkes længere, endside er en mulighed. Et er i hvert fald givet: er et samfundsmæssigt makrosubjekt for-duftet - hvad det er ifølge Habermas og de fleste andre aktuelle tidsdiagnostikere (fra Gorz til Lyotard) - kan samfundsmæssig forandring ikke finde sted som en revolutionær omvæltning i den hegelmærksistiske betydning af dette ord. Der er ikke noget centrum at rette det dræbende hug imod, og der er ejheller nogen instans til at udføre det.

Nu behøver en dissocieret fornuft imidlertid ikke være noget problem, hvad allerede Kants differentieringstænkning demonstrerede. Habermas føjer til, at den dissocierede fornuft i sin udfoldede form faktisk repræsenterer et fremskridt, hérunder bl.a. en tilvækst i fornuft. Noget kan anskueliggøres ved at tage den æstetiske rationalitets autonomi som eksempel.

I autonomiseringen af kunsten opdages og videreudvikles de materielle udgangsvilkår for den menneskelige eksistens' aktivitet i modi, der aldrig er set før i historien - og som opdagende og udviklende kommer ind på dimensioner ved disse udgangsvilkår, der sættes parentes om den instrumentelle fornufts beherskelsesprocedurer. Som konsekvens af autonomiseringen opdages, og udvikles aspekter ved den menneskelige erfaringskapacitet, der heller ikke er set før i historien, og som heller ikke kan finde plads indenfor den instrumentelle fornufts udviklingsdimensionalitet.

I det kunstnerisk vellykkede værk fastholdes - fastfryses - disse erfaringshistoriske nova i objektiveret form, og for så vidt inkarnerer et vellykket kunstværk såvel et maximum af frisættende materialebeherskelse som et optimum af avanceret menneskelig erfaringsbearbejdning.

Med disse egenskaber er det givet, at det vellykkede kunstværk ikke kan undgå at få en subversiv placering i en civilisationssammenhæng, hvis forhold til den menneskelige eksistens' materielle udgangsvilkår såvel som til muligheden for selvrefleksiv erfaringsbearbejdning domineres af relationsformer, der har rod i instrumentel handlen og rationalitet. Endvidere skulle det være i det mindste plausibelt, at den æstetiske rationalitet i forhold hertil repræsenterer et mere og ikke et mindre i fornuft.

Disse påvisninger, som Habermas overtager fra Adorno, uddybes med hensyn til deres civilisationskritiske implikationer. Det moderne menneskes erfaringskapacitet i forholdet til sig selv og

i forholdet til de andre differentieres, i betydningen: gøres rige- re, igennem de af de vellykkede kunstværker fastfrosne intra- og intersubjektivitetsbearbejdnings. Tendensen går ifølge Habermas i retning af en tiltagende gøren subjektet flydende og decentre- ret ("Verflüssigung des Subjekts"). En tendens Habermas ikke te- matiserer sørgmodigt, som det jo ellers har været modisk med mel- lemrum i den senromantiske linje i nyere idehistorie, der rækker fra Mahler over Horkheimer til Lasch (utallige andre navne kunne placeres på linjen).

Det decentrerede subjekt har mulighed for at iscenesætte og spille med mere fornuft end det klassisk borgerlige subjekts cen- tralperspektivisme havde. Hvor den klassiske subjektivitet konsti- tuerede fornuft som monolitisk centralperspektiv og derved selv faldt som offer herfor - noget der bl.a. viste sig ved at denne fornuftstype var anvist på fortrængning som betingelse for opret- holdelse af identitet - da påpeger Habermas en moderne decentre- ret subjektivitets evne til at spille varierende roller og partici- pere i vidt forskellige systemiske og livsverdensmæssige kontekster uden at renoncere på fornuftskapaciteten og abstraktionsevnen. Disse sidste er tværtimod betingelser for at en sådan pluralper- spektivisk fornuft kan lade sig gøre, hhv. lade sig tænke. Decen- trering af subjektivitets- og identitetsformer tænkes m.a.o. hos Habermas sammen med muligheden for en tilvækst i civilisatoriske fornuftspotentialer.

Ikke mindst denne filosofiske manøvre giver Habermas stærke kort på hånden i sin stillingtagen til den efternietzscheanske for- nuftskritik. En stillingtagen, hvis bestemte negationer optager størstedelen af "Der philosophische Diskurs der Moderne".

DET MODERNES FILOSOFISKE DISKURS

Der er to grundfigurer, som Habermas lader sin undersøgelse af modernitetstematiseringerne styre af: nemlig den oplysningsdialek- tiske figur og bevidsthedsfilosofien. Det er kort sagt hans opfat- telse, at oplysningsdialektikken blev og er forblevet et "Dauer- thema" fra det tidspunkt, hvor moderniteten installerede sig i den filosofiske diskurs som selve diskursens prægninginstans. Han ser dette filosofiske gennembrud som fuldbyrdet med Hegel: "Hegel er ikke den første filosof, der tilhører den moderne tid, men han er den første, for hvem det moderne er blevet til pro- blem. I hans teori bliver den begrebslige konstellation mellem det moderne, tidsbevidstheden og rationaliteten for første gang synlig" (s. 57).

Tidligere har Habermas dateret det modernes opkomst til om- kring midten af det 18. århundrede. Nu hvor han taler om det modernes FILOSOFISKE diskurs - og hvor han i langt højere grad end tidligere understreger tidsbevidstheden i forlængelse af især Reinhart Koselleck - dateres startpunktet til Hegel. Og næppe u-

den grund: for hvis det gælder, at det modernes filosofiske diskurs konstitutivt integrerer oplysningsdialektikproblemet, så er den filosofiske Hegel uden tvivl startpunktet. ER det moderne som sociokulturel kontekst bestemmelig via fremkomsten af generalisering af værdier og normer, den kulturelle overleverings selvrefleksivitet, urgeringen af universalistisk-prætenderende moralnormer og frisat subjektivitet, ja, så må man nok gå tilbage til sidste halvdel af det 18. århundrede for at lokalisere initieringsprocessen. Men er det moderne, som filosofisk diskurs, bestemt ved, at tænkningen begynder at fundere over, at Oplysningens projekt måske i sig selv rummer farer for at slå om i remytologisering (altså oplysningens dialektik), og hvor tænkningen begynder at være styret af spørgsmål, dén type spørgsmål, Foucault udpeger som de afgørende i et interview fra 1982: "HVAD er det for en fornuft, vi bruger? Hvilke historiske effekter har den? Hvor ligger dens grænser? Og hvilke farer rummer den?", da er det akkurat Hegel, det hele begynder med. Det var således næppe en lapsus eller alene "a tangial response", der fik ham til eksplicit at markere problemet vedrørende Oplysningen som "unbefriedigt" ("Phenomenologie des Geistes", Hamburg 1952, s. 407).

Men ikke bare er Hegel den første, som lader sin diskurs være gennemsyret af oplysningsdialektiske indspil, han er tillige den første, som i diskursen prøver at overvinde den fatale oplysningsdialektik via bevidsthedsfilosofiske midler. Med bevidsthedsfilosofi (eller betegnelser, der bærer det samme indhold: subjektfilosofi, refleksionsfilosofi, rationalistisk sprogfilosofi, betydningens "navneteori") menes, kort karakteriserende, en filosofisk indstilling til og i verden, der grundlæggende går ud fra et enkeltsubjekts betydnings- og meningskonstitution via omverdensobjektivering i form af, at det enkelte subjekt altid allerede ser omverdenen som indbegrebet af objektet for erkendelse eller som objekter for beherskelsesorienterede handlinger for netop dette enkeltsubjekt, hvis identitet fastholdes gennem mediet selvrefleksion.

Det er denne bevidsthedsfilosofi, der på en gang selv er et barn af det modernes civilisatoriske effekter og samtidig i form af oplysningsdialektikfiguren frembringer en besindelsesrefleksion på det moderne som vilkår, fastholdende det modernes historiske gevinst, nemlig den frisatte subjektivitet, men meget ofte, nej egentlig med nødvendighed - ifølge Habermas - må ende i enten at negere den frisatte subjektivitet som konsekvens af de strukturer, der fremsættes for at bevare den (Hegel), eller må terminere i en åben apori, mest signifikant eksemplificeret ved Adorno, hvor det moderne (i Habermas betydning) fastholdes som kryptonormativitet samtidig med, at udvejsløsheden selv påpeges som det modernes uundgåelige konsekvens.

Det modernes filosofiske diskurs handler med andre ord om fornuftskritik ikke primært som erkendelseskritik, men som rationalitetskritik bundet til de arter af modernitetserfaring, som uafviseligt kundgør de historiske og traditionsoverleverede normers

nedslidning. Dette: fornuftskritik på basis af bevidsthedsfilosofien og med oplysningsdialektikken som centralscene er hovedtemaet i "Der philosophische Diskurs der Moderne" - og det er tillige en tematiseringsform, om man vil en teoretisk genistreg, der også i eminent forstand lader positioner og traditioner tale, som har deltaget i fornuftskritikken uden at bevæge sig på den oplysningsfilosofiske scene, og ofte også under proklameret afsked med bevidsthedsfilosofien.

Habermas' perspektivering er i højeste grad kognitivt frugtbar, fordi der her præsenteres brud i sammenhæng, det vil sige bestemte negationer, side om side med respektindgydende differentieringer.

Det demonstreres nu, at Hegel på en gang formulerede problemet, og løste det for godt: løsningsprisen var en totalisering af fornuften. Dette løsningsforslag var i den grad for vellykket, at al senere filosofisk diskurs vedrørende det moderne måtte tage afstand. Frem til Nietzsche udvikler diskursen sig hovedsageligt (over venstrehegelianerne) som en fastholden ved oplysningsdialektiktemaet og under en bevidsthedsfilosofisk tematiseringsform, der dog adskiller sig centralt på to punkter fra den Hegelske variant af bevidsthedsfilosofien: dels i at der foretages en transformation af selve bevidsthedsfilosofiens bevidstheds- og selvbevidstheds-element over i en figur, hvor arbejde og selvrealisering gennem arbejde bliver det centrale - uden at selve bevidsthedsfilosofiens subjekt-objekt struktur dog ændrer sig; dels - og måske mere vigtigt - sker der nu en klar dæmpning af forventningspresset på fornuften: den bliver, om man vil, sækulariseret i sin profane optræden.

Blandt venstrehegelianerne udfoldes rationalitetskritikken dog stadig ud fra to antagelser: dels at det moderne besidder emancipationspotentialer, som det både frembringer og negerer, men altså også frembringer; dels udfoldes rationalitetskritikken ud fra en explicit eller implicit - under alle omstændigheder endnu intakt - antagelse om, at det drejer sig om en kritik - ud fra rationalitet som norm - af den rationalitet, der sociokulturelt ser ud til at immunisere sig for kritik. Her er altså såvel bevidsthedsfilosofien (omend i sin praksisfilosofiske variant) som oplysningsdialektikfiguren grundinventar i det modernes filosofiske diskurs. Habermas lægger vægt på, at understrege, at transformationen af selvrefleksionen til selvrealisering gennem arbejde ikke ændrer afgørende ved selve den filosofis grundskavank. Han indordner delvist Marx under den - uden at opdage, at den sene Marx ikke længere har ophævelsen af arbejdets fremmedgørelse som centralprogram, men derimod afskaffelsen af arbejdet. Noget der dog nok kunne tages som et sikkert indicium på, at den bevidsthedsfilosofiske figur i hvert fald på dette punkt ikke længere er enerådende.

Centralargumentet imod bevidsthedsfilosofiens grundstruktur gentager Habermas fra "Theorie des kommunikativen Handelns", men skærper det eller præciserer det måske ved mere systematisk at afdække dens aporier i forskellige eksplicit filosofiske civilisati-

onskritikker. Hovedargumentet imod den lyder, at bevidsthedsfilosofien er tvunget til at binde fornufts- og rationalitetsbegrebet eksklusivt til subjektet - fornuft og rationalitet bliver hermed, som det hedder, subjektcentreret.

Dette har to meget uheldige konsekvenser: fornuftsbegrebet overbelastes i forhold til subjektbegrebet, eller, at subjektbegrebet segner under presset af den enhedsliggende fornuft: myndighed slår om i selvrepression og forsagelse, og subjektets decentrering kan ikke udlægges som andet end pure socialisering uden individualisering. For det andet fører et sådant subjektcentreret fornuftsbegreb til, at analysen af det moderne som socio-kulturel formation bliver reduktiv: den får ikke fat på de afgørende kompleksiteter og er ikke i stand til at afdække det moderne differentieret nok.

Bevidsthedsfilosofien står ikke længere til at redde, ligegyldigt i hvilken variant den optræder. I et interview i Le Monde hævder Habermas endog, at "formodentlig vil man en gang se vores epokes egentlige filosofiske præstation i afviklingen af bevidsthedsfilosofiens paradigme" (Die neue..., s. 134). Men han mener med lige så stærk betoning, at det ikke er ligegyldigt, i hvilken form og med hvilke konsekvenser, bevidsthedsfilosofien overskrides; hvortil kommer, at han på én gang vil insistere på oplysningsdialektiktemaet som undgåeligt, ja som uafviseligt, samtidig med at han vil vise, at det - tematiseret via kommunikative handlingsteoretiske begrebsliggørelser - kan komme fri af både at save den gren over, hvorpå det filosofiske kritikpotentiale sidder og at havne i den resignerende demonstration af det modernes fatalitet og udvejsløse barbari, hvilket bliver bevidsthedsfilosofiens nødvendige resultat.

KRITIK AF DEN (EFTER) NIETZSCHEANSKE CIVILISATIONSKRITIK

Med denne optik på det modernes diskurs må Nietzsche og hans efterfølgere komme til at stå som vigtigste figurer: "Med Nietzsches indtræden i det modernes diskurs forandrer argumentationen sig fra grunden af" (s. 106). Fra Hegel og fremover venstrehegelianerne var oplysningsdialektiktemaet fastholdt, men begrebsliggjort via bevidsthedsfilosofien - og altid endt i gennemtrumfede eller falske forsoninger. "I denne konstellation havde Nietzsche kun valget mellem enten at underkaste den subjektcentrerede fornuft en immanent kritik endnu en gang, eller i det hele taget at opgive programmet. Nietzsche beslutter sig for det sidste alternativ - han giver afkald på en fornyet revision af fornuftsbegrebet og tager afsked med oplysningsdialektikken" (s. 106-7).

Men det er ikke bare med oplysningsdialektikfiguren, der tages afsked. Det sker også for bevidsthedsfilosofiens vedkommende - i hvert fald på proklamationsniveauet. Dette sidste dukker klart frem i, hvad Nietzsche kalder "det æstetiske fænomen". Så-

ledes hedder det hos Habermas: "Hvad Nietzsche kalder "det æstetiske fænomen", åbenbarer sig i dén koncentrerede omgang med sig selv, som en decentreret subjektivitet, der er frisat for hverdagskonventioner vedrørende forestilling og handlen, udfolder" (s. 116).

Så vidt så godt - eller? Den subjektcentrerede fornuft afskibes, bevidsthedsfilosofien får et knæk - men prisen er i en vis forstand denne, at bevidsthedsfilosofien genopstår som sin egen negation, nemlig i form af, at fornuftsbegreber ikke bare frigøres fra subjektcentreringen, men spejlbilledagtigt stilles direkte overfor DET ANDET, som sin simple negation.

Da denne figur for Habermas er centralnøglen til kritikken af hele den efternietzeanske civilisationkritik (hvad enten den har været poststrukturalistisk i sin tidshistoriske frakke, eller den har artikuleret sig før det var nødvendigt med præfikset "post"), kan der være grund til at anføre et længere citat: "Med Nietzsche opgives i kritikken af det moderne for første gang tilbageholdelsen af dets emancipatoriske gehalt. Den subjektcentrerede fornuft konfronteres med det slet og ret ANDET. Og som fornuftens modinstans besværges Nietzsche de i det arkaiske tilbageprojicerede erfaringer hos en decentreret subjektivitet, der er åben overfor sig selv, og er befriet fra alle kognitionens og hensigtsrationalitetens indskrænkninger, fra alle nyttighedens og moralens imperativer. Flugtruten ud af det moderne bliver hin "sønderrivning af individuationsprincippet". Dette kan dog - hvis det skal være mere end blot et Schopenhauercitat - alene finde sin stadfæstelse gennem det modernes mest avancerede kunst. Denne modsigelse kan Nietzsche kun tildække, fordi han river dét fornuftsmoment, som kundgør sig i det egensindige, ("Eigensinn" i det radikalt uddifferentierede område for den mest avancerede kunst i det moderne) ud af sin sammenhæng med den teoretiske og praktiske fornuft samtidig med at han skubber dette fornuftsmoment ud i det irrationales metafysiske forklarelse...Det æstetiske, som indgangsporten til det dionysiske, bliver hypostaseret som det andet overfor fornuften. Således indvikler de magtteoretiske afsløringer sig i dilemmaet for en selvreferentiel fornuftskritik, der er blevet total" (s. 117...120).

Pointen i argumentationsfiguren er denne, at en fornuftskritik, der er blevet så total at den angriber sin egen base for kritikmulighed overhovedet, ikke alene vikler sig ind i udvejsløse aporier, men tillige ofte lige præcist ligger under for dén bevidsthedsfilosofi, som den proklameret hævder sig hinsides, nemlig for så vidt den - og dette er bevidsthedsfilosofiens tilstedeværelse i sit tilsyneladende fravær - simpelt binært opererer med en fornuftslogik, der modstilles just denne fornuftslogiks diamentrale andet. Og - uden at Habermas dog selv fremfører dette - kan man sige, at lige som Hegels løsning på problemet omkring "die unbefriedigte Aufklärung" var for vellykket, således var Nietzsches løsning vedrørende kritikken af fornuften for vellykket. I begge tilfælde var apologien såvel som kritikken blind i form af sin totalisering.

At Nietzschepositionens fornuftskritik også kan trævles op og yderligere præciseres via en sprogfilosofisk position á la den, der fremlægges i Wittgensteins "Philosophische Untersuchungen" - der måske er den første gennemførte fornuftskritik, som ikke længere bevæger sig i bevidsthedsfilosofiens eller dens refleksbestemelses spejlkabinet - skal lige nævnes. Uden at det dog hermed skal påstås, at den sene Wittgenstein kan tages til indtægt for Habermas' fornuftsbegreb. Wittgenstein kunne sprænge sig fri af enhver bevidsthedsfilosofisk prægning af fornuftskritikken, og han kunne gøre det uden at forfalde til jammer over et referentielt forfald, uden at højstilisere kynismen, uden at glorificere "det andet" "det ikke identiske", det ikke-rationelle som rationalitetens frelsende instans. Men også - i modsætning til Habermas - uden at betone den occidentale ratios proceduralt normative status.

Habermas forsøger nu at vise, at der i bestemte traditionslinier fra Nietzsche genfindes - omend der også nyskabes afgørende elementer i og for en aktuel civilisationskritik - det aporigrundlag, som kunne påpeges vedrørende Nietzsches opgør med bevidsthedsfilosofien som et opgør, der forblev en refleksbestemmelse af det, der blev gjort op med. Dette gælder for Heideggers metafysikkritik, for Derridas grammatologi og hans logocentrisme-diagnostik, for Batailles forsvar for suveræniteten og det heterogene og for Foucaults magtkritik. Overalt kan det påpeges, at "den occidentale 'logocentrisme' ikke beror på for megen, men på for lidt fornuft" (Die neue...s. 136). Overalt spørger bevidsthedsfilosofien videre i opgøret med den, overalt forbliver fornuften subkutant subjektcenteret.

Ingen af de nævnte positioner kan dog reduceres hertil; de frembringer alle - omend på vidt forskellig vis - elementer til en modernitetskritik, og de har alle i højeste grad betydning for en aktuel oplysningsdialektik, omend de i deres selvforståelse og i deres egen eksplikation også her forholder sig meget forskelligt. Ja, de afviser jo alle i sporet af Nietzsche oplysningsdialektikproblemet - men de er ikke desto mindre, ifølge Habermas, også alle indvævet i det. Således f.eks. Bataille, hvis radikale forsvar for det heterogene næppe kan forstås uden som næret af en æstetisk erfaring, som netop det moderne - og kun det - har frembragt og frembringer. Og således Foucault der forbliver forpligtet på en kryptonormativitet samtidig med, at han på det kategoriale niveau, må afsværge den.

DEN BEVIDSTHEDSFILOSOFISKE APORI

En anden gren af den efternietzscheanske modernitetskritik findes hos Horkheimer og - nok mest radikalt - Adorno. Omend på mange punkter forudsættende en Nietzsche, og omend med stor familielighed i centralområder med de ovennævnte positioner, så udskiller denne "Frankfurterskoleposition" sig ved 1) ikke at opgive

bevidsthedsfilosofien og 2) fastholde oplysningsdialektiktemaet. Det var jo faktisk Horkheimers og Adornos værk "Oplysningens dialektik" fra 40'erne, der i form af en art "opvågningens nu" fik selve figuren markeret som den uomtvistelige centralfigur i det modernes filosofiske diskurs.

At bevidsthedsfilosofien ikke bortproklameres hos Horkheimer og Adorno, men samtidig i det skjulte gør sig gældende, er i og for sig en fordel, da dette ikke fører til den art af apori, som Habermas mener at have påvist i de andre efternietzscheanske positioner. Men netop fordi oplysningsdialektikken fastholdes viser den ligeledes fastholdte bevidsthedsfilosofiske position - for Habermas - tydeligt sine svagheder: diagnosen af det modernes potentialer bliver reduktiv og skæv: en bevidsthedsfilosofisk analyse af oplysningsdialektikken på det 20. århundredes erfaringsgrundlag må terminere i på den ene side, men kryptonormativt og systematisk unddragende sig sin eksplikation, en fastholdelse af oplysningsprojektet som indispensabelt. På den anden side fører analysen frem til en diagnose, der siger, at det moderne er havnet i udvejsløs dialektisk stilstand, hvor den instrumentelle fornuft fejrer sine store triumfer.

Bevidsthedsfilosofiens nødvendige subjektcentrering af fornuften tvinger således positionen til både at fastholde fornuftens normative status - omend den ikke kan aflægge regnskab herfor - og til samtidig at reducere fornuftsbegrebet til instrumentel rationalitet i forhold til tidsdiagnosen. Også her er fornuften (rationaliteten) konfronteret med sit helt andet (mimesis) som sin afgørende, men lammede og kvalte frigørelsesinstans. At Habermas her er hurtig - også for hurtig - hvad angår bestemmelsen af forholdet mellem mimesis og rationalitet hos i hvert fald den sene Adorno, kan ikke vises her. Det rokker dog næppe meget ved gyldigheden af hans påvisning af bevidsthedsfilosofiens begrænsninger og dens implicit fatalistiske og reduktive modernitetsanalyse (i hvert fald så snart den går uden for det kunstnerisk modernes område).

Op imod bevidsthedsfilosofiens paradigme og i kontrast til afsværgelsen af oplysningsdialektikken som gyldig, men uden denne fastholdelses reduktionisme og fatalisme, operer Habermas for et kommunikativt fornuftsbegreb, der er frigjort fra enkeltsubjektets centrering, og som lokaliseres som talehandlingens iboende fornuftspotentiale. Den kommunikative fornuft kan profanere og aftranscendentalisere Kants fornuftsbegreb, samtidig med at dets differentieringer bibeholdes: den kognitivt-instrumentelle, den moralsk-praktiske og den æstetisk-ekspressive rationalitet er alle momenter i en kommunikativ fornuft, hvis rationalitetsbegreb bliver proceduralt, dvs. aftranscendentaliseret i dén forstand, at det er bundet til selve sproghandlingernes differentierede artikulations- og situationsbundne procedurer.

Habermas trækker her - som i "Theorie des Kommunikativen Handelns" - tydeligt på en anglo-amerikansk sprogfilosofisk tradition, men han forbinder denne tradition med en modernitetsdiskurs, der differentierer mellem livs- og systemverden på makro-

planet. Han kan herved fastholde oplysningsdialektikproblematikken, men differentiere den; han kan bibeholde et omend blot proceduralt rationalitetsbegreb, med dets differentieringer; han kan fastholde subjektbegrebet, uden at lade det konstituere fornufts-begrebet, og han kan gennemføre en kritik af subjektcentreringen uden at havne i kynisme eller melankoli, men tværtimod pege på de frisatte potentialer, som også findes i det moderne og som kan opledes i subjektets ikke patologiske omgang med sin egen decen-trering.

I bogen diskuterer Habermas udførligt en række af de indven-dinger, der måtte kunne rejses i forhold til hans teori om det modernes filosofiske diskurs som en kommunikativ handlingsteori. Han slutter med et opgør med Luhmanns systemfunktionalistiske teo-ri.

Habermas har større problemer med Luhmann end med de øvri-ge modspillere. Hos Luhmann er oplysningsdialektikproblemet op-givet, bevidsthedsfilosofien negeret og enhver kryptonormativitet fraværende. Her er aporier kort sagt vanskelige at få øje på. Systemisk logik - hyperdifferentieret, men alligevel systemisk logik - er altdominerende: hvad der hos Habermas hedder sub-jekt, livsverden og systemverden er erstattet af den selvreferen-tielle systemiske logik, der har så lidt med fornuftstænkning el-ler fornuftsnormativitet at gøre, at den end ikke føler sig foran-lediget til at levere fornuftskritik.

Alligevel: Luhmanns "teori - der i dag er usammenlignelig, hvad angår konceptualiseringskraft, teoretisk fantasi og forarbejd-ningskapacitet - vækker tvivl, om ikke prisen for hans "abstrak-tionsgevinster" er for høj" (s. 411). En af priserne for denne konsekvens er, at alle broer til prævidenskabelige kriseerfarin-ger må brændes. Specielle patologier i de dominansprægede inter-ferenser mellem livs- og systemverden ("koloniseringsformer og -områder") er på forhånd enten fratænkt, eller - når de dukker op-løsningsmæssigt henvist til den medicin, der måske selv udlø-ser patologien.

SYSTEMISK OG PRAKTISK RATIONALITET. AFSLUTNING

Luhmann må naturligvis medgive, at der i - og som moment ved - det moderne hører fænomener som refleksion, forståelse m.v. Alt dét kan imidlertid ifølge Luhmann gøres til genstand for en art systemisk ideologikritik. Nok er moderne handling udstyret med de nævnte kvaliteter (og flere til!), men når det videnska-beligt kommer til stykket, så gælder, at "al handling er koordi-neret selektivitet". Og det vil, oversat, sige, at al handling for Luhmann er vertikalt og horisontalt dybdepræget af den sociale systemkontekst, handlingen indgår i. I forhold til logikken i sy-stemiske sammenhængsformer er fænomener som refleksivitet, selv-kritik m.v. arbitrære. Systemisk rationalitet kan ændres, og æn-

dres de facto, hvis systemjusteringer - som f.eks. nye afgrænsningsprocedurer overfor andre konkurrerende, men ontologisk ligeværdige systemer - nødvendiggør det, men at forestille sig systemiske sammenhænge justere og kritisere sig selv er en naivistisk absurditet for Luhmann.

Heroverfor vil Habermas gøre gældende, at opløsningen af den subjektbundne fornuft i differentierede sprogspil forstået som livsformer og handlingskoordinerende procedurer ikke nødvendiggør noget erstatningssubjekt hentet med forlæg i andre videnskaber som biologi eller kybernetik. Man kan slet og ret lade det være godt med den indtrufne decentrering og ikke søge at trække denne tilbage i noget alternativt enhedsligt princip - som magt, reduktion af omverdenskompleksitet el. lign.

Habermas er selvsagt ikke blind for, at biologi og kybernetik har tidsånden i ryggen, når det gælder at oversætte paradigmer herfra til paradigmer for interpretationen af samfundsmæssig praksis og forståelse. Det er en sådan videnskabelig konjunktur, der kan give en Luhmann medvind, og som kan befordre de talrige modiske overvejelser over samfundsproblemerne, der alene henter deres autoritet fra faktuelle forhold indenfor f.eks. biologien. Er måske mennesket ikke også et biologisk væsen, et selvreferentielt system med omverden og afgrænsningsproblemer heroverfor? Etc...?

Habermas fastholder dog hér: "På denne måde erstattes den subjektcentrerede fornuft af systemrationalitet. Dermed forsvinder genstanden for den fornuftskritik, der gennemføres som metafysik- og magtkritik, og som vi har set tilbage på i disse forelæsninger. I det omfang systemteorien ikke nøjes med at yde sit fagspecifikke bidrag indenfor videnskabssystemet, men trænger ind i livsverdenen med sit krav om universalitet, så erstatter den metafysikkens bagvedliggende overbevisninger med metabiologiske ditto" (Der philosophische Diskurs der Moderne, s. 444).

I stedet insisteres der filosofisk og samfundsteoretisk på, at en decentreret fornuft ikke behøver at være noget problem. Måske er det vægtigste nettobidrag af Habermas' tidligere kommunikationsteoretiske refleksioner netop denne påvisning. Man kan - som vi udtrykte det - lade det være godt med den decentrerede fornufts faktum, men et sådant udgangspunkt er kun muligt, hvis hverken filosofi eller samfundsteori bøjer nakken under paradigmeinvasionen fra succes- og konsekvensrige naturvidenskaber.

Der er tre grunde til, at man kan lade det være godt med den decentrerede fornuft. For det første markerer decentreringen en afvikling af det kendte vesterlandske fornuftsbegrebs monolitiske centralperspektivisme. For det andet er decentrering af fornuft ikke nødvendigvis noget tilbagefald fra fornuft (til det ubevidste, entropi eller hvad man nu kunne finde på): en decentreret fornuft KAN markere et fremskridt i betydningen fornuftstilvækst, idet området for/produktionen af u-fornuft (: angst) og andethed (: angstens objekt) KAN mindskes med opgivelsen af fornuftens centralperspektiv. Endelig - for det tredje - KAN en af-

slappet accept af decentrerings faktum i (sen)moderniteten vriste det filosofiske livtag med oplysningsdialektikkens grundtemaer fri af bevidsthedsfilosofiens kvælergreb.

En sådan treleddet emancipationsproces operer Habermas for muligheden af i de hér behandlede værker. Habermas argumenterer for den civilisatoriske mulighed for emancipation, forstået bl.a. som en samtidighed i fornuftstilvækst og fornuftsspredning implikerende en "Verflüssigung des Subjekts". Denne mulighed er sprængstoffet i de bestemte negationer, der ellers optager pladsen.

Habermas' - anno 1981 - kommunikationsteoretiske ansats lader sig næppe isolere fra engagementet og anvendeligheden i og for en aktualiserende samtids- og samfundskritik. Som sådan må de kommunikationsteoretiske resultater til og med antages at være korrigerbare - iøvrigt i tråd med kommunikationsteoriens egen grundindsigt omkring udsagns, herunder ikke mindst videnskabelige udsagns, udleverethed til gyldighedsspørgsmåls indbyggede relativiseringskraft.

En sådan pointering, der for os er impliceret i de hér indtagne værker, er ikke nødvendigvis helt triviell. Sagen er, at det filosofiske indhold i Habermas' kommunikationsteori måske ikke er ganske immunt overfor positiveringer, f.eks. af moralfilosofisk tilsnit. Det er af den grund måske ikke uden betydning at mærke sig, hvordan Habermas selv anvender sin kommunikationsteori: nemlig som operativ i og for livtaget med de oplysningsdialektiske grundtemaer.