

Alternativ eller rekonstruktion: Om Habermas kritik av Marx¹

MIKAEL CARLEHEDEN

Sociologiska institutionen, Lund

Inledning

Karl Marx varnade som bekant på sin tid för att behandla Hegel som "en död hund". Idag finns det all anledning att utdela samma varning vad gäller Marx själv. Ty hans livsverk har satt så djupa spår i vårt århundrades samhällstänkande att det till stora delar blir oförståeligt om vi inte kan relatera det till Marx. Detta gäller inte minst Jürgen Habermas samhällsteori. Det är uppenbart att Marx i hög grad har påverkat Habermas, men det är inte lika uppenbart hur vi skall förstå denna påverkan. Det finns både det som talar för att vi bör se Habermas kritik av Marx som ett sätt att utveckla en alternativ ståndpunkt, såväl samhällsteoretiskt som politiskt,² och det som talar för att vi bör se den som en rekonstruktiv vidareutveckling av marxism och socialism. Att uppfatta hans tänkande som ett alternativ till marxism och socialism förstår jag som att uppfatta det som något artskilt. Marx påverkan skulle då i första hand förstås som negativ, dvs. Habermas teori skall förstås som ett försök att bygga upp något nytt i ljuset av marxismens såväl teoretiska som politiska misslyckande. Att uppfatta det som en rekonstruktion betyder däremot: "att man tar isär en teori och sätter den samman igen i en ny form, för att bättre nå det mål som teorin har satt åt sig själv" (Habermas 1976:9).

Jag skall i denna artikel försöka ta fram både det som talar för att tolka Habermas tänkande som ett alternativ och det som talar för att se det som en rekonstruktion. På så sätt tror jag vi kan närma oss komplexiteten i Habermas förhållande till Marx och marxismen överhuvudtaget. Detta är alltså enbart en studie i den karaktär som Habermas Marx-kritik har. Att den läsning av Marx som ligger till grund för hans kritik är möjlig, och att hans alternativ/rekonstruktion i sig är att föredra framför Marx ursprungliga teori, är antaganden som jag inte explicit kommer att argumentera för i denna artikel.

Det råder inget tvivel om att Habermas under sextio- och sjuttiotalen själv såg sin kritik av Marx som rekonstruktiv. En av hans viktigaste artiklar under sjuttioalet bar just titeln "Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus". Länge betraktades han också allmänt som en av de viktigaste företrädarna för den västliga marxismen. Det var inte svårt att

upptäcka en traditionslinje från Lukács över Horkheimer/Adorno till Habermas (se t ex Jay 1984). Habermas har också själv berättat att Lukács "Historia och Klassmedvetande" och Horkheimer/Adornos "Upplysningens dialektik" tillhör de böcker som har haft störst betydelse för honom (1985b: 167ff). Men det är inte heller svårt att uppfatta denna traditionslinje inom marxismen som en väg som leder bort från Marx. Allt fler av de för Marx centrala posulaten övergavs (se t ex Jay 1984).

Det är Habermas fortsatta teoretiska vandring på denna väg, vilken, som vi kommer att se, gör det befogat att ifrågasätta om Habermas överhuvudtaget går att uppfatta som en marxistisk tänkare. Själv tycks han emellertid fortfarande idag uppfatta sig som både marxist och socialist. I en diskussion med Nancy Fraser om den i USA nyligen utkomna översättningen av *Strukturwandel der Öffentlichkeit* sa han: "Jag tror jag har varit reformist i hela mitt liv, och kanske mer så de senaste åren. Ändå känner jag mig ofta som den siste marxisten." (Habermas, 1992b: 469). Denna självuppfattning finner vi också spår av i hans senaste böcker: I sin senaste samling av politiska skrifter (Habermas, 1990) är undertiteln till titeluppsatsen just "Vad innebär socialism idag?". Den är i första hand en kritisk uppgörelse med statssocialism och med socialistiskt tänkande överhuvudtaget, men likväl skriver han att begreppet "socialism" är förbundet med "den normativa intuitionen om en våldsfri gemenskap som möjliggör individuell självförverkligande och autonomi, men inte på bekostnad av utan tillsammans med solidaritet och rättvisa." (ibid, s188f), dvs just den normativa intuition som också leder hans eget tänkande (jfr t ex 1985b:202). Och i sin allra senaste bok (*Faktizität und Geltung* 1992a) förbinder han begreppet "socialism" med sin teori om en radikal demokrati. Han talar i den meningen om socialism som "inbegreppet av de nödvändiga betingelserna för emanciperade livsformer" (s 12). Så Habermas själv tycks fortfarande inte vilja se sin teori som ett alternativ till marxism och socialism, utan som en rekonstruktion – även om han med tiden uttrycker sig mer och mer försiktigt på denna punkt, och även om hänvisningarna till Marx blir alltmer sällsynta.

Nu är vi naturligtvis inte bundna till Habermas egen förståelse av sin teori och till hans sätt att använda begreppet "socialism" som något närmast synonymt med "radikal demokrati". För att kunna förstå Habermas förhållande till Marx, bör vi snarare argumentativt kunna besvara två frågor: För det första, är Habermas samhällsteoretiska paradigmskifte från ett "produktionsparadigm" till ett "kommunikationsparadigm" (jfr Habermas 1985c) en utveckling av den marxistiska tanketraditionen eller ett brott med denna tradition? För det andra, innebär de politiskt-utopiska konsekvenserna av detta skifte en övergång från socialism till, låt oss kalla det, "utopin om ett demokratiskt samhälle"³ eller är radikal demokrati, vilket Habermas själv tycks mena, den egentliga socialistiska grundidén?

Jag skall i denna artikel snarare försöka lägga fram argument för de olika möjliga svaren, än att entydigt besvara dessa två frågor. I första hand kommer jag att behandla den samhällsteoretiska dimensionen av frågeställningen, dvs snarare frågan om Habermas är marxist, än frågan om han är socialist. De två olika men möjliga tolkningarna av förhållandet mellan Habermas och Marx samhällsteori skall jag underbygga med hjälp av de två centrala distinktionerna i Habermas tänkande, nämligen den mellan "arbete" och "interaktion", respektive den mellan "system" och "livsvärld". I den förra distinktion finner vi stöd för att Habermas tänkande skall uppfattas som ett alternativ till Marx, i den senare för att det skall uppfattas som en rekonstruktion av Marx.

I. Arbete eller interaktion: Marx eller Habermas

Det heter att "kärt barn har många namn". Detta gäller också förhållandet mellan Habermas och distinktionen mellan "arbete och interaktion". Den har sedan den kom till i slutet av sextioalet betecknats på en mängd olika sätt. Mest känt är väl att interaktion har fått ge vika för kommunikation. Den mest korrekta terminologin idag är snarast "ändamålsorienterad och samförståndsorienterad handling". Den har fördelen av att inte kunna förstås alltför konkret. Vid en jämförelse mellan Habermas och Marx är det emellertid lämpligt att vi håller oss till Habermas ursprungliga terminologi.

"Arbete" är ett begrepp som primärt betecknar människans instrumentella förhållande till naturen. Interaktion däremot handlar om människors kommunikativa förhållande till varandra. I första fallet handlar det om ett subjekts förhållande till något objektivt, i andra fallet om ett subjekts förhållande till ett annat subjekt, eller, som Habermas brukar uttrycka det: ett intersubjektivt förhållande. Hos Marx återfinner vi till viss del denna distinktion i åtskillnaden mellan produktivkraft (arbete) och produktionsförhållande (interaktion).

I båda fallen (jfr Habermas 1968a:76), kan vi tala om tvång och befrielse, men det är frågan om två olika typer. I förra fallet handlar det om befrielse från naturens tvång, i det senare fallet om befrielse från herradöme, dvs undertryckta människors (eller klassers, som Habermas skrev på sextioalet) befrielse från förtryckande människor (klasser). I det senare fallet talar Habermas om en kamp om erkännande som grundar sig i erfarenheten av missaktning. I det förra fallet handlar det om befrielse genom nya teknologier, i det senare fallet om en bildningsprocess som leder till att ideologier genomskådas och möjliggör en herradömesfri kommunikation. "Befrielsen från hunger och nöd konvergerar inte nödvändigtvis",

skriver Habermas (1968b:46), ”med befrielsen från träldom och förnedring.”

Även om Marx skiljer mellan produktivkraft och produktionsförhållande, så innebär det ändå, enligt Habermas, en reduktion av interaktion till arbete (ibid, s 45). I Marx termer blir ju både arbete och interaktion olika aspekter av produktion. Arbetet är och förblir trots allt det teoretiska fundamentet för Marx. Befrielsen från naturens tvång är grundläggande också för befrielsen från socialt förtryck (Habermas 1968a:80). Utvecklingen av produktivkrafterna är den enda grundläggande förutsättningen för en lyckad revolution.

Kritiken av denna reduktionism finner vi framförallt i Habermas tidigare skrifter. Under åttiotalet har en annan form av kritik av Marx arbetsbegrepp tillkommit. Jag tänker på kritiken av den s k praxisfilosofin. Med detta begrepp syftar Habermas (1985c:80) på en teori som ger arbetet en närmast existentiell betydelse. Den omfattades framförallt av den unge Marx, men gör sig implicit gällande också hos den senare Marx.

Praxisfilosofin har sin grund i en antropologi som först utvecklades under ”Sturm und Drang”-perioden i Tyskland. Charles Taylor har kallat den ”expressivism” (1986:30ff). Under romantiken handlade det om ett subjekts självförverkligande. Subjektet uttrycker sitt inre genom ”att tvinga sig på den yttre verkligheten, kanske i strid med yttre hinder . . . som manifestationen av en inre kraft”. Först i denna yttre manifestation av mitt inre blir detta inre klart för mig och andra. Först genom att ”förverkliga min egen form gentemot de former som den omgivande världen kunde påtvinga”, (Taylor, 1986:32), förverkligar jag mig själv. Med denna syn idealiseras konstnärens verksamhet. Detta produktionsetetiska ideal överför den unge Marx till arbete i allmänhet, och romantikens betoning av det enskilda subjektet överför han till klassen. Arbete uppfattas därmed av Marx, skriver Habermas, ”som producenternas kollektiva självförverkligande” (1985c:81). Detta ger bakgrunden till alienationsteorin. Produkten blir ett uttryck för arbetarens eller arbetarklassens väsen. Genom att arbetaren tvingas sälja sin arbetskraft förloras kontrollen över arbetsprocessen och produkten. Därmed omöjliggörs självförverkligandet. Arbetaren främmandegörs från sin egen natur.

Detta arbetsbegrepp kritiserar Habermas på tre olika sätt (ibid, s 82ff). För det första, skriver han, skulle en sådan syn på arbetet enbart kunna vara plausibel under hantverksmässiga förhållanden. Detta insåg också den senare Marx. För det andra förutsätter det att de högt utvecklade produktivkrafterna, efter den slutgiltiga revolutionen, skulle kunna användas utan att vara alienerande. Här framträder Marx naivt positiva syn på teknologi och instrumentell rationalitet, vilken redan den äldre kritiska teorin skoningslöst kritiserade. För det tredje ifrågasätter Habermas föreställningen att arbete skulle kunna vara ett adekvat sätt att förstå självförverk-

ligande. Självförverkligande handlar, enligt Habermas, om den autentiska relation mellan ett subjekt och dess subjektiva värld. Arbetet däremot är ett, som vi har satt, instrumentellt förhållande mellan ett subjekt och den objektiva världen. Ett sådant rationalitetsmönster som överförs till förhållandet med sig själv leder till en självobjektivering, till "ett förtryck av den egna inre naturen" (ibid, s 84).

Det finns med andra ord två skäl till att se Habermas teori som ett alternativ till Marx, snarare än en rekonstruktion. För det första betonar Habermas interaktion istället för arbete. För det andra finner han inga möjligheter att idag ur arbetsbegreppet utvinna några samhällsutopiska energier. Medan Marx kan associera arbete med frihet, konstnärlig verksamhet och hantverk, associerar Habermas det enbart med opersonlig teknologisk makt och en inskränkt form av rationalitet. Habermas utgår istället från det interaktionsbegrepp som har sin grund i en kommunikativ rationalitet. Därur utvecklar han en moralteori, en rättsteori och idén om ett radikaldemokratiskt samhälle. Så långt tycks det alltså vara fråga om två radikalt olika teorier. Låt oss nu övergå till att fråga oss om det finns något som talar för att vi skall uppfatta Habermas teori som en rekonstruktion.

II. System och livsvärld: Habermas som marxist

Innan jag kommer in på Habermas duala samhällskoncept, vill jag peka på en annan likhet med Marx. Liksom på sin tid Marx, försöker Habermas lösa modernitetens problem genom att driva det moderna projektet framåt, detta i motsättning till radikala kritiker av upplysningen, – låt vara ungtkonservativa som Bataille, Foucault eller Derrida, gammeltkonservativa som många av dagens neoaristoteliker eller kommunitarister, eller nykonservativa som Heidegger, Schmitt och Jünger. Mot detta "förbund mellan postmoderna och premoderna" (Habermas 1984:227) ser sig Habermas kunna alliera sig med Marx. Liksom Marx och i motsats till konservativa av olika slag ser Habermas inte det modernas problem i rationaliseringen av livsvärlden, i rationaliseringen av den symboliska reproduktionen, utan "i villkoren för den materiella reproduktionen" (1981, b. II:222).

Men det är inte bara så att Habermas i likhet med Marx är en modern tänkare. Vi kan försöka hävda att till och med dagens Habermas inte bara driver det moderna projektet vidare, utan också det marxistiska. Det finns nämligen likheter mellan Habermas syn på samhället som bestående av både livsvärld och system, och den senare Marx teori om varan arbetskrafts dubbelhet.

Marx på en gång deskriptiva och kritiska analys av det kapitalistiska samhället vore inte möjligt om han inte hade fångat arbetet i två olika

perspektiv. Å ena sidan som en meningsfull intentionell handling, å den andra som blott en funktion inom ett ekonomiskt system som förvandlar arbetaren till en kugge i ett opersonligt maskineri. Denna arbetskraftens dubbelhet beror som bekant på att denna vara skiljer sig från alla andra varor på ett avgörande sätt. Arbetskraften är nämligen ofrånkomligen förbunden med producentens subjektivitet. Subjektet förlorar visserligen kontrollen över den sålda arbetskraften, men det innebär naturligtvis inte att subjektet upplöses. Subjektet finns kvar, men nu som alienerat subjekt. Därmed måste arbetskraft studeras i två skilda perspektiv. Dels som abstrakt arbete, dvs arbete skilt från den direkte producentens kontroll. Vi behöver då ett funktionalistiskt, eller systemteoretiskt perspektiv, dvs ett perspektiv som inte utgår från intentioner och kommunikation, utan från kausalitet och funktionalitet. Dels behöver vi en handlingsteori som kan tala om vad detta skiljande av producenten från sina produktionsmedel betyder för producenten själv. Ur denna andra aspekt kan vi sedan kritisera det abstrakta arbetet som en "realabstraktion". Jag skall sammanfatta denna tankegång i Habermas terminologi:

Denna realabstraktion förklarar Marx med förtingligandet av socialt integrerade handlings-sammanhang (dvs, av livsvärlden, MC), vilket inträffar när interaktioner inte längre koordineras med hjälp av normer och värden eller samförståndsprocesser, utan med hjälp av mediet bytesvärde. Då är de medverkande i första hand intresserade av konsekvenserna av sitt handlande. Och i och med att de orienterar sig efter värden på ett ändamålsrationellt sätt, som om värdena vore kvasi-naturliga objekt, intar de en objektiverande inställning till sig själva och andra, de transformerar samhälleliga och intrapsykiska förhållanden till instrumentella. På så sätt betyder förvandlingen av konkret arbete till abstrakt ett förtingligande av det samhälleliga och det enskilda livet. (ibid, s 494).

Förtingligande betyder alltså att arbetaren har förlorat kontrollen över sitt arbete, dvs att arbetet har blivit en kraft i ett system som lyder opersonliga lagar. Dessa lagarna verkar, som Habermas brukar säga, bakom ryggen på individerna. Eftersom denna kraft inte kan frånkopplas producentens subjektivitet, slår dess villkor tillbaks på den arbetande som kommer att uppfatta sig själv som ett ting, en vara. Producenten har således alienerats.

Utvecklandet av detta dubbla teoretiska perspektiv är, enligt Habermas, Marx stora förtjänst. Å ena sidan ett handlingsteoretiskt perspektiv, som utgår från en värld förstälilig av de handlande själva. Å andra sidan ett funktionalistiskt perspektiv, som innebär att handlingar styrs av kvasi-naturliga lagar, bortom de handlandes kontroll. Att i ett handlingsteoretiskt perspektiv kritisera den systemfunktionalistiskt organiserade materiella produktion och dess verkningar är ett gemensamt drag för hela den västliga sk "hegelmarxismen". Det Marx kallade "varufetischism" och Lukács "förtingligande", det Adorno och Horkheimer försökte fånga med beteckningen "upplysningens dialektik", detta går hos Habermas under

rubriken "inre kolonialisering", dvs systemets kolonialisering av livsvärlden. Därmed har vi funnit det viktigaste argumentet för att uppfatta Habermas samhällsteori som en rekonstruktion av Marx och inte som ett alternativ.

Men att rekonstruera Marx innebär naturligtvis något annat än att upprepa hans teser i en ny terminologi. I det följande skall jag ta upp tre kritiska punkter som vi kan försöka förstå som rekonstruktiva. För det första kritiserar Habermas Marx för att han inte är konsekvent i användandet av detta dubbelperspektiv, utan ibland tenderar att övergå i ett totalitetstänkande. För det andra saknar han en normativ grundval hos den senare Marx som tagit avstånd från praxisfilosofin. För det tredje kritiserar han Marx handlingsteoretiska perspektiv som alltför inskränkt. Under denna tredje punkt återfinns vi i ny form Habermas tidiga kritik av Marx reduktion av interaktion till arbete. Jag skall säga något om var och en av dessa kritiska punkter.

Ad 1: Marx tenderar, enligt Habermas, att uppfatta den materiella produktionens systemfunktionalistiska integrationslogik som ett "objektivt sken", som en faktisk verksam mystifikation, helt utan egenvärde. Marx tycks se nödvändigheten av ett dubbelt perspektiv på samhället som enbart ett uttryck för detta samhälles alienerande karaktär. Ur ett revolutionsteoretiskt perspektiv betyder detta att revolutionen måste innebära, med Habermas terminologi, att det ekonomiska livet åter införlivas inom livsvärldens horisont. Habermas menar däremot att ett samhälles uppdelning i system och livsvärld inte nödvändigtvis är något negativt. Uppdelningen är istället ett uttryck för samhällets modernisering. Systemisk integration speglar samhällets komplexitet, vilket är nödvändigt för effektiviteten i den materiella reproduktionen. Ett avskaffande av alla systemiska förhållanden skulle innebära att den befrielse från naturens tvång som uppnåtts skulle gå förlorad. Marx tänkande är utopiskt i ordets dåliga mening eftersom han å ena sidan hävdar att en hög utveckling av produktivkrafterna, vilket enbart har kunnat ske på grundval av en systemfunktionalistisk organisering av produktionen, är en förutsättning för befrielsen också från socialt tvång, samtidigt som han å den andra sidan vill göra gällande att dessa systemiska förhållanden kan avskaffas när befrielsen väl har skett. Enligt Habermas kräver upphävandet av förtingligandet eller kolonialiseringen av livsvärlden inte avskaffandet av alla systemiska förhållande, utan att relationen mellan system och livsvärld förändras. Habermas poäng under denna första punkt är således att han genom sin rekonstruktion mer konsekvent än Marx kan hålla fast vid det dubbla perspektivet.⁴

Ad 2: Den andra rekonstruktionen handlar om grundvalen för kritik. Enligt Habermas är den senare Marx alienationsbegrepp, vilket inte längre kan grundläggas i praxisfilosofin, så oklart att Marx i sin kritik av för-

tingligandet riskerar att idealisera traditionella förkapitalistiska samhällen. Hur skiljer sig ett modernt icke–alienerat samhällsliv från det premoderna samhällslivet, som ju till stor del saknade systemintegration? Det räcker, enligt Habermas, inte med att abstrakt tala om att producenterna skall återerövra kontrollen över produktionsmedlen. Frågan är vad det skulle betyda för ett modernt samhälle. Om inte hantverkaren eller den självägande bonden kan tjäna som förebild, hur skall vi då grundlägga vår kritik? Habermas har i detta syfte utvecklat en teori om ”den kommunikativa rationaliseringen av livsvärlden”. Det är fråga om en utvecklingslogik som han följer genom historien och som utmynnar i det moderna. Habermas förnekar att det är fråga om en historiefilosofi, men de komplicerade argumenten för den ståndpunkten kan jag inte komma in på i detta sammanhang. Låt mig enbart säga att denna föreställning har på en gång historiska och normativa komponenter.

Rationaliseringen av livsvärlden betyder två olika saker (1981, b. II:164): För det första handlar det om en ”utdifferentiering” av livsvärldens tre strukturella komponenter: kultur, samhälle och person (en distinktion som Habermas hämtat hos Parsons), där ”kultur” står för det gemensamma symboliska vetandet, ”samhälle” står för de interpersonella relationerna och ”person” för den personliga identiteten. Den andra innebörden av rationaliseringen av livsvärlden är att dessa tre komponenter inte bara genom historien alltmer skiljs från varandra, utan också att de därmed förändras: På den kulturella nivån sker en sekularisering av vetandet, på samhällsnivån sker en uppdelning av legalitet och moralitet, samtidigt med en universalisering av rätt och moral, och på personnivån sker en individualiseringsprocess med växande anspråk på autonomi och självförverkligande. De tre komponenterna förspråkligas, dvs de bygger alltmer på problematiserbara giltighetsanspråk som, om de ifrågasätts, måste kunna stödjas med goda grunder. De struktureras således alltmer i enlighet med det kommunikativa förnuftet.

Jag kan inte här närmare gå in på detta. Det skulle föra alltför långt upp i filosofins tunna luft, som Habermas brukar uttrycka det. Låt mig bara säga att i sin teori om kommunikativ rationalitet har Habermas, till skillnad från Marx, funnit något att sätta emot instrumentell rationalitet och systemrationalitet. Med den kommunikativa rationaliteten som normativ grundval kan Habermas på ett formellt sätt beskriva hur samhället bör vara utformat och kritisera såväl kolonialiserande som traditionella samhällsformationer, såväl opersonligt systemiskt tvång, som socialt tvång inom livsvärlden (herradöme). Vi skulle kanske till och med kunna säga att Habermas därmed, till skillnad från Marx, förfogar över en utopi om hur samhället bör vara organiserat efter revolutionen. Men efter en sådan oförsiktig formulering, vilken Habermas själv aldrig skulle tillåta sig, måste vi omedelbart tillfoga två saker: För det första är Habermas, som vi

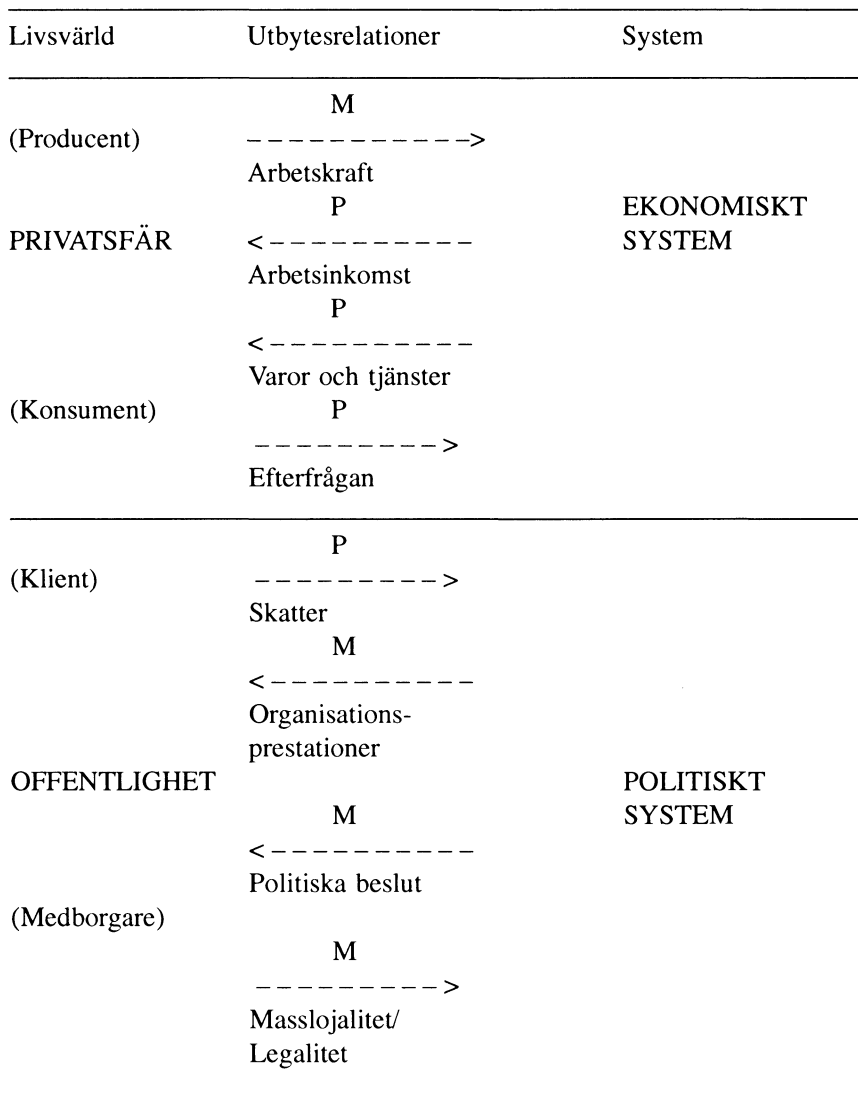
sett, en reformistisk tänkare. För det andra får vi inte försöka ersätta politik med normativ samhällsteori. Habermas försöker inte, som de klassiska utopisterna, ge en konkret bild av det goda samhället. Föreställning om en rationaliserad livsvärld "får inte utmålas till totaliteten av en försonad livsform och kastas ut i framtiden som en utopi; den innehåller inte mer, men inte heller mindre, än den formella karakteriseringen av de nödvändiga betingelserna för ett icke-förfelat liv, vars former är omöjliga att föregripa" (1988:186). Trots teorins normativa karaktär, hävdar han bestämt att filosofer och samhällsvetare aldrig kan ersätta samhällsmedborgarens konkreta politiska handlingar. Han är oerhört nogg med att på förhand teoretiskt utesluta möjligheten av en framtida Lenin som talar i hans namn. Habermas är visserligen både en akademisk teoretiker och en politisk intellektuell, men han skiljer strikt mellan dessa båda roller. När Habermas är samhällsfilosof talar han om de formella betingelserna för ett gott samhälle. Som medborgare i en konkret demokratisk rättsstat kan han däremot uttala sig i substantiella politiska frågor.

Ad. 3: Under den tredje punkten återkommer den kritik som vi var inne på i avsnitt I ovan. Marx, liksom för övrigt stora delar av den marxistiska traditionen (och Weber), är fångade av ett inskränkt handlingsbegrepp, som gör arbetet till mönster för förståelsen av alla former av handlingar. Denna reduktion får till konsekvens att Marx inte lyckas utveckla en teori om rättfärdiga relationer mellan individer. Han fastnar i vad Habermas kallar ett subjektfilosofiskt perspektiv. Dvs han kan enbart tematisera metasubjekt som mänskligheten eller klassen och deras relationer till den objektiva världen, inte relationerna mellan enskilda individer. (I den mån han gör det så misstolkar han relationen som en subjekt-objekt relation). Därmed kan han inte heller utveckla en moralteori eller demokrati-teori.

En konsekvens av denna betoning av arbetet blev att Marx tenderade att betrakta "överbyggnaden" (dvs staten: rätt och politik) som epifenomen. Han kunde därmed inte förutse socialstatens uppkomst och framtida betydelse för att neutralisera den klasskonflikt som annars hade sprängt det moderna samhället. Problemet med detta är emellertid inte i första hand den dåliga framtidsprognosen, utan att betoningen av produktionen ledde till en naiv syn på politisk makt. Vi kan finna ett samband mellan denna naivitet och Gulag. Marxismen har haft mycket svårt att utveckla teoretiska medel för att kritiskt förhålla sig till politisk makt.

Också denna tredje punkt kan vi förstå som en rekonstruktiv punkt, om vi relaterar den till de två andra punkterna. Tillsammans kan vi uppfatta dem som en rekonstruktion av Marx hela samhällsteori. Habermas försöker utveckla en samhällsteori som också kan infånga den moderna socialstaten och därmed den ökande betydelsen av rätt och politik. Enligt Habermas har nämligen socialstatens neutralisering av klasskonflikten betytt

att förtingligandet, kolonialiseringen av livsvärlden, inte längre primärt har sitt upphov i det ekonomiska systemet, utan i det politiska. Den materiella välfärden har köpts till priset av politisk passivitet. Habermas rekonstruerar Marx teori på ett sådant sätt att dess kritiska dubbelperspektiv också kan användas på s k "välfärdsstater", dvs som grundval för en kritik inte bara av ekonomins funktionssätt, utan också statens. Istället för Marx välkända bas-överbyggnads-modell utvecklar Habermas följande samhällsmodell:⁵



P=Pengamedium

M=Maktmedium

I välfärdsstater sker kolonialiseringen, enligt Habermas, i första hand inom den undre halvan (jfr *Ad 3* ovan). Det politiska systemet kolonialiserar den offentliga sfären genom att reducera medborgarna till socialklienter och passiva väljare. På ett liknande sätt som producenten avskiljs från inflytande i den ekonomiska sfären, avskiljs statsmedborgaren från inflytande i den politiska sfären. Medan i förra fallet arbetet har den dubbla karaktären av att kunna vara både förtryckande och befriande, övertar i det senare fallet rätten denna roll. Rätten, vilket Habermas gör klart i sin senaste bok (1992a), måste karaktäriseras av både fakticitet och legitimitet. Medan det politiska systemet handhar rätt på ett instrumentellt sätt i syfte att effektivt verkställa politiska beslut, dvs ge dem faktisk rättslig kraft, måste rätt från ett livsvärldsperspektiv uppfattas som normativt giltigt, dvs vara legitim. Det behöver därför understödjas av en fungerande demokratisk process och därmed av kommunikativt rationellt handlande (jfr *Ad 2* ovan) medborgare inom den politiska offentligheten. I en sekulariserad stat kan rätt inte fungera utan en i någon mening fungerande folksoveränitet.⁶ Men rättens fakticitet, dvs rättens karaktär av positiv rätt, är inte i sig kolonialiserande (jfr *Ad 1*, ovan). Kolonialisering uppkommer först när den verkställande politiska maktens försök att effektivt verkställa sina beslut får till följd att den tar kontroll över den politiska offentligheten och därmed själv frambringar legitimitet, vilken då, enligt Habermas terminologi, övergår till masslojalitet. Vi har då inte ett tillstånd av folksoveränitet, utan den positiva rätten har blivit självreglerande. Själva effektiviteten i verkställandet av politiska beslut, har blivit viktigare för de politiska beslutens innehåll än "folkviljan". Här är det lätt att se paralleller till Marx teori om hur bytesvärdet blir primärt i förhållande till bruksvärdet under kapitalismen. Medborgarens rösträtt tenderar att förtingligas i socialstater på samma sätt som producentens arbetskraft under kapitalismen. Den görs till en funktion i ett operativt maskineri och slår tillbaka på individen i form av statspaternalistisk lagstiftning,⁸ vilket ger upphov till frihets- och meningsförlust. Ett samhälle som fullständigt präglas av ett kolonialiserande politiskt system är lika ohållbart som ett samhälle som fullständigt präglas av ett kolonialiserande ekonomiskt system. Därför, menar Habermas, måste det politiska systemet tämjäs demokratiskt på ett liknande sätt som det ekonomiska systemet en gång tämjdes av just detta politiska system.

Avslutning

Vilken slutsats skall vi då dra av detta? Är Habermas teori ett alternativ eller en rekonstruktion? Som vi har sett finns det argument både för den ena och den andra positionen. Jag hoppas att jag har kunnat göra klart att

Habermas i hög grad är påverkad av Marx. Frågan är om han är påverkad till den grad att det gör det befogat att tala om honom som 'marxist'. Vi kan ju räkna upp en rad entydigt icke-marxistiska tänkare som också spelat en oerhörd viktig roll för Habermas; främst Kant, Wittgenstein, Gadamer, Weber, Mead, Durkheim, Parsons och Luhmann. Som sagt, jag skall inte försöka besvara frågan. Jag skall nöja mig med att hävda att det fortfarande finns klara marxistiska drag i Habermas samhällsteori. Jag tänker då främst på det för Habermas helt centrala dubbla perspektivet på samhället. Men det finns också, som vi har sett, många viktiga skillnader, framförallt betoningen av demokrati, rätt och politik istället för arbete och produktion.

Lika lite kan jag besvara frågan om vi skall betrakta Habermas som socialist. Frågan måste avgöras genom att ta ställning till om socialism verkligen är liktydigt med radikal demokrati, dvs folksuveränitet. Att det finns en del som talar för detta framgår av att en sådan utopi skiljer sig både från den liberala utopin, som betonar subjektiva rättigheter (eller i sin socialdemokratiska variant: sociala rättigheter) snarare än folksuveränitet, och den konservativa (liksom åtminstone de flesta varianter av den kommunitaristiska), som betonar traditionella substantiella värden (jfr Carlheden, 1993). Å andra sidan kan vi från ett traditionellt socialistiskt perspektiv fråga oss om Habermas inte är blind på just det enda öga som Marx hade. Dvs om han inte försummar den övre halvan i figuren ovan på samma sätt som Marx försummade den nedre. Habermas tematiserar inte alls det ekonomiska systemets kolonialisering av privatsfären. Kontrollen över produktionsmedlen kan, enligt honom, inte vara direkt. Detta skulle nämligen hota det ekonomiska systemets överlevnad och därmed den materiella reproduktionens effektivitet. Producenten kan i Habermas modell bara tänkas få kontroll över sin arbetskraft som medborgare, dvs via det politiska systemets lagstiftningsmakt. Habermas utopi innehåller politisk men inte ekonomisk demokrati. Ja, föreställningen om ekonomisk demokrati, tycks hos Habermas knappt ens vara teoretiskt möjligt inom ett modernt samhälle. Ekonomi och demokrati tillhör två sfärer i samhället som lyder under två olika typer av logik. Kan vi verkligen kalla en sådan utopi socialistisk?

NOTER

- ¹ Denna artikel är en något omskriven version av ett föredrag som jag höll vid institutet för statskunskap, Köpenhamns universitet den 22/11 1993, inom ramen för en seminariereserie om Karl Marx.
- ² Detta var utgångspunkten för det i not 1 omtalade seminariet.
- ³ Jfr Carlheden (1993) och min intervju med Habermas i *Res Publica*, nr 27/1994, för inbörden av begreppet "radikal demokrati" hos Habermas.
- ⁴ Jag bortser här ifrån att Habermas med hjälp av Parsons och Luhmanns teorier också har utvecklat det systemfunktionalistiska perspektivet.

⁵ Något förändrad version av figur 39 i Habermas 1981, b. II:473.

⁶ Habermas (1981, b. II:530) talar om "Verrechtlichung".

LITTERATUR

- Carleheden, M. (1993) "Utopien om et demokratisk samfund", *Social Kritik* 29, København.
- Carleheden, M. (1994) "Mänskliga rättigheter eller demokrati", *Res Publica*, 27.
- Habermas, J. (1968a) *Erkenntnis und Intresse*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J. 1968b "Arbeit und Interaktion" i *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1976) *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*, band 2, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1984) "Det moderna – ett ofullbordat projekt" i *Den rationella övertygelsen*, Akademitlitteratur, Stockholm.
- Habermas, J. (1985a) "Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien" i *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1985b) "Dialektik der Rationalisierung" i *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1985c) *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1988) *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1990) *Die nachholende Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1992d) *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1992b) "Concluding Remarks" i *Habermas and the Public Sphere*, red. Calhoun, C., MIT Press, Cambridge, Mass.
- Jay, M.: (1984) *Marxism and Totality*, University of California Press, Berkeley.
- Taylor, C. (1986) *Hegel*, Symposion, Stockholm/Lund.

SUMMARY

Mikael Carleheden

Alternative or Reconstruction? – On Habermas criticism of Marx

Should we understand Habermas' works in social theory and politics as an alternative to or a reconstruction of Marx? I try in this article to present the possible arguments for both standpoints. It is shown that if we take our point of departure in Habermas' distinction between "labour" and "interaction", we must treat his writings as an alternative to Marx. If we, however, start out with his distinction between "life world" and "system", then we must understand them as a reconstruction. In the first case it becomes clear that the concepts "labour" and "interaction" are opposites and can be used to ground opposite social scientific paradigms, but in the second case it becomes just as clear that Habermas' criticism of the system's colonisation of the life world is modelled after Marx' criticism of political economy. Taken together, Habermas two forms of criticism of Marx leads him to transfer the Marxian form of criticism of modern society from the capitalistic economy to the paternalistic social state. That is, Habermas doesn't locate reification in the capitalistic mode of production. In society of today reification is the product of the social state.