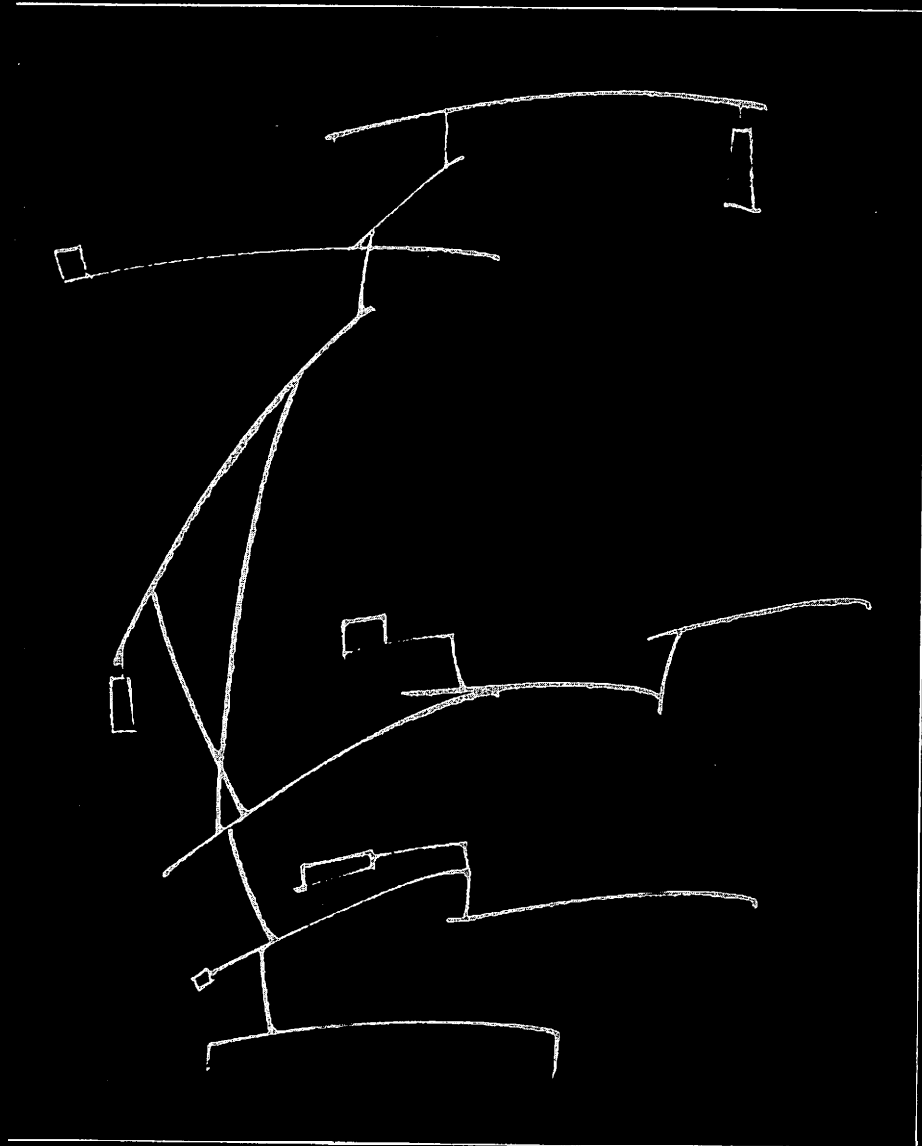


Per Nilsson

Naturen, vetenskapen & förnuftet

Upplysningens dialektik och det andra moderna



*Naturen, vetenskapen och
förnuftet
Upplysningens dialektik och det andra moderna*

Per Nilsson

Umeå 2001

Institutionen för filosofi och lingvistik
Umeå Universitet
901 87 Umeå

Akademisk avhandling
som med vederbörligt tillstånd av
rektorsämbetet vid Umeå universitet
för avläggande av filosofie doktorsexamen
offentligen försvaras i hörsal F, humanisthuset
lördagen den 3 mars 2001, kl. 10.15

Per Nilsson

Naturen, vetenskapen och förnuftet: Upplysningens dialektik och det andra moderna

Department of Philosophy and Linguistics, Umeå University

Monograph 2001

Umeå Studies in Philosophy 2

ISSN 1650-1748

ISBN 91-7191-972-4

Distributed by

Department of Philosophy and Linguistics, Umeå University, SE-901 87 Umeå, Sweden

ABSTRACT

The topic of this study is one specific area where the tension between instrumental rationality and value rationality becomes prominent: the question whether we have a rational responsibility for nature or not. Such a responsibility cannot be derived from instrumental reason, but it is argued that it can be derived from discourse ethics and communicative rationality.

The study begins with an examination of Georg-Henrik von Wright's cultural criticism. It is argued that his subjectivist view of values limits reason to the realm of instrumental rationality.

Horkheimer and Adorno's theory of instrumental reason is examined. They claim that instrumental reason, through the negative dialectics of the enlightenment, have created a vacuum with regard to values.

Marcuse's anthropological solution to the problem of values, and his theory of an emancipatory science and technology, are examined and rejected as utopian.

The philosophy of Jürgen Habermas is examined, and it is shown how he solves the problem of his predecessors through the dual framework of work and interaction. His hypothesis of three knowledge-constitutive interests is analyzed, and it is concluded that a general theory of communication is needed in order to solve the problem of value rationality.

It is shown how Habermas later theory of communicative rationality and discourse ethics overcomes the shortcomings of his earlier theory. It is argued, among other things, that his theory of communicative rationality is compatible with a correspondence theory of truth, ontological realism and epistemological fallibilism.

Discourse ethics makes a rational discussion of values and norms possible. It is argued that it solves the problem of value rationality, but without providing a definition of the good or the right. It is shown that revisability is an important part of discourse ethics. This is manifested in the hypothetical status of discourse ethics, and in the revisability of the norms proposed.

It is argued that we are in fact able to rationally propose a norm, which demands responsibility for nature within the framework of communicative rationality and discourse ethics, although such a norm must be the result of the outcome of a rational discourse and is itself, revisable.

Keywords: Modernity, enlightenment, postmodernism, instrumental rationality, value rationality, communicative rationality, discourse ethics, truth, fallibilism, claims to rightness, revisability, von Wright, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Apel, Habermas, Popper, Foucault

Naturen, vetenskapen och förnuftet

*Upplysningens dialektik och det andra
moderna*

Umeå Studies in Philosophy 2

Naturen, vetenskapen och förnuftet

*Upplysningens dialektik och det andra
moderna*

Per Nilsson

Umeå 2001

© Per Nilsson

Series editors: Gunnar Andersson, Ingvar Johansson and Sten Lindström

Department of Philosophy and Linguistics

Umeå University

SE-901 87 Umeå

Omslag: Florian Kynman

ISSN 1650-1748

ISBN 91-7191-972-4

Printed in Sweden by Elanders Gotab, Stockholm, 2001

Distributor: Department of Philosophy and Linguistics, Umeå University,

SE-901 87Umeå, Sweden

“Det som ni sagt låter bra. Men säg mig: då ni nu en gång är en så stor skeptiker, hur vet ni så säkert att ni kan skilja en kuliss från en vägg? Har ni aldrig tvivlat på att de illusioner som ni skrattar åt verkligen bara är illusioner? Och om ni tar fel? Vad händer om det verkligen är fråga om värden och ni förstör dessa värden?” Och sedan sa han: “Ett misskrediterat värde och en demaskerad illusion har nämligen lika eländiga kroppar, de liknar varandra, och ingenting är lättare än att förväxla dem.”

MILAN KUNDERA

Till min dotter Lovisa

Du har varit en ousinlig källa till inspiration och kraft. Varje övertidssekund har tagits från din tid.

ABSTRACT

The topic of this study is one specific area where the tension between instrumental rationality and value rationality becomes prominent: the question whether we have a rational responsibility for nature or not. Such a responsibility cannot be derived from instrumental reason, but it is argued that it can be derived from discourse ethics and communicative rationality.

The study begins with an examination of Georg-Henrik von Wright's cultural criticism. It is argued that his subjectivist view of values limits reason to the realm of instrumental rationality.

Horkheimer and Adorno's theory of instrumental reason is examined. They claim that instrumental reason, through the negative dialectics of the enlightenment, have created a vacuum with regard to values.

Marcuse's anthropological solution to the problem of values, and his theory of an emancipatory science and technology, are examined and rejected as utopian.

The philosophy of Jürgen Habermas is examined, and it is shown how he solves the problem of his predecessors through the dual framework of work and interaction. His hypothesis of three knowledge-constitutive interests is analyzed, and it is concluded that a general theory of communication is needed in order to solve the problem of value rationality.

It is shown how Habermas later theory of communicative rationality and discourse ethics overcomes the shortcomings of his earlier theory. It is argued, among other things, that his theory of communicative rationality is compatible with a correspondence theory of truth, ontological realism and epistemological fallibilism.

Discourse ethics makes a rational discussion of values and norms possible. It is argued that it solves the problem of value rationality, but without providing a definition of the good or the right. It is shown that revisability is an important part of discourse ethics. This is manifested in the hypothetical status of discourse ethics, and in the revisability of the norms proposed.

It is argued that we are in fact able to rationally propose a norm, which demands responsibility for nature within the framework of communicative rationality and discourse ethics, although such a norm must be the result of the outcome of a rational discourse and is itself, revisable.

Keywords: Modernity, enlightenment, postmodernism, instrumental rationality, value rationality, communicative rationality, discourse ethics, truth, fallibilism, claims to rightness, revisability, von Wright, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Apel, Habermas, Popper, Foucault

Författarens tack

Först och främst vill jag tacka min handledare Professor Gunnar Andersson vars noggrannhet och tålamod vida överskridit vad man kan begära av en handledare. De diskussioner vi fört rörande mitt manuskript har till stor del bidragit till att forma min filosofiska utveckling. Han har under dessa år öppnat mina ögon för filosofiska problem, och visat på infallsvinklar, jag aldrig upptäckt på egen hand.

Därefter vill jag tacka Professor Ingvar Johansson för det intresse och stöd han visat mig och mitt projekt. Johansson har läst delar av vad jag skrivit, och den kritik han bidragit med har varit till mycket stor hjälp för mig i mitt arbete.

Av de doktorander som under min tid funnits vid institutionen vill jag framförallt tacka Jonas Nilsson som läst mitt arbete och kommit med värdefull kritik. Han har också blivit en riktig vän som jag värdesätter både privat och professionellt. Även Peter Nilsson och Jane Waterworth förtjänar omnämnande för den tid de lagt ner på att läsa och kritisera mitt manuskript. Anders Berglund och Stephan Hansson, ni vet varför jag tackar er. Dessutom vill jag tacka deltagarna i forskarseminariet vid institutionen för filosofi vid Umeå universitet för synpunkter på, och kritik av, mina avhandlingskapitel.

Ett stort tack riktar jag också till vår institutionssekreterare Ann-Katrin Minnhagen som, framförallt i slutskedet av mitt arbete, varit till ovärderlig hjälp vad gäller administration. Jag vill också tacka henne för att hon lånade mig Milan Kunderas bok *Skämtet*, från vilken mottot för min avhandling är taget.

Jag vill även tacka Kempefondens stiftelse för det ekonomiska stödet vid två tillfällen, i början på mitt projekt, givit mig. Även Institutionen för filosofi och lingvistik vid Umeå universitet förtjänar omnämnande för det ekonomiska stödet den lyckats utverka för mig under olika perioder.

Av de personer utanför institutionen som förtjänar att omnämnas, vill jag tacka min flickvän Camilla Jonsson (som dessutom skrivit in referenslistan från papperskopia till diskett), Florian Kynman för omslaget, Antti Silventoinen, min mamma Gun-Sofia Nilsson, min pappa Ola Nilsson och min syster Eva Nilsson. Boken är tillägnad min dotter Lovisa Hedberg-Nilsson.

INNEHÅLL

I. Det rationella anlaget: om Georg Henrik von Wrights kulturkritik.....	1
II.Rationalitet som makt och befrielse.....	25
a. Upplysningens dialektik.....	25
1: Inledning.....	25
2: Makt över naturen.....	30
3: Maktens antropologi.....	37
4: Upplysning och moral.....	48
5: Totaliserad ideologikritik.....	54
6: Sammanfattning.....	60
b. Befrielse: En ny vetenskap.....	62
1: Inledning.....	62
2: Sanna och falska behov.....	64
3: Befrielse.....	72
4: En ny teknologi och en ny vetenskap.....	76
5: Sammanfattning.....	84
III.En ny vändning: Habermas tre kunskapsintressen.....	89
a. En dualistisk ram: arbete och interaktion.....	89
1: Inledning.....	89
2: Kritik av en 'ny vetenskap'.....	93
b. Det tekniska kunskapsintresset.....	101
c. Det praktiska kunskapsintresset.....	114
1: Hermeneutik och naturvetenskap.....	126
d. Det emancipatoriska kunskapsintresset.....	130
IV.Det andra moderna och kommunikationens primat.....	147
a. Övervinnandet av kunskapsintressena.....	147
1: Inledning.....	147
2: Omöjligheten av en naturalistisk naturetik.....	150
3: En logisk cirkel.....	162
4: Rekonstruktion och kritik.....	166
5: Handling, objektivitet och diskurs.....	173

6: Konsensus om korrespondens	175
b. Det kommunikativa förnuftet.....	181
1: Inledning.....	181
2: Det kommunikativa förnuftet.....	184
3: Bemötande av den post-moderna kritiken.....	196
V. Det andra modernas ansvar för naturen och för kommande generationer.....	209
a. Diskursetikens tre tillämpningar: pragmatik, etik och moral....	209
1: Inledning.....	209
2: Pragmatik, etik och moral.....	219
b. Kontingent antropocentrism, plikt och ansvar för kommande generationer.....	235
1: Den praktiska diskursen om naturen.....	235
2: Om ansvar för kommande generationer.....	248
Referenser	261

I. Det rationella anlaget: om Georg Henrik von Wrights kulturkritik

Skarpsinne som tränger bortom mänskans gräns är inte visdom. Kort är livet. Vem vill jaga efter mål som ingen uppnår och försmå det han kan vinna? Så gör dårar, och de människor som jag vill kalla vilseförda.
EURIPIDES

Den finländske filosofen Georg Henrik von Wright har vid sidan av sin egentliga filosofiska gärning sysselsatt sig med att i en rad skrifter bedriva kulturkritik.¹ De problem von Wright i dessa skrifter fäster sig vid kan grovt karaktäriseras som utlöpare av en spänning han tycker sig finna mellan en vetenskapligt teknologisk rationalitet, och en värderationalitet. Det är upplysningens förhoppning om en likartad utveckling inom det värderationella förnuftet som varit fallet inom det instrumentella förnuftet von Wright misstänkliggör. Kort kan vi säga att det instrumentella förnuftet, förutom de uppenbara vetenskapliga och teknologiska framstegen, också varit behjälpligt i vad Max Weber kallade världens

¹De skrifter det rör sig om är framförallt Georg Henrik von Wright, *Tanke och förkunnelse* (Lund: Gleerups, 1964), Georg Henrik von Wright, *Humanismen som livshållning* (Stockholm: AB Rabén & Sjögren Bokförlag, 1978), Georg Henrik von Wright, *Vetenskapen och förnuftet* (Stockholm: Bonnier fakta förlag AB, 1986), Georg Henrik von Wright, *Myten om framsteget* (Stockholm: Albert Bonniers förlag, 1993) och Georg Henrik von Wright, *Att förstå sin samtid: Tanke och förkunnelse och andra försök* (Stockholm: Bonniers förlag, 1994). Den sistnämnda skriften består av en nytgåva av *Tanke och förkunnelse* tillsammans med några nya och gamla uppsatser.

avförtrollning.² Genom vetenskapens kritiska funktion har de metafysiska grundvalar världen tidigare vilat på rämnat, men det verkar också ha fått den konsekvensen att grunden för mänsklighetens moralförmåga rämnat. Om, som Nietzsche säger, Gud är död, var finns då grunden för vår moral? I förnuftet? *Kan* förnuftet överhuvudtaget vara behjälpligt i moralfrågor, och om inte, är vi då endast hänvisade till ett begränsat instrumentellt förnuft vad gäller vetenskap och teknologi, medan våra moraliska, etiska och estetiska omdömen endast är subjektiva emotionella uttryck? Om det är på det viset, vilka följder har det för oss som människor och för de varelser som delar denna planet med oss?

Spänningsförhållandet mellan det instrumentella förnuftet och det värderationella utvecklar von Wright i sina tidigare skrifter genom att undersöka det enskilda mänskliga subjektet. Det leder honom i *Tanke och förkunnelse* till att brottas med frihetsproblematiken hos Dostojevskijs romanfigurer, Tolstojs sökande efter en förnuftets religion, samt sökandet efter vår kulturs antika rötter i Jaegers *Paideia*.³

Denna undersökning fortsätter i essän *Tre myter* som publicerades i *Humanismen som livshållning*. *Tre myter* kan karaktäriseras som en essä i vilken författaren ställer frågan om värdet av kunskapen som *livsform*. De myter han behandlar är *Kunskapens träd*, *Prometheus myten* och *Faustsagan*. Den gemensamma nämnaren mellan dessa tre myter är faran med att söka kunskap om naturen. Det leder oss till von Wrights senare författarskap där spänningsförhållandet mellan det instrumentella förnuftet och det praktiska tar sig i uttryck i människans förhållande till naturen.

Von Wright delar upp denna frågeställning på följande sätt: (a) den vetenskapligt tekniska civilisationen har lett till en *avnaturalisering* av naturen som resulterat i en ekokris. Denna avnaturalisering innebär att synen på naturen som meningsfull helhet fått ge vika för en natursyn där naturen blivit reducerad till material eller medel för mänskligt makttagande. Samtidigt har vetenskap och teknologi lett till en (b)

²Max Weber, *Den protestantisk etiken och kapitalismens anda*, sv. översätt. A. Lundquist (Argos förlag AB, 1978), s 55. I den svenska översättningen av Webers bok har *Entzauberung* översatts med avmystifiering. Von Wrights översättning är *upphävd förtrollning*, Wright, *Myten om framsteget*, s 26. Här har vi valt att översätta termen med *avförtrollning*.

³Werner Wilhelm Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, 3 vol. eng. översätt. G. Highet (New York: Oxford University Press, 1939-1944).

avhumanisering av människan, vilket tar sig i uttryck i den normlöshet och det värdevakuum som breder ut sig i det moderna samhället.⁴ Detta på grund av att det instrumentella förnuftet inte har något att säga om värden och mål, samtidigt som den värdegemenskap som tidigare vilat på metafysisk grund (religion) fallit för det instrumentella förnuftets avförtrollning. Istället för att ställa frågan om meningen med det enskilda subjektets liv, meningen och värdet för det enskilda subjektet att beträda kunskapssökandet som väg till lycka, ställs därför frågan om den vetenskapligt teknologiska livsform människan idag är ett uttryck för är tecken på ett biologiskt misslyckande.⁵ Kan det vara så att det är vårt förnuft som, genom att vara grunden för en utveckling som resulterat i en ekokris, överbefolkning och massförstörelsevapen, leder mänskligheten mot undergång? Eller är förnuftet den mänskliga förmåga som kan rädda oss ur den uppkomna situationen? För att besvara den frågan måste vi djupare undersöka förnuftet och dess uttryck.

Von Wright menar att det som är mest utmärkande för människan är hennes *rationella anlag*. Det är genom kunskapen som livsform hon framförallt utvecklar detta anlag. Därmed är sökandet efter sanning det som mest utmärker henne och skiljer henne från andra livsformer. Människan måste dock vara på sin vakt mot den *hybris* som tar sig i uttryck i uppfattningen att hon menar sig ha nått sanning, snarare än att se det rationella anlaget som manifesterat i sanningssökande.⁶ Därmed kan vi säga att det rationella anlaget bör vara förknippat med en praktisk visdom liknande *fronesis* för att undvika *hybris*, en *fronesis* som kännetecknas av en förnuftets besinningsfullhet.⁷

Kunskapen som livsform innebär att människan strävar efter att utveckla sitt rationella anlag. Att vara rationell betyder att man är en varelse som är i besittning av ett förnuft. Att något är rationellt betyder att det är i överensstämmelse med förnuftet. Att något är i överensstämmelse med förnuftet betyder, *vid ett första påseende*, att detta något antingen är sant, gott, rätt eller skönt. Men som vi ska se menar von Wright att

⁴Wright, *Att förstå sin samtid*, s 350.

⁵Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 151.

⁶Wright, *Humanismen som livshållning*, s 58-63.

⁷Bengt Molander och May Thorseth, "Redaktörernas inledning", i *Framsteg, myt, rationalitet*, red. B. Molander & M. Thorseth (Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1997), s 11

rationellt tänkande är bannlyst från värderingarnas sfär, liksom värden från det rationella tänkandet. Det innebär att det rationella anlaget endast är förknippat med det sanna, och då det sanna i form av sanningssökande, inte uppnåendet av sanning.⁸

Låt oss då se vad vi mer precis kan mena med att något är rationellt. "Med rationellt tänkande och handlande förbinder vi vanligen sådana kännetecken som följdriktiga och motsägelsefria resonemang, välgrundade meningar samt förmågan att förutse och kontrollera, d.v.s. framkalla eller avvärja, händelser i den oss omgivande naturen."⁹ Det bästa exemplet på en manifestation av rationalitet i den meningen är vetenskapen, om vilken det hävdats att den är värdenneutral på grund av distinktionen mellan är och bör. Den distinktionen innebär att vi inte kan härleda värdeomdömen ur faktaomdömen.¹⁰ Då vetenskapen rör sig i en sfär av fakta och inte värden så kan den inte heller ta ställning i värdefrågor.

⁸I von Wrights tankemönster kan vi säga att kunskapen om gott och ont innebär ett medvetandegörande av människan. Den människa som saknar kunskap om gott och ont är inte medveten om begreppen och är därför oförmögen att *göra* gott eller ont, hon kan heller inte *vara* god eller ond. Problemet är att den som har kunskap om gott och ont inte automatiskt är god. Därav kan kunskapen om gott och ont ses som en kunskap på gott och ont, Wright, *Humanismen som livshållning*, s 38-39. Frågan är bara vilken förmåga det enligt von Wright är som ger oss kunskap om gott och ont? Förnuftet är uteslutet eftersom det endast ger oss möjlighet att välja medel för att uppnå arbiträra mål. Detta har föranlett Knut-Erik Tranøy att i samband med von Wrights kulturkritik föreslå en ondskans fenomenologi. Knut-Erik Tranøy, "Om å förstå framtiden", i *Framsteg, myt, rationalitet*, red. B. Molander & M. Thorseth (Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1997), s 42-45.

⁹Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 14.

¹⁰David Hume, *A Treatise of Human Nature*, red. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1978), s 468-469. Däremot kan vi finna broprinciper mellan fakta och värden med vilkas hjälp vi kan kritisera värdeomdömen, Hans Albert, *Treatise of Critical Reason*, eng översätn. M. V. Rorty (New Jersey: Princeton University Press, 1985), s 98-101. En sådan broprincip menar att bör implicerar kan. Det innebär att vi inte är moraliskt förpliktigade att göra det som på grund av fakta är omöjligt att göra. Därav broprincipens kritiska potential. Vi kan använda fakta för att kritisera värdeomdömen. En annan broprincip är ett *kongruenspostulat*. Vår kunskap om fakta bör vara kongruent med våra värdeomdömen. Vi kan till exempel kritisera religiösa auktoriteter som menar sig få sin auktoritet från Gud för att den faktueella grund de åberopar som stöd för sin auktoritet inte är förenlig med vår nuvarande vetenskapliga kunskap om fakta: "The assumption, for example, that there are higher beings in heaven who have the right to issue commands of any kind to human beings, and that they have delegated this right to the head of a tribe or a state, is indeed compatible with certain sociocosmic worldviews; but according to our present knowledge, it would be subject to criticism on the basis of a postulate of Congruence." Albert, *Treatise of Critical Reason*, s 99. Den kosmologi de ser som en faktabas som medger normativt innehåll motsägs av vår nuvarande vetenskapliga kunskap, och därmed rycks också grunden för det normativa innehållet bort

Efter en sådan kort karaktärisering av vetenskapen är det dags att se på det vi normalt benämner teknologi. Med teknologi menar von Wright "teknik, som grundar sig på vetenskaplig kunskap, på insikt i den logos, som ligger till grund för *techne*, d. v. s. kännedom om de rationella principer (naturlagar), som teknikern tillämpar i sitt arbete."¹¹ Vi får en distinktion mellan termerna teknologi och teknik. Teknik är dels produktionen av artefakter för något ändamål, dels det kunnande som krävs för att producera artefakterna i fråga. Med kunnande menas de tekniker som exempelvis hantverkare utvecklat och som kan läras ut från en generation till en annan. Teknologi å andra sidan är teknik som utvecklats med vetenskapens hjälp.

Det förnuft som ligger till grund för teknik är en för människan universell egenskap. Denna form av mänsklig förmåga till ett förståndigt ingripande i naturen för att befrämja olika mänskliga ändamål, är genom sin universalitet lätt att överföra från en kultur till en annan och kan på så sätt spridas globalt. Det är en sådan spridning vi idag kan se då den vetenskapligt teknologiska livsformen globalt breder ut sig, oberoende av vilka kulturer den stöter på. Men detta förnuft erbjuder inga vetenskapliga kriterier för att avgöra värdet på målen för vår verksamhet. Vi kan endast bestämma de effektivaste medlen för att uppnå dessa mål.¹²

Von Wright menar att det instrumentella förnuftet fått en alltför ensidigt dominerande roll i det moderna samhället. Enligt den tesen, som också omfattas av bland annat Horkheimer, Adorno, Marcuse och Habermas, har det instrumentella förnuftet trängt in på områden utanför dess kompetensområde.¹³ Med det menas att frågor som rör värden kommit

¹¹Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 34.

¹²Det är dock ställt utom tvivel att den västerländska vetenskapen givit en enorm avkastning i form av en teknologi som lovprisats högt. Men under det senaste seklet har denna teknologi kommit att ifrågasättas allt mer på grund av nedsmutsningen av miljön, överutnyttjandet av naturliga resurser, de anpassningssvårigheter i form av stress och alienering den gett upphov till samt, sist men inte minst, de hot som massförstörelsevapen utgör mot vår existens. Men att samtidigt beskylla vetenskapen för denna utveckling är naturligtvis inte riktigt då det inte är vetenskapen själv som bär skulden utan dess användning i form av teknologi. Besluten hur vetenskapen bör användas går inte att finna inom vetenskapen själv, och vetenskapsmännen har i regel ingen delaktighet i de beslut som tas vad gäller användningen av deras upptäckter.

¹³Om den idéhistoriska bakgrunden till denna tes se Jonas Anshelm & Svante Beckman, "Myten om det instrumentella förnuftet", i *Framsteg, myt, rationalitet*, red. B. Molander & M. Thorseth (Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1997), s 67-74. Se också nedan, kap II.

att behandlas av ett förnuft som endast är kapabelt att handskas med värdeneutrala fakta. En orsak till denna förvirring är enligt von Wright en tvetydighet inom vetenskapen själv.

Vetenskap och teknologi har dels en lyckobringande, dels en destruktiv potential, och denna tvetydighet har enligt von Wright gett upphov till något vi kan kalla förnuftets kris.¹⁴ Ett utslag av den situationen är den debatt som förts inom *kritisk teori*¹⁵ och som rör följderna av en alltför dominerande instrumentell rationalitet, vilken genom vetenskapen varit inriktad på att behärska naturen:¹⁶

Den typ av rationalitet, som förhärskar i ett från tidigare generationers religiösa och sociala fördomar frigjort och i enlighet med förnuftets krav inrättat samhälle, består framför allt i en behärskning av *medlen* för uppnående av olika målsättningar. Den är en instrumentell eller teknisk, målinriktad rationalitet, som befordrar en ökad effektivitet i produktionen av varor och organiseringen av tjänster, samhällets service. Den "strömlinjeformar" våra liv.¹⁷

Denna speciella form av rationalitet benämndes av Weber som ändamålsrationalitet (*Zweckrationalität*), och von Wright menar att vår kultur har en ensidig förmåga till en sådan instrumentell rationalitet. Vad som saknas är en värderationalitet (*Wertrationalität*), genom vilken vi ska kunna legitimera målen för vårt handlande.¹⁸ Vi har utvecklat vårt rationella anlag på ett sådant sätt att vi söker de mest effektiva medel för att uppnå givna mål, medan målen själva inte rationellt kan rättfärdigas genom denna form av förnuft. Dessa medel kan användas för att uppnå såväl goda

¹⁴Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 15.

¹⁵Se nedan, kap. II-IV.

¹⁶En annan debatt som förs rör frågan om olika kulturers rationella halt. Se *Key Concepts in Social Science: Rationality*, red. B. R. Wilson (Oxford: Basil Blackwell, 1977). Se också nedan, s 122-126 samt s 215-231.

¹⁷Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 17.

¹⁸Se Max Weber, *Basic Concept in Sociology*, eng. översätt. H. P. Secher (Seacucus N. J. : Citadel Press Inc., 1972), s 59-66. *Zweckrationalität* har översatts på olika sätt i litteraturen. Mikael Carleheden använder den ordagranna översättningen ändamålsrationalitet, medan Erik Oddvar Eriksen och Jarle Weigård använder målrationellitet. Vi anser att dessa båda benämningar kan ge fel konnotationer, eftersom ändamål och mål kan förväxlas med värden. Vi använder därför instrumentell rationalitet som betecknande för den typ av rationalitet som ligger bakom såväl instrumentell- (icke-social) som strategisk- (social) handling. Se Mikael Carleheden, *Det andra moderna: Om Jürgen Habermas och den samhällsteoretiska kursen om det moderna* (Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1996), s 38 och Erik Oddvar Eriksen och Jarle Weigård, *Habermas politiska teori*, sv. översätt. J. Retzlaff (Lund: Studentlitteratur, 2000), s 38.

som onda mål, därav deras tvetydighet. Civilisationskritikern von Wright uttrycker klarast denna tes på följande sätt:

Påståendet att höjd civilisation inte är en garanti för moralisk förbättring har småningom blivit en trivialitet. Men insikten att civilisationen är en förutsättning för det verkliga barbariet borde fortfarande vara en verksam tankeställare. Intet försonande drag mildrar den civiliserades ondska och grymhet såsom stundom den primitives. Den civiliserade kan inte känna vildens heliga ilska, emedan den helige för länge sedan förvisats som tom vidskepelse ur hans upplysta värld. Han åtnjuter inte andras blod på högre makters bud som religionskrigens människor. Han pinar inte sitt offers kropp för att frälsa hans själ som en gång inkvisitionen. När han rasar är demonerna lössläppta. Hans grymhet är hjärtlös och klokt beräknande. Och för honom finns ingen annan form av tillfredsställelse över sina medmänniskors lidande än sadistens perversa njutning.¹⁹

För att visa och erbjuda en lösning på problemet med den instrumentella formen av rationalitet talar von Wright i termer av *rationell* och *vettig*, där *vettig* ska ses som ett uttryck för en värderande aspekt hos ett subjekt.²⁰ Därför kommer dels begreppen *instrumentell*- kontra *värderationalitet* att användas, men på grund av kontextuella behov också *rationell* och *vettig*. Termen *vettig* ska ses som intimt förknippad med en värdeaspekt hos ett subjekt vilket alltid förutsätts besitta förnuft i den instrumentella meningen.²¹

Vi kan då, utifrån karaktäriseringen av rationalitet ovan,²² säga att ett resonemang kan vara rationellt i meningen att det är logiskt följdriktigt, och en handling kan vara instrumentellt framgångsrik, men att de premisser och slutsatser resonemanget och handlingen bygger på inte är rationella i

¹⁹Wright, *Att förstå sin samtid*, s 102. Se också nedan, s 36. Andemeningen är nog riktig, men att mena att den enda tillfredsställelsen för den civiliserade människans grymhet är pervers njutning håller vi inte med om. De nazistiska brotten genomfördes med hjälp av den statliga byråkratin och innefattade ett stort antal så kallade skrivbordsmördare vilka överhuvudtaget aldrig kom i kontakt med sina offer. Visserligen kan vi hävda att de var delar i en pervers samhällsstruktur, men det är tvivelaktigt om deras egen tillfredsställelse var kopplad till pervers njutning. Många av dessa skrivbordsmördare gjorde karriär genom sin verksamhet, och fick sin tillfredsställelse genom befordran, högre lön och så vidare. Det gör enligt vår mening ett sådant civilisationsuttryck ännu obehagligare. Se Gitta Sereny, *Albert Speer*, sv. översätn. N. Lindgren (Stockholm: Albert Bonniers förlag, 1998) och Gitta Sereny, *Vid Avgrundens djup*, sv. översätn. N. Lindgren (Stockholm: Ordfront, 2000).

²⁰Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 21-22.

²¹Om att alla former av rationalitet som inte uteslutande är instrumentella innesluter instrumentell rationalitet, se Robert Nozick, *The Nature of Rationality* (Princeton: Princeton University Press, 1993), s 133. Om omöjligheten av ett rent instrumentellt förnuft, se nedan, kap. III. a. Om de motsägelser ett totaliserat instrumentellt förnuft ger upphov till, se nedan, kap. II. a.

²²Se ovan, s 4.

betydelsen vettiga, och därmed inte värderationellt sunda. En plan vi önskar förverkliga kan vara rationell i instrumentell mening, men den kan ändå vara oförnuftig i värderationell mening att genomföra på grund av de konsekvenser den kan komma att ge upphov till. En värderationalitet är med andra ord inriktad på målen för vår verksamhet snarare än på medlen. Den har att göra med på vilket sätt vi ska leva våra liv, med vad som är bra eller dåligt, rätt eller fel för människan. Behovet av en sådan värderationalitet har blivit skriande i och med den förlorade värdegemenskap vi erfarit i västerlandet alltsedan människans frigörelse som moraliskt handlande subjekt från religionens och traditionernas tvång, en frigörelse som uppkommit genom världens avförtrollning.

Avförtrollningen har inneburit att människans förhållande till naturen lett till en syn där vi talar om människan som subjekt och naturen som objekt.²³ Vi människor möter en objektiviserad natur utan värden, och kan inte finna lagbundenheter i naturen efter vilka vi bör inrätta våra liv. Distinktionen mellan fakta och värden tillåter ingen sådan härledning. Det skulle vara att sammanblanda två väsensskilda former av lagar; naturlagar och föreskrifter.²⁴ Samtidigt innebär avförtrollningen att synen på naturen som meningsfull helhet gått förlorad.

Men om värden inte går att finna genom en vetenskaplig undersökning av naturen, var finns de då? Ett svar skulle vara i religionen eller i någon annan metafysisk föreställningsvärld. Tesen är dock att alla sådana metafysiska föreställningsvärldar fallit offer för avförtrollningen. Att använda bibeln som argument för att rättfärdiga en norm eller ett värde är i dagens postmetafysiska värld inte en framkomlig väg. Ett sådant argument skulle bemötas med en beskyllning om ett naturalistiskt felslut.²⁵ Bibeln skulle ses som den faktamängd ur vilken vi härleder ett böra, och en sådan härledning låter sig inte göras.²⁶

²³Se nedan, s 37-48.

²⁴Denna sammanblandning ses av Karl Popper som ett utmärkande drag hos det stängda arkaiska, som kontrast mot det öppna, samhället. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. I (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1966), s 172-173.

²⁵Daniel Dennett, *Darwins Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life* (London: Penguin Press, 1995), s 476.

²⁶Vi kan naturligtvis definiera värdetermer på ett sådant sätt att bibeln kan användas som en auktoritet i värdefrågor. Vi kan exempelvis säga att 'rätt betyder anbefallt av Gud'. Därefter kan vi hävda att det rätta är just det som bibeln påstår är rätt. På det sättet kan vi sedan rättfärdiga våra handlingar med stöd av bibeln. Problemet

Ett annat alternativ skulle kunna vara att söka efter värden och normer i kulturer eller traditioner. Även om detta låter sig göras får vi ett problem med giltighet. I den kontext vi befinner oss tänker vi ta upp två problem. För det första innebär von Wrights tes att den västerländska värdgemenskapen vittrat sönder. Det innebär att det inte finns någon västerländsk moralisk tradition att enas omkring. Samtidigt kan vi spekulera om huruvida andra kulturer kan erbjuda en värdegemenskap inom vilken också vi västerlänningar kan finna en plats.²⁷ Men om vi som hypotes har den instrumentella rationalitetens universella utbredning, och om vi ser på denna rationalitet som att den har en avförtrollande funktion, så kan vi frukta att alla moraliska traditioner som möter denna rationalitet kommer att vittra sönder.

För det andra verkar det vara något fel med uppfattningen att till exempel en moralisk norm får sin giltighet enbart på grundval av att omfattas av en eller flera traditioner. Vi kan visserligen handla normkonformativt i en kultur eller tradition, men vi kan också se kritiskt på normen ifråga eftersom en tradition inte utgör den yttersta grundvalen för normativ giltighet.²⁸ Vi menar att en norm som omfattas av alla traditioner,

flyttas dock bara ett steg tillbaka eftersom nästa instans blir att kräva ett rättfärdigande av definitionen av 'rätt':

"In other words, to advocate the adoption of or continued adherence to a definition of an ethical term seems to be tantamount to trying to justify the corresponding moral principle . . . Such definitions, however, turn out to be disguised ethical principles that cannot themselves be deduced logically from the nature of things. It follows that ethics does not depend *logically* on facts about man and the world, empirical or nonempirical, scientific or theological."

William K. Frankena, *Ethics*, second ed. (New Jersey: Prentice-Hall, Inc, 1973), s 101.

Vi har dessutom sett att kongruenspostulatet kan användas som kritik mot den faktagrund en sådan uppfattning utgår från. Se ovan, s 4 n 10.

²⁷Om svårigheten att delta i och förstå andra kulturer om vi har von Wrights utgångspunkter, se nedan, s 18 n 52 samt nedan, s 123 n 131.

²⁸Ett problem med normkonformitet pekar historikern Dan Stone på i sin uppsats "Vad är Förintelsen?", sv. översätn. P. Nilsson, i *Sidor av Förintelsen*, red. R. Fjellström & S. Fruitman (Lund: Studentlitteratur, 2000), s 130-147. Han menar där att förintelsen skulle ha varit omöjlig om den inte strukturellt varit sanktionerad i nya testamentet och av de kristna kyrkofäderna, bland annat Thomas av Aquino. Det innebär inte att antisemitism anbefalls i det nya testamentet, men den kan vinna stöd där. Ser vi också på de ansträngningar som Hitler gjorde för att sanktionera dödshjälpprogrammet gällande ovärdigt liv hos katolska kyrkan, så kan vi få en uppfattning om vikten av normkonformitet som försök att legitimera normer, se Sereny, *Vid avgrundens brant*, s 66-83. En sådan form av normkonformitet kan också lätt leda till tribalism, se nedan, s 241.

kulturer och subkulturer inte därav får sin giltighet. Den kan naturligtvis vara giltig men inte *på grund av* att den normkonformativt efterlevs.²⁹

Värden verkar tillhöra subjektens värld. Vilken status har de i så fall? Är de bara utslag för enskilda subjekts godtycke? Det skulle innebära att moralen privatiseras vilket får som konsekvens att grunden för en intersubjektiv moral försvinner.³⁰ Enligt von Wright är den nu rådande uppfattningen, som han själv bekänner sig till, värdesubjektivism.³¹ Förespråkare för denna uppfattning menar att värden inte är objektivt riktiga eller oriktiga på det sätt beskrivningar av fakta är sanna eller falska. När väl fakta är uppenbarade faller det enligt värdesubjektivismen tillbaka på det enskilda subjektets godtycke att besluta hur dessa fakta ska användas. Med andra ord kan vi säga att sanningshalten hos våra beskrivningar av fakta kontrolleras av naturen, men inte riktigheten hos våra värden.³²

²⁹Det är en skillnad mellan att följa och acceptera en norm på grund av att den omfattas av den egna kulturen, och att följa och acceptera samma norm på grund av att subjektet själv gjort ett reflekterat ställningstagande angående den. Inte heller detta är en garanti för normativ giltighet, men det är ett steg mot kultur eller traditionstrascendens. Se nedan, s 130-133.

³⁰May Thorseth, "Fremskritt og forfall: Mellom irrasjonelle myter og mytisk rasjonalitet?" i *Framsteg, myt, rationalitet*, red. B. Molander & M. Thorseth (Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1997), s 60.

³¹Wright, *Humanismen som livshållning*, s 86.

³²Värdesubjektivismen är ett slag av nonkognitivistisk moralteori. Den framkommer i olika former varav vissa är extremare än andra. Enligt en position är våra etiska omdömen uttryck för våra attityder. Med dessa omdömen försöker vi få andra att inta liknande attityder. Eftersom våra attityder ofta är grundade i våra trosföreställningar kan de vara föremål för diskussioner:

"For example, I may favor a certain course of action because I believe it has or will have certain results. I will then advance the fact that it has these results as an argument in its favor. But you may argue that it does not have these results, and if you can show this, my attitude may change and I withdraw my judgement that the course of action in question is right or good. In a sense you have refuted me. But, of course, this is only because of an underlying attitude on my part of being in favor of certain results rather than others."

Frankena, *Ethics*, s 106. Vilka resultat man föredrar är upp till det egna subjektet och inte föremål för rationellt rättfärdigande.

I en mindre extrem form ses våra etiska omdömen som rekommendationer och föreskrifter. Sådana omdömen implicerar att vi är villiga att generalisera eller universalisera dem. Därmed är de också sådana att vi rationellt kan diskutera dem och nå överenskomelser:

". . . when we say of something that it is good or right, we imply that there are reasons for our judgement which are not purely persuasive and private in their cogency . . . ethical judgements are essentially reasoned acts of evaluating, recommending, and prescribing . . . Such judgements do not simply say that something has or does not have a certain property. Neither are they mere

Även om värdegemenskapen bröt samman i och med människans frigörelse som moraliskt handlande subjekt ifrån religionen och traditionen, så var det upplysningens förhoppning att förnuftet, vilket visat sig så fruktbart vad gäller att blottlägga fakta, också skulle kunna ligga till grund för att finna och motivera värden efter vilka vi kan leva ett gott liv. Detta sökande har istället lett till en uppfattning där värdeomdömen kommit att spegla enskilda subjekts eller grupper känsломässiga gillande, ogillande eller begär.³³ Det har kommit att visa sig vara en fåfäng strävan hos förnuftet att försöka finna en grund för objektivitet vad gäller värden. Den *värdenihilism* som blivit resultatet av denna förnuftets fåfänglighet har, menar von Wright, visat sig vara den främsta orsaken till den vilshenhet som är kännetecknande för det västerländska kulturklimatet.³⁴ En sådan värdenihilistisk uppfattning uttrycks av Ludvig Wittgenstein i *Tractatus* då han menar att värdeutsagor genom att sakna sanningsvärde är meningslösa.³⁵

Finns det då inget sätt att lösa det här problemet? Kan vi hitta något sätt att upprätta en värderationalitet som kan fylla det värdevakuum som utmärker den moderna eran? Det bör då vara en värderationalitet som tar på allvar de hot som idag möter mänskligheten vad gäller hennes fortsatta existens som art. Dessa hot har uppkommit på grund av människan, och det

expressions of emotion, will or decision. They do more than just express or indicate the speaker's attitudes. They evaluate, instruct, recommend, prescribe, advise, and so on; and they claim to imply that what they do is rationally justified or justifiable, which mere expressions of emotion and commands do not do."

Ibid. Vi kommer att behandla von Wright som att han ansluter sig till en variant av den första positionen av nonkognitivism. Det på grund av att han uttalar sig emot värdenihilism, samtidigt som han menar att rationellt tänkande är uteslutet inom moral, och att värderingar är uteslutna inom det rationella tänkandet. Vi menar att den mindre extrema positionen inte utesluter rationalitet inom den moraliska sfären, utan att den ligger nära den uppfattning vi kommer att argumentera för nedan i kap. V a.

³³Om emotivistiska värdeteorier, se Alisdair MacIntyre, *After Virtue* (London: Gerald Duckworth & Co. Ltd, 1985), s 11-13.

³⁴Wright, *Myten om framsteget*, s 89. Se också Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1989), s 148-149. Enligt värdenihilismen är våra etiska omdömen endast emotionella uttryck vilka inte kan rättfärdigas eller motiveras rationellt. "On one such view . . . they are simply expressions of emotion much like ejaculations. Saying that killing is wrong is like saying 'Killing, boo!' It says nothing true or false and cannot be justified in any rational way." Frankena, *Ethics*, s 105.

³⁵Ludvig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, sv. översätt. A. Wedberg (Stockholm: Bokförlaget Thales, 1992), §6.52, s 121.

är upp till henne själv att finna hur hon ska komma till rätta med de problem vi ser.

Von Wright ser en liten ljusning i vad han kallar *vetenskapens epistemiska orientering*.³⁶ Vi kan säga att betydelsen av denna sats ligger i insikten att vi för att behärska naturen först måste lyda den, det vill säga känna till de principer under vilka naturen lyder. Sökandet efter den kunskapen är själva grunden för en teknologiskt orienterad vetenskap. Denna lydnad speglar den respekt och ödmjukhet inför fakta som krävs av vetenskapsmannen.

Som vi sett övar naturen kontroll över våra beskrivningar av faktas sanningshalt, men inte över våra målsättningsars riktighet då värden tillhör subjektets värld och inte naturens. Däremot är det helt i enlighet med vanligt språkbruk att tala om *förnuftigheten* hos våra målsättningar, och i en viss mening menar von Wright att även våra målsättningsars förnuftighet kontrolleras av naturen.³⁷ Denna uppfattning är avhängig av de konsekvenser vårt handlande ger upphov till. Något kan ses som önskvärt fram tills vi väger konsekvenserna hos de medel vi använder mot vår målsättning, och då finner att målsättningen inte är värd dessa medels konsekvenser. Vi tänker oss en situation där ett mål eftersträvas och uppnås, men där målsättningen i ljuset av de erfarenheter som denna strävan resulterat i förlorar sin förnuftighet. Målet var helt enkelt inte värt de ansträngningar och offer som krävdes för att uppnå det.

Om vi tänker oss att vårt mål är att behärska naturen genom att utveckla en teknologi som gör vår tillvaro lättare och bekvämare, så råder det i ett första påseende inget oförnuftigt i en sådan målsättning. Men om det sedan visar sig att denna strävan köpts till kostnaden av ett hot mot den mänskliga artens existens på den här jorden, så menar von Wright att vi kan säga att de åtrådda målen inte motsvarar våra tycken och önskningar. Det på grund av att hot mot vår existens inte kan sägas befrämja lättsamheten och bekvämligheten i vår tillvaro.

Det här strider inte mot värdesubjektivismens uppfattning om målsättningarnas subjektiva karaktär.³⁸ Att målet inte var rationellt i

³⁶Wright, *Myten om framsteget*, s 72.

³⁷Wright, *Humanismen som livshållning*, s 87.

³⁸Men vi kan naturligtvis enligt värdesubjektivismen anse det vara värdefullt att till exempel köpa vår bekvämlighet på bekostnad av framtida generationers existens.

betydelsen vettigt insågs då man vägde målsättningen i fråga dels mot de ansträngningar som krävdes för att uppnå målet, dels mot de följder uppfyllandet av målet faktisk fick: "Man kunde säga, att en målsättning är förnuftig, om målets uppnående motsvarar, vad man 'verkligen' önskar. Om denna motsvarighet är förhållanden, beror på kausalsammanhangen, d.v.s. de nödvändiga ansträngningarna för att nå målet och de oavvisliga följderna av att målet nås."³⁹ Dessa kausalsammanhang är till skillnad från målsättningarna objektiva och tillhör den naturliga ordningen. Det är ett problem att dessa kausalsammanhang är svåra att överblicka, men deras objektivitet gör att vi kan kontrollera våra målsättnings förnuftighet i betydelsen *vetlig*:

Den oförnuftighet, som det gäller att vara på sin vakt mot vid planerandet och verkställandet av tekniska reformer, härrör främst från kortsiktighet i överblicken av de kausala sammanhangens återverkningar på våra behov och önsksningar. Egoismen, både den privatekonomiska och gruppolitiska, utnyttjar denna kortsiktighet för målsättningar, som på lång sikt strider mot vad alla eller de flesta av oss önskar.⁴⁰

Francis Bacon skrev: "Nature to be commanded must be obeyed."⁴¹ Bacon menade att vetenskapligt teoretiserande inte var tillräckligt när det gäller vårt utforskande av naturen, det behövs också experiment.⁴² Von Wright anlägger ett annat perspektiv på denna sats, och menar att vi bör rationalisera våra önskemål på ett sådant sätt att vi endast eftersträvar det som vi i klart medvetande om förutsättningar och konsekvenser vill uppnå. Det är i denna mening människan måste följa naturen för att leva vettigt, och det är i denna mening naturen, enligt honom, *genom kausalsammanhang* kontrollerar våra målsättningar.⁴³

³⁹Wright, *Humanismen som livshållning*, s 88. Vi ser här att von Wright använder en broprincip för att överbrygga gapet mellan är och bör, se ovan, s 4 n 10.

⁴⁰Wright, *Humanismen som livshållning*, s 89. Men som värdesubjektivist är det inte nödvändigt att ta hänsyn till vad någon annan än det egna subjektet önskar. Man kan mycket väl se det som värdefullt att kortsiktigt sträva efter något i full vetskap om att man på längre sikt får sota för det. Det är helt enkelt upp till en själv.

⁴¹Francis Bacon, *The New Organon and Related Writings*, red. F. H. Anderson (New York: The Bobbs-Merrill Company Inc., 1960), s 39.

⁴²*Ibid*, s 40.

⁴³Den kontroll naturen genom kausalsammanhangen har på människans målsättningar kallar von Wright för *nemesis naturalis*, se Wright, *Humanismen som livshållning*, s 90. Denna naturens hämnd på människan för hennes obetänksamma handlingar, är en *nemesis naturalis* för människans vettlösa manipulerande av kausalsammanhangen för sina egna målsättnings uppfyllande.

En sådan inställning är enligt vår mening av flera skäl inte tillräcklig. En handling, här i meningen av ett vetenskapligt-teknologiskt ingrepp i naturen, har minst fyra former av konsekvenser: (a) väntade positiva konsekvenser, (b) väntade negativa konsekvenser, (c) oväntade positiva konsekvenser och (d) oväntade negativa konsekvenser.

De väntade positiva konsekvenserna känner vi till, liksom också de väntade negativa konsekvenserna. Jag antar att von Wright menar att vi bara ska eftersträva sådana väntade positiva konsekvenser vi i ljuset av de väntade negativa konsekvenserna vill uppnå. Problemet är naturligtvis dels de oväntade konsekvenserna, dels att olika subjekt kan förväntas acceptera olika mycket av de väntade negativa konsekvenserna för att uppnå de väntade positiva, samt att olika subjekt kan ha olika målsättningar och olika syn på vilka konsekvenser som är positiva eller negativa. Samma sak gäller de oväntade konsekvenserna. Dessa finns alltid med som riskfaktorer och olika subjekt kan ha olika uppfattning om vilka risker som är värda att acceptera för olika mål och så vidare. Denna uppdelning i olika former av konsekvenser visar att vi inte kan handla på ett sådant sätt av vi enbart eftersträvar det som vi i klart medvetande om förutsättningar och följder vill uppnå.⁴⁴

Eftersom det är på det sättet efterlyses ett annorlunda praktiskt förhållningssätt till naturen och kausalsammanhangen. Ett sådant förhållningssätt kallar von Wright *besinningsfullhet*, och det innebär att vi rättar våra målsättningar efter hur de återverkar på livet på lång sikt.⁴⁵ Frågan är om det inom det vetenskapliga instrumentella förnuftet finns någon grund för en sådan besinningsfullhet. Vi måste komma ihåg von Wrights uppfattning att "värden tycks vara bannlysta från förnuftets sfär,

⁴⁴Klart är, som många miljöproblem visar, att de oväntade negativa konsekvenserna spelar en mycket stor roll i vårt handhavande med naturen. Ett utmärkt exempel är växthuseffekten där växthusgasernas potentiella fara diskuteras och undersöks först långt efter det att de börjat produceras. Den eventuella växthuseffekten var okänd när växthusgaserna började släppas ut, och därmed kan vi se den eventuella växthuseffekten som en oväntad negativ konsekvens. Samtidigt har många av de produkter som genererar växthusgaser nu fått status av mänskliga behov, varför det inte går att helt enkelt sluta producera dem. I västvärlden är till exempel bilen ett behov för en stor del av befolkningen, samtidigt som koloxidutsläppen i hög grad bidrar till en eventuell växthuseffekt.

⁴⁵Wright, *Humanismen som livshållning*, s 90.

liksom rationellt tänkande från värderingarnas sfär.⁴⁶ Denna klyfta som visar på förnuftets begränsningar får dock inte skymma vår klarsyn menar han, en klarsyn som har att göra med åsikten att kampen för överlevnad, eller vad han kallar en *schopenhauersk vilja till liv*,⁴⁷ är den *naturalistiska grunden för all värdering*. Alla varelser strävar, kanske inte som individer men som arter, efter att överleva. Det är först på mänsklig nivå som denna kamp enligt von Wright ikläds en språkdräkt och ges som värdeomdömen om gott och ont.⁴⁸

Frågan är hur vi ska tolka en sådan uppfattning? Vill von Wright hävda att en strävan efter överlevnad av arten är något gott i sig på grund av att han tycker sig se en sådan strävan hos olika arter, så innebär det ett naturalistiskt felslut, något han inte vill göra. För att undvika ett sådant felslut skriver han:

Att sträva efter mål som medför hela artens självförintelse är däremot just vad vi kallar irrationellt, förnuftsvidrigt. Med tanke på den biologiska grunden kallar vi det också perverst, naturvidrigt. Dessa ord uttrycker begreppsmässiga distinktioner, inte värdeomdömen eller vetenskapliga upptäckter.⁴⁹

⁴⁶Wright, *Myten om framsteget*, s 89. Det här är en uppfattning som vi menar tyder på en värdenihilism. Det kan tyckas underligt att han längre fram i samma bok skriver: "En fundamentalism i sitt slag är också den inställning som brukar kallas scientism och som består i en okritisk och överdriven tro på att vår teknisk-vetenskapliga, målinriktade rationalitet kan lösa alla problem och att frågor som faller utanför dess domän bara kan bli föremål för tyckande och inte förnuftig överläggning". Hur man ska tyda detta är för oss oklart, och vi väljer därför en mildare form av nonkognitivism än värdenihilism för att karaktärisera von Wright. Problemet blir då att värdefrågor enligt von Wright är beroende av en värdegemenskap och att en sådan håller på att vittra sönder. Samtidigt hänvisar han till sina egna subjektivistiska och relativistiska utgångspunkter vad gäller etik, och menar att ingen vet hur vi ska komma ur detta moraliska upplösningstillstånd, *ibid*, s 141-142.

⁴⁷*Ibid*, s 89. Se också Arthur Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, sv. översätn. H. Larsson (Nora: Bokförlaget Nya Doxa AB, 1992), s 392, samt Bryan Magee, *The Philosophy of Schopenhauer* (Oxford: Oxford University Press, 1983), s 155.

⁴⁸Om problemet att definiera värdetermer som 'gott' och 'ont' i termer av naturalistiska eller metafysiska definitioner, se ovan, s 9 n 26. Problemet här är dessutom att von Wright behandlar 'gott' och 'ont' som fakta, och berövar därmed dessa termer sin normativitet: "I det subhumana djurriket består vad vi kallar värderande verksamhet helt enkelt i denna kamp. Det är först på mänsklig nivå som den får formen av språkligt artikulera värdeomdömen om gott och ont", Wright, *Myten om framsteget*, s 89.

⁴⁹Wright, *Myten om framsteget*, s 89.

Vad som däremot är vetenskapligt är de funna gränser som inte får överträdas när det gäller vårt handhavande av naturen om vi vill trygga människor och djurs överlevnad.

Att vetenskapen visar på de gränser vi måste hålla oss inom i vårt förhållande till naturen är riktigt. Problemet är att dessa gränser är faktueella, medan beslutet hur vi på faktuell grund ska handla för att inte ställa till skada, göra ont eller av något annat skäl är ett moraliskt beslut. Ett sådant beslut kan inte fattas genom det instrumentella förnuftet då den typen av förnuft är begränsat till fakta. Fakta säger inget om hur vi ska reglera våra handlingar. Att försöka lösa problemet genom att påstå att den naturalistiska grunden för all värdering är kampen för överlevnad, eller en schopenhauersk vilja till liv, är tvivelaktigt. Och att det kan motiveras att en dödssträvan hos en art är irrationell, förnuftsvidrig, naturvidrig eller pervers genom att hänvisa enbart till begreppsmässiga distinktioner och inte värdeomdömen är felaktigt.⁵⁰

Vi vill naturligtvis hålla med von Wright om att det är irrationellt att sträva efter den egna artens undergång; vi vill hålla med om att användandet av det instrumentella förnuftet på ett sådant sätt att det hotar

⁵⁰Frågan är också hur sådana uppfattningar ställer sig i förhållande till en annan uppfattning von Wright gett uttryck för: "Många, som blickat djupt i människosjälens, har talat om en dödsdrift lika stark som viljan till liv. Vi har ingen god anledning att tro, att de tagit fel." Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 154. Om det är så att vår *Thanatos* är lika stark som vår vilja till liv, och våra värderingar är uttryck för våra begär, önskningar och behov, så är det svårt att se att det skulle vara irrationellt och naturvidrigt för människan att sträva efter sin arts undergång. Om *Thanatos* se Joel Whitebook, *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory* (Cambridge: The MIT Press, 1995), s 128–130.

Von Wright skulle kunna säga att om mänskligheten genom egen förskyllan går under, så är det ett tecken på biologiskt misslyckande. Men också detta involverar en värdering. Den innebär att vi som biologiskt styrda varelser har som mål vår egen arts överlevnad. Men om vi vidgar det perspektivet till att gälla den biologiska världen som helhet, så kan mänsklighetens utdöende vara biologiskt lyckad eftersom människan är ett stort skäl till utdöendet av ett flertal arter. Här lurar ett naturalistiskt felslut som von Wright måste definiera bort innan han kan inta den ställning han tar. Men då återkommer problemet med att rättfärdiga definitionen i sig. Problemet är att om definitionen är riktig, det vill säga 'gott betyder: premiera artens överlevnad' och vi ser handlingar som görs för att premiera artens överlevnad, så vore det oförståbart att ifrågasätta dem genom att fråga om de är goda. Vi skulle inte kunna se en sådan handling och fråga "är den god?" och få svaret, "den premierar artens överlevnad" och ändå fråga "javisst, men är den god?" Det skulle vara jämförbart med att fråga om en god handling "är den god?", och få svaret "den är god", och ändå fråga "javisst men är den god?" I det sista fallet låter det som en omöjlig fråga vilket det inte gör i det första fallet. Se Frankena, *Ethics*, s 99.

grundvalarna, inte bara för livet i sig utan också för ett gott liv, vad som ännu menas med det, är irrationellt. Men det är svårt att hävda en sådan uppfattning på grundval av den särskilda rationalitet som tagit sig i uttryck i den vetenskapligt-teknologiska livsformen. För att en sådan uppfattning ska kunna hävdas behöver vi någon form av värderationalitet genom vilken vi kan enas om giltigheten hos gemensamma värdeomdömen, värdeomdömen som visar oss en riktning för hur ett förnuftigt liv ska levas. Exempel på värdefrågor eller etiska problem som vi bör kunna finna svaren på är till exempel om vi har ett ansvar för kommande generationer.⁵¹

Den frågan utgör ett etiskt problem. Om vi ser efter vad von Wright har att säga så kan vi konstatera att han menar att sådana frågor trots allt inte är utlämnade till godtycket. Att frågan inte är värdeneutral är ett trivialt påstående och den gäller både mål och medel. Sådana frågor kan, menar von Wright, vara meningsfulla att diskutera och möjliga att enas runt. Men att efter en argumentation och diskussion komma till ett svar förutsätter, menar han, någon form av värdegemenskap hos de diskuterande parterna. Vi har sett att von Wrights svårigheter att ta sig an etiska problem har att göra med att hans egen syn är nära knuten till subjektivistiska och relativistiska utgångspunkter. Men det finns också en objektiv grund för de svårigheter han ser hos dessa problem.

Om etiska och moraliska frågors lösning förutsätter en värdegemenskap, och en sådan gått förlorad och ersatts av ett värdetomrum, så är det uppenbart att vi hotas av värdenihilism.⁵² Hur vi ska komma ur detta nihilistiska läge är något von Wright inte menar sig kunna ge svar på, och vi får uppfattningen att han tror det vara omöjligt. Klart är

⁵¹Se nedan, kap. V. b.

⁵²Wright, *Myten om framsteget*, s 143. Ett stort problem när det gäller en söndervittrad värdegemenskap döljer sig enligt vår mening i von Wrights hänvisning till begreppen *livsform* och *språkspel* när det gäller *förståelse* mellan olika kulturer. Begreppen härstammar från Ludvig Wittgenstein, och har av Peter Winch använts i ett försök att utveckla en sociologins filosofi med förståelse som det centrala temat. För att förstå en annan kultur måste vi, menar han, delta i den kulturens livsform. Sättet vi når förståelse på är att spela den livsformens språkspel enligt dess egna regler, se nedan, s 123 n 131. Problemet för von Wright är att en söndervittrad värdegemenskap också kan ses som en *förlorad livsform*, och en sådan verkar inte möjlig att återupprätta. Å andra sidan, om han vore konsekvent skulle han hävda att eftersom den schopenhauerska viljan till liv utgör den naturalistiska grunden för all värdering, så behövs ingen värdegemenskap. Våra värderingar är uttryck för vår vilja till liv, och denna är en del av vår biologiska uppsättning. Det skulle innebära att problemet är löst, vilket det naturligtvis inte är.

att han menar att förnuftet inte kan skapa en värdegemenskap då värderingar är bannlysta från förnuftets sfär. Han ställer heller ingen förhoppning till ett återupprättande av religionen, och han är tveksam inför uppfattningen att den vetenskapliga och instrumentella rationaliteten själv ska kunna lösa problemen.⁵³

Det var de etiska problemens svårighet. Låt oss då se på de problem von Wright benämner *ekologiska*. Dessa problem gäller i hög grad miljö och resursfrågor. Därmed är de tekniska problem och som sådana värdenneutrala. De kan med andra ord lösas med hjälp av vetenskap och teknologi om man har en given målsättning. Låt oss säga att vi vill minska utsläppen från en fabriksskorsten. Vi rådfrågar då experter vilka föreslår och utvecklar ett filter vi kan placera i skorstenen, och så är problemet löst. Om dessa medel för att nå målet fungerar är i princip objektivt avgörbart.

Problemet är återigen att målsättningarna kan vara svåra att nå enighet om. Dessutom kan kunskap och handling stå i ett motsatsförhållande till varandra. Det kan vara så att vi vet vad som måste göras för att trygga livet på lång sikt, men de kortsiktiga konsekvenserna av dessa åtgärder kan bli så svåra att ingen i ansvarig ställning vågar genomföra dem.⁵⁴

Vad som enligt von Wright krävs för att vi ska kunna lösa de problem vi i modernitetens sena skede står inför, är att mänskligheten ändrar livsstil. Det är fråga om att beträda en väg mot en nedbantning av

⁵³Wright, *Myten om framsteget*, s 142-143.

⁵⁴Dessutom verkar det ideal som eftersträvas i den ekologiska debatten, vilket kan uttryckas med orden *hållbar utveckling*, belastas av inre motsägelser. Dessa motsägelser uttrycker von Wright som att det å ena sidan förs fram ett argument om att minimera förslitning av naturresurser och skadegörelse på miljön. Konsumtionsyrkan i västvärlden ska stävjas och onyttig förbrukning minska. Å andra sidan ska tillväxten i i-världen fortsätta och levnadsstandarden öka. Det konstrueras en argumentation för att dessa båda tendenser förutsätter varandra, snarare än att de är oförenliga.

Ett annat tillväxtargument är att botemedlet mot fattigdom är *tillväxt*. Fattigdom är den största orsaken till överbefolkningen. Botemedlet mot överbefolkning blir följaktligen tillväxt. Tillväxt ses som något nödvändigt för att jorden ska räddas:

”Det kortsiktiga i resonemanget är det tysta antagandet att tiden räcker till för en sådan självkorrigering av befolkningsutveckling. För egen del finner jag detta antagande högst osannolikt . . . Om de fattiga cirka fyra femtedelarna av mänskligheten—och hit måste vi räkna också folken i f d Sovjetunionen och några av dess satelliter—lyftes till ens tillnärmelsevis samma materiella levnadsnivå som är medeltal i den rika delen av världen, med allt vad detta innebär av energi- och materialförbrukning jämte kvarblivande avfall, skulle jorden utsättas för en belastning som den troligen inte tål”.

Wright, *Myten om framsteget*, s 145.

ekonomin, en väg för vilken von Wright inte menar sig kunna erbjuda något recept: "Att beträda den är inte i första hand att fatta vissa ekonomisk-politiska beslut utan att ändra sina attityder, sin inställning till vad människan behöver, vad som är ett gott liv, och att förvärva sig en global solidaritetskänsla, som inte ställer vakthållningen om det egna materiella välbefinnandet i centrum för övervägandena om hur man vill ha det."⁵⁵

Denna förändrade inställning till vad som är ett gott liv indikerar att vår uppfattning om vad det goda livet idag är har en stor del i skulden för vår situation. Samtidigt ger inte von Wright några uttömmande svar på vad som menas med *ett gott liv*. Det närmaste en precisering han kommer är att det innebär att människan ges möjlighet att *förverkliga sitt väl*. Det innebär på individnivå att människan bör sträva efter det som är bra för henne, det som för henne är det goda. På politisk samhällelig nivå är det omsorgen om människans väl som utgör den enda legitimationsgrund en humanistisk statsbildning kan ha.⁵⁶ "En människa har det bra, 'förverkligar' sitt väl, när hon lever i harmoni med sina lyckomöjligheter inom ramen för en given historisk situation."⁵⁷

Men att hon lever väl om hon förverkligar sitt väl inom ramen för en historisk situation innebär att människans väl är kontingent. Det betyder att människans väl i industrisamhället sannolikt inte är detsamma som människans väl i bondesamhället. Det finns ingen objektiv överhistorisk teoribildning som motstått avförtrollningen om vad som är människans väl på det konkreta planet. Ett bärande inslag i kulturkritiken från von Wright är uppfattningen att den vetenskapligt-teknologiska produktionsformen har lett till skapandet av ett system han kallar tekno sfären eller tekno systemet. Detta system ikläder samhället en "tvångströja . . . av en accelererande och relativt autonom teknologisk utveckling och därav alstrad nödvändighet av oavbruten ekonomisk tillväxt och expansionism"⁵⁸ Vad von Wright säger

⁵⁵Wright, *Myten om framsteget*, s. 148.

⁵⁶Wright, *Humanismen som livshållning*, s. 178.

⁵⁷*Ibid.*, s. 174.

⁵⁸Wright, *Myten om framsteget*, s. 10. Vi har förutom tekno sfären det politiska systemet. Dessa system har båda sökt sitt rättfärdigande i förnuftet. Om tekno sfären genom sin värdenneutralitet och universalism kan tjäna vilken makt som helst och också har inbyggda globaliseringstendenser, så har det politiska systemet sedan upplysningen främst manifesterats inom ramen för nationalstatens organisationsform. Nationalstaten var också den makt vetenskap och teknologi traditionellt var avsedd att tjäna.

är att om alla människor ska erbjudas samma möjligheter att förverkliga sitt väl, så måste det råda "en viss balans mellan samhällets institutionaliserade ordning och villkoren för ett gott liv."⁵⁹ Det är en rubbning i den balansen som i dag kan beskrivas som att systemet koloniserar livsvärlden och därmed förhindrar människan att förverkliga sitt väl.⁶⁰

I och med att tekno sfären bryter sig ur det politiska systemet, så är det inte längre inriktat på att tjäna någon annan makt än sitt eget vinstintresse.⁶¹ Att tekno sfären fått en sådan spridning beror på att den genom det instrumentella förnuftet säger sig vara värdeneutral, det vill säga den hänför frågor om hur dess produkter skall användas till beslut som inte kan sökas inom tekno sfären självt. Problemet här är dels tekno sfärens maktövertagande över det politiska systemet, dels frågan om den verkligen är värdeneutral.

Vad gäller tekno sfärens värdeneutralitet så vill vi börja analysera den ur perspektivet önskningar och behov. Behov karaktäriserar von Wright "som något, som det är illa för en att inte få tillfredsställt."⁶² En önskan kan däremot vara illa att få tillfredsställd om det till exempel är skadligt för hälsan att tillfredsställa den: "En människa lever irrationellt, oförnuftigt, om hon tillfredsställer önskningar, som skadar hennes välbefinnande på längre sikt. Den lever förnuftigt, vars önskningar i stort sett motsvarar vad den behöver."⁶³ Tekno sfärens produkter måste naturligtvis motsvara önskningar för att de ska vara gångbara. Det problematiska är att tekno sfärens tillgodoseende av önskningar kan omvandla önsksningen i fråga till ett behov. Produkterna kan själva komma att skapa ett behov hos dem som från början önskat den.

⁵⁹Wright, *Humanismen som livshållning*, s 174-175.

⁶⁰Detta är ett tema som känns igen från Webers karaktärisering av det moderna samhället som en järnbur. Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, s 85-87, se också Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. II eng. översätn. T. McCarthy (Cambridge: Polity Press, 1987), s 113-197.

⁶¹Wright, *Myten om framsteget*, s 114.

⁶²Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 140.

⁶³*Ibid*, s 140. Detta är naturligtvis en värdering som inte kan rättfärdigas av ett instrumentellt förnuft. Ser vi på von Wrights värdesubjektivism, så kan han mena att det går att underbygga denna karaktärisering av praktisk förnuftighet med argument som är uttryck för önskemål som delas av en definierad grupp individer. Problemet blir då hans uppfattning om värdegemenskapens söndervittrande. Ser vi den som en svunnen livsform, vilket jag antar att vi måste göra, så kan han inte mena att hans karaktärisering är giltig ens för en specifik kultursfär, utan endast är ett subjektivt uttryck från honom själv.

Exemplen på detta förhållande kan göras många, men von Wrights eget exempel är televisionen. Tv:n uppfanns inte för att tillgodose något fjärrskådande behov hos människan, men att önska sig det som Tv:n erbjuder är inget konstigt. Idag uppfyller Tv:n både informations- och förströelsebehov för miljoner människor vilka antagligen skulle må psykiskt dåligt utan Tv: "[D]et [är] uppfinningarna, den tekniska utvecklingen, som dirigerar människans behovsliv, hennes förväntningar och önskningar i fråga om 'livets goda' samt hennes uppfattning om vad hon har rätt att 'kräva' i form av materiell bekvämlighet."⁶⁴ Att veta vad man behöver är en värderationell form av förnuftighet. Om då teknosfären skapar behov så är det tveksamt om den är värdeneutral. Den alstrar ur sig själv produkter som motsvarar önskningar, och det för teknosfären ideala tillståndet är när önsknigen blir behov.

Här kan vi se att det teknologiska elementet i teknosfären inte är värdeneutralt. Vetenskapen är värdeneutral i avseende på sina abstrakta vetenskapliga resultat, men dessa resultats användning i form av teknologi är det inte. Beslut om utvecklandet och användandet av teknologi är beslut som *inte* kan tas på basen av instrumentell rationalitet. I den meningen är det felaktigt att säga att teknosfären skulle vara värdeneutral.

Samtidigt är det enligt von Wright rationellt att tillfredsställa och utveckla sitt väl i förhållande till den historiska situation man befinner sig i. Det borde innebära att man bör sträva efter att tillfredsställa sina behov, oavsett om dessa är resultat av manipulationer eller inte. Det är dock möjligt att, som Herbert Marcuse, göra en distinktion mellan *sanna och falska behov*, och sedan propagera för att människan endast bör tillfredsställa sina sanna behov om dessa ligger till grund för hennes väl i den aktuella historiska situationen. I ett sådant perspektiv blir teknosfärens behovsproduktion problematisk eftersom vi inte kan avgöra om det är sanna eller falska behov vi tillfredställer.⁶⁵ Vilken status de sanna behoven har är med andra ord svårt att förstå eftersom människans väl är historiserat.

Vad ska vi då kalla von Wrights inställning? I själ och hjärta är han humanist, men en humanist som idag betvivlar människoandens förmåga att lösa dels de etiska, dels de teknologiska problem hennes livsföring lett

⁶⁴Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 141.

⁶⁵Se nedan, , s 64-71.

till. Dessa problem har enligt vår mening sin djupaste kärna i ett accepterande av värdesubjektivismen. Att acceptera en rationalitetsuppfattning som innebär att förnuftet är bannlyst från värderingarnas sfär, innebär att måla in sig i ett hörn då det gäller att på ett intellektuellt sätt söka finna en förnuftig riktning i enlighet med vilken vi bör leva våra liv.⁶⁶ Även om de tekniska problemen relativt oproblematiskt i många fall går att lösa, så måste våra målsättningar att lösa dem i någon mening vara i det närmaste globalt gemensamma.⁶⁷

Von Wright skulle kunna kallas för en värdesubjektivistisk eller *non-kognitivistisk* humanist. Som sådan lämnar han annorlunda svar på frågor om människans värdighet, och på de etiska frågor vilkas svar kan komma att sätta denna värdighet i fråga, än vad en humanistisk kognitivist eller intersubjektivist gör.⁶⁸ Von Wrights humanism blir en humanism vilken inte kan rättfärdigas annat än på subjektiv grund, varför denna humanistiska livshållning och dess påstådda nödvändighet endast blir en plädering från den fromma förhoppningens synvinkel, det vill säga samma synvinkel han själv avvisar.⁶⁹

Den filosof som i boken *Vetenskapen och förnuftet* ställde sitt hopp till människans rationella anlag⁷⁰ och som, visserligen utan någon stark tro på förnuftets hälsobringande effekter, kallade sin inställning för "en bekännelse till förnuftet som ett hopp för mänskligheten",⁷¹ har i boken *Myten om framsteget* resignerat: "Den pessimism som kom till uttryck i

⁶⁶Se ovan, s 15.

⁶⁷Det viktiga är att våra målsättningar är gemensamma medan medlen kan skifta beroende på exempelvis naturförhållanden eller andra kontingenta omständigheter. Jag vill här betona att de två typerna av problem von Wright tagit upp, de ekologiska och de etiska, är intimt sammankopplade. Finner vi exempelvis en lösning på det etiska problemet om ansvar för kommande generationer på ett sådant sätt att det blir klart att vi har ett sådant ansvar, så sätter det svaret gränser för hur vi handlar med vårt vetenskapligt-teknologiska förnuft. Det skulle då vara irrationellt att befordra en utveckling som inte följer normen om ansvar för kommande generationer, men en sådan norm kan inte von Wright av värdesubjektivistiska skäl rättfärdiga, se ovan, kap. V. c.

⁶⁸Kognitivist i den meningen att man vet vad det innebär att rationellt rättfärdiga normer med universella anspråk. Habermas betecknar sin form av diskursetik som kognitiv, vilket kan vara vilseledande eftersom den inte menar sig leda till vetskap om universellt giltiga normer. Han beskriver snarare en rationell procedur för hur vi ska nå konsensus om normer med universella anspråk. På så sätt ligger denna form av kognitivism nära den minst extrema form av nonkognitivism Frankena karaktäriserar. Se nedan, kap. V samt Frankena *Ethics*, s 106-107.

⁶⁹Wright, *Myten om framsteget*, s 142.

⁷⁰Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 153.

⁷¹*Ibid*, s 154.

Vetenskapen och förnuftet har med åren fördjupats. Jag kan inte längre, som jag gjorde i slutet på den boken, bekänna mig till förnuftet som ett hopp för mänskligheten.”⁷²

⁷²Wright, *Myten om framsteget*, s 149.

II. Rationalitet som makt och befrielse

Om lidandet avgav väsentlig, direkt användbar energi, vilken tekniker skulle tveka att beordra dess utvinning och i detta syfte börja utveckla nödvändig apparatur? Med ord som "framsteg", "främja", "kollektivets behov", skulle han täppa till mun på de lidande, och inhösta beröm från dem som i allt vet att styra. Det kan du vara övertygad om.

HENRI MICHAUX

a. Makt: Upplysningens dialektik

1: Inledning

Vi har i föregående kapitel sett att vetenskapen kan omsättas i en teknologi som kännetecknas av ett instrumentellt förnuft ensidigt inriktat på medel men oförmöget att motivera rationella mål. Kännetecknande för moderniteten är enligt von Wrights tes att vi inte har tillgång till någon värderationalitet. Det förhållandet har, menar han, inneburit att värden *reifierats* eller *försakligats*. Med det menar han att faktueella medel transformeras till att bli mål i sig.¹ Den utvecklingen kan hänföras till

¹Wright, *Myten om framsteget*, s 42:

”Vi har nu trängt in till själva kärnan av frågan Vad är framsteg? Och vi har också blottlagt en av huvudorsakerna till förvirringen och famlandet i försöken

människans frigörelse från vad vi kan kalla illegitima auktoriteter.² Det var genom avförtrollningen av världen som denna utveckling kom till stånd.

I det här kapitlet ska tesen att vårt förnuft, uppfattat i enlighet med upplysningens förnuftssyn, verkar slå över i blind makt belysas.³ Att makten är blind innebär att den inte har något av förnuftet bestämt mål för sin verksamhet.

En annan tes som kommer att belysas är att makt över naturen leder till makt över människor om den enda form av förnuft vi har tillgång till är det instrumentella, och denna form av förnuft totaliseras. Vi kommer därmed att ytterligare skärpa kritiken av ett förnuft som är oförmöget att föreslå rationellt grundade värden. Slutligen vill vi påvisa den riktning som Horkheimer och Adorno antyder för att undvika denna form av upplysning. Det är drömmen om en försoning med naturen i form av människans behov och driftsliv, en dröm de själva ställde sig skeptiska till. Vår tes är dock att deras efterföljare Herbert Marcuse tog fasta på denna utpekade riktning och gjorde ett seriöst teoretiskt försök att finna grundvalarna för ett fritt samhälle. Det intressanta är att hans teori utöver mänsklig emancipation även innefattar en befrielse av den yttre naturen. Analysen i det här delkapitlet kommer att behandla Horkheimer och Adornos teori om en upplysningens dialektik. Marcuses teori kommer följaktligen att behandlas i kapitel II. b.

En central fråga bakom *Upplysningens dialektik* är hur det kommer sig att vi människor inte lyckats förverkliga upplysningens ideal om frihet och humanism. Det bakomliggande skälet till frågan var nazismens maktövertagande i Tyskland och fascismens frammarsch i Europa över huvud. Hur kunde ett sådant barbari få fäste i ett samhälle med en tradition från filosofi, konst och upplysande vetenskaper?⁴ Paradoxalt nog fann Horkheimer och Adorno förklaringen i upplysningen själv. Upplysning är

att besvara den, benägenheten att förvandla frågor om värdet hos målen till frågor om värdet hos medlen för att nå dessa mål. Man skulle också kunna kalla detta en benägenhet att faktualisera eller instrumentalisera eller förtingliga, reifiera värden”.

Se också Wright, *Myten om framsteget*, s 48-49, om ekonomisk tillväxt och formaliserad demokrati som exempel på värdereifiering.

²*Ibid*, s 25.

³Max Horkheimer och Theodore W. Adorno, *Upplysningens dialektik*, sv. översätt. L. Bjurman och C-H. Wijkmark (Göteborg: Daidalos AB, 1996), s 13.

⁴Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 9.

ett begrepp intimt förknippat med framåtskridande tänkande i vid bemärkelse, det vill säga såväl vetenskapliga som sociala framåtskridanden.⁵ Det är det borgerliga samhällets historiska process som framkommer i begreppet, och dialektiken syftar på ett inneboende bakslag i denna process, ett bakslag som tydligast kommer till uttryck i det moderna samhället.⁶ Vi såg i förra kapitlet hur von Wright drev en liknande tes. Han menade att det politiska systemet och teknosfären slår tillbaka mot sina emancipatoriska ursprungsidéer. Det är därför inte konstigt att han anger Horkheimer och Adorno som inspirationskällor för sitt eget kulturkritiska tänkande.⁷

Ett huvudbegrepp i upplysningens dialektik är makt. Det begreppet, kritiskt applicerat på vårt förhållande till naturen, verkar rymma ett hopp om en utveckling av en ekologiskt ansvarsfull filosofi, det vill säga en filosofi som på allvar tar upp frågan om vårt ansvar för naturen.⁸ En sådan förhoppning föresvävar Carolyn Merchant när hon i introduktionen till antologin *Ecology: Key Concepts in Critical Theory* menar att makt varit ett av de mest fruktbara begreppen för att beskriva relationer mellan såväl människor, som mellan människa och natur.⁹ Begreppet makt, som det

⁵Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 19.

⁶*Ibid*, s 13. Frågan om det här gäller en speciell form av upplysning, den borgerliga, eller upplysning över huvud är komplicerad. Horkheimer och Adorno menar att den borgerliga upplysningen är falsk, och menar att en idé om en upplysning som upplyser upplysningen skulle kunna vara emancipatorisk. Samtidigt stöder de sig på Nietzsche vilken urskiljde andra upplysningar som innehöll samma motsägelser som Horkheimer och Adorno menade sig finna i den västerländska. Ingenstans finns dock ett exempel på en sann emancipatorisk upplysning, varför det skulle kunna vara så att upplysningen i alla de former den hittills manifesterat sig varit falsk. Vad gäller deras hänvisning till Nietzsche i denna fråga, se *ibid*, s 60. Se också Rolf Wiggershaus:

"Horkheimer and Adorno did not go into questions of the universal validity of their ideas of culture, or distinctions between Western and Asiatic modes of production or between occidental rationalization and Eastern meditative experience. They apparently assumed, without making this explicit, that the salvation of humanity would be achieved on the path of the 'history of thought as an organon of domination', on the path of 'the dominant spirit' 'from Homer to modern times', or not at all."

Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, eng. översätt. M. Robertson (Cambridge, Uk: Polity Press, 1994), s 334

⁷Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 19.

⁸Steven Vogel, *Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory*, (Albany: State University of New York Press, 1996), s 98.

⁹Carolyn Merchant, "Introduction," i *Ecology: Key Concepts in Critical Theory*, red. Carolyn Merchant (New Jersey: Humanities Press, 1994).

utvecklats av Horkheimer och Adorno används främst för att beskriva de problem de ser hos *moderniteten*, det vill säga framförallt perioden från renässansen, reformationen och framåt. Dock menar de att *upplysningen* tog sin början långt tidigare. Den kan urskiljas redan i det västerländska samhällets tidigaste urkunder, *Illiaden* och *Odyssén*. I dessa berättelser manifesteras upplysningen i form av en kamp mellan myt och förnuft.¹⁰

Därmed kan vi säga att Horkheimer och Adorno vänder sig till ett historiefilosofiskt teoretiserande. Men de berättar inte en traditionell framstegshistoria, utan en betydligt mer pessimistisk variant. Samtidigt är deras berättelse inte något som gör anspråk på att vara enhetlig. Den är inte en så kallad stor berättelse,¹¹ utan deras historiefilosofiska ansats är mer kritisk i Nietzsches mening.¹² Detta beroende på att de menar att varje

¹⁰Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 14.

¹¹Här ser vi en likhet med den franske postmodernisten Jean-François Lyotard, som menar att det som utmärker det postmoderna samhället är ett slut för de stora berättelserna:

”Simplifying to the extreme, I define *postmodern* as incredulity toward metanarratives. This incredulity is undoubtedly a product of progress in the sciences: but that progress in turn presupposes it. To the obsolescence of the metanarrative apparatus of legitimation corresponds, most notably, the crisis of metaphysical philosophy and of the university institution which in the past relied on it. The narrative function is losing its functors, its great hero, its great dangers, its great voyages, its great goal.”

Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, eng. översätn. G. Bennington & B. Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1994), s xxiv.

¹²Nietzsche urskiljer tre former av historia och karakteriserar den kritiska på följande sätt:

“Här blir det tydligt, hur nödvändigt det är för människan att vid sidan av det monumentalistiska och det antikvariska perspektivet [på historien] ibland ha ett tredje perspektiv: det *kritiska*; och detta just för att befrämja livet. Hon måste för att kunna leva då och då ha kraften att bryta sönder och lösa upp det förflutna; detta uppnår hon genom att hon drar det förflutna inför rätta, anställer pinliga förhör och slutligen faller en dom . . . Det är inte rättvisan som här sitter i domarsätet, det är än mindre nåden, utan endast livet, denna mörka, drivande, sig själv omättligt begärande kraft.”

Friedrich Nietzsche, *Om historiens skada och nytta*, sv. översätn. A. W. Johansson (Stockholm: Bokförlaget Rabén Prisma, 1998), s 57.

Det är här frågan om en genealogisk undersökning för att finna kontingens där nödvändighet antagits, kontextualism där universalism setts som självklar och så vidare.

försök till att ge en universell enhetlig historieberättelse hotar att slå över i sin motsats.¹³ Adorno uttrycker senare denna tanke på följande sätt:

Universal history must be construed and denied. After the catastrophes that have happened, and in the view of the catastrophes to come, it would be cynical to say that a plan for a better world is manifested in history and unites it. Not to be denied for that reason, however, is the unity that cements the discontinuous, chaotically splintered moments and phases of history — the unity of the control of nature, progressing to rule over men, and finally to that over men's inner nature. No universal history leads from savagery to humanitarianism, but there is one leading from the slingshot to the megaton bomb.¹⁴

Horkheimer och Adorno menar att det i moderniteten finns en inneboende tendens och potential till totalitära politiska rörelser, en oförmåga att kontrollera teknologi, samt en stark tendens till avhumanisering i den sociala världen. Dessutom kan tillfogas det moderna industrisamhällets benägenhet att förstöra miljön.¹⁵ Det är just denna inneboende tendens till miljöförstöring genom makten över naturen, som gett upphov till att begreppet makt ansetts vara lovvärt som ett kritiskt instrument i en ekologiskt ansvarsfull filosofi. Tesen är att upplysningen kommer till stånd genom människans behov att behärska naturen för att transformera den till medel för mänskliga mål, och redan där har det gått fel. Upplysningen har genom maktövertagandet över naturen endast lett till en teknologisk instrumentell rationalitet, vilken på grund av dess totalisering, det vill säga dess inverkan på områden också utanför naturen, inte leder till emancipation utan tvång.

Det innebär att Horkheimer och Adorno i sin teori om upplysningens dialektik driver två centrala teser: dels tesen om upplysningen som en rationaliseringsprocess i Webers mening, dels en kritisk tes om maktövertagande över naturen som var central i Ludvig Klages kritik av moderniteten. Genom att slå samman dessa båda teser menar de att de kan förklara den katastrof det moderna samhället lett till, det vill säga förklara varför upplysningen lett till fascism. Sammanslagningen av dessa teman leder till uppfattningen att redan myt är upplysning, samt att upplysningen

¹³Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 248.

¹⁴Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, eng. översätn. E. B. Ashton (New York: The Continuum Publishing Company, 1973), s 320.

¹⁵Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 246-249.

kan slå om till mytologi.¹⁶ Vi ska här undersöka vilka konsekvenser dessa tesers sammanslagning får.

2: *Makt över naturen*

För att rätt förstå *Upplýsningens dialektik* är det nödvändigt att blicka tillbaka på det föregående kapitlet och åter introducera Webers karaktärisering av moderniteten. Weber beskrev den västerländska kulturens framåtskridande som en avförtrollning av världen. Avförtrollningen gav i form av en rationaliseringsprocess upphov till sekulariserade institutioner för ett rationellt handhavande av samhällsliga frågor. En mycket viktig del i processen är en ökad autonomi för de tre sfärerna kunskap, moral och konst.¹⁷ De tre sfärerna sattes på var sitt fundament och separerades från varandra. Den frigörelseprocess som då kom till stånd beskrivs av Jürgen Habermas på följande sätt: "As soon as the knowledge of God — in whom the validity aspects of the true, the good, and the perfect are not yet separated — encounters those knowledge systems that are specialized according to standards of propositional truth, normative rightness, and authenticity or beauty, the mode of holding fast to religious convictions loses the unforced quality that comes to a conviction only through good reasons or grounds."¹⁸

Att separationen av de tre sfärerna är viktig för förståelsen av Horkheimer och Adornos projekt framkommer om vi betraktar deras karaktärisering av upplysningsprojektets kritiska uppgift: "[Upplýsningen]

¹⁶Wiggershaus, *The Frankfurt School*, s 327.

¹⁷The point of the thesis was that . . . enlightenment had not destroyed myth from the outside; rather, myth had been the first step towards a failed emancipation from nature and had thus prepared the way for self-destructive enlightenment.

A complete formulation of the thesis would be: all civilization up to now has consisted of enlightenment trapped in mythic immanence and nipping in the bud every attempt to escape from mythic immanence."

Wiggershaus, *The Frankfurt School*, s 328.

¹⁸Wright, *Myten om framsteget*, s 26. Se också Jürgen Habermas, "Modernity: An Unfinished Project," eng. översätn. N. Walker i *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, red. M. P. D'entréves & S. Benhabib (Cambridge UK: Polity Press, 1996), s 45.

¹⁸Jürgen Habermas, *Theory of communicative Action*, vol. I, eng. översätn. Thomas McCarthy (Cambridge: Polity Press, 1987), s 348.

ville lösa upp myter och ersätta inbillning med vetande”.¹⁹ Vi kan karaktärisera en aspekt av avförtrollningsprocessen som att naturen desocialiseras samtidigt som samhället denaturaliseras.²⁰ Här ligger den djupaste innebörden i upplösningen av myterna och ersättandet av inbillning med vetande. Avförtrollningens mål är att särskilja de tre sfärerna från världen på ett sådant sätt att kultur och natur inte längre förväxlas.

Men då särskiljandet av de tre sfärerna har genomförts, kan en misstanke uppträda mot den giltighet teorier i de tre sfärerna gör anspråk på. Det är en misstanke om att “den giltighetsautonomi som en teori, antingen den är empirisk eller normativ, gör anspråk på är illusorisk, därför att förtigna intressen och maktanspråk har smugit sig in i dess porer”.²¹ Misstanken riktar sig emot att teorin i fråga inte är ett uttryck för sanning så mycket som för ideologi, det vill säga teorin gör anspråk på autonomi men dess giltighetsanspråk är otillbörligt sammanflätad med makt.²² Att avslöja denna sammanflätning och hålla fram den till beskådande är en uppgift för ideologikritik. Med ideologikritik menas därmed en kritik mot teorier i de tre sfärerna för att påvisa att de inte tillräckligt frigjort sig från de mytiska sammanhang de sprungit ur. Just i och med en sådan ideologikritik har

¹⁹Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 19.

²⁰Jürgen Habermas, *Kommunikativt handlande: Texter om språk, Rationalitet och samhälle*, red. A. Molander (Göteborg: Daidalos Bokförlag AB, 1988), s 59.

²¹Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 59.

²²Habermas menar att det ideologikritiska förfarandet kan uppstå först då världsbilden decentraliserats, det vill säga först när giltighetsbegrepp som sann och falsk, god och ond, inte längre upplevs som sammansmälta med empiriska begrepp som byte kausalitet, hälsa, substans och rikedom, Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 58.

”Kritik blir ideologikritik när den vill visa att teorins giltighet inte tillräckligt har frigjort sig från det sammanhang den uppstått i, att en otillbörlig *fusion av makt och giltighet* gömmer sig bakom ryggen på teorin och att denna också har denna fusion att tacka för sitt rykte. Ideologikritiken vill visa hur just dessa interna och externa relationer rörs ihop på en nivå för vilken den pinsamma distinktionen mellan betydelse- och saksamband är konstitutiv—och att de rörs ihop därför att giltighetsanspråk determineras genom maktförhållanden. Ideologikritiken som sådan är inte en teori som konkurrerar med andra teorier; den använder sig endast av bestämda teoretiska antaganden. Stödd på dessa *bestrider* den en misstänkt teoris *sanning* i och med att den *avslöjar* dennas *osannfärdighet*. Den för upplysningsprocessen vidare i och med att den påvisar att en teori som förutsätter en avmytologiserad världsförståelse är fången i myten, det vill säga spårar upp ett förment övervunnet kategorifel”, *ibid*, s 59-60.

upplysningen blivit reflexiv.²³ Dess kritiska instrument riktas mot dess egna produkter.

Vi kan här tänka på den situation som beskrevs i det föregående kapitlet då man inte skilde mellan beskrivande och föreskrivande lagar.²⁴ Förväxlingen bestod i tron på möjligheten att finna ett rättesnöre i natur, religion eller metafysik efter vilket vi människor bör inrätta våra samhällen och leva våra liv. Spänningen mellan upplysning och myt ledde till kritik av en sådan tro. Den mytiska legitimationsgrunden kom att ersättas med en rationellt decentraliserad världsbild. Det har inneburit att vi i västvärlden fått ett differentierat system av institutioner för handhavandet av vetenskapliga, moraliska och estetiska frågor. Det är i denna situation ideologikritiken enligt Habermas uppträder. Den riktas mot teorier som anser sig vara autonoma, det vill säga som anser sig vara produkter och beskrivningar av en decentraliserad och differentierad världsbild.

Men upplysningens dialektik hävdar å andra sidan att civilisationen obönhörligen till sist blir ett uttryck för en andra natur. Den faller själv ner i, och blir ett uttryck för, den rigiditet den var avsedd att frigöra människan från. Men för att visa detta måste ideologikritiken vändas mot sig själv. Även ideologikritiken misstänks för att inte längre producera några sanningar. Därmed menar Habermas att upplysningen *för andra gången* blivit reflexiv.²⁵

Det innebär att Horkheimer och Adorno analyserar upplysningen i termer av ett totaliserat instrumentellt förnuft. Den analysen leder enligt Habermas till ett upphävande av distinktionen mellan vad som äger giltighet, och vad som är ett uttryck för blind makt.²⁶ Det som ett resultat av att Horkheimer och Adorno menar att upplysningens form av förnuft dels reducerats till att vara ett instrumentellt förnuft, dels totaliserats på ett sådant sätt att det hävdar sin giltighet inom såväl vetenskap som moral och konst. Om en sådan totalisering av det instrumentella förnuftet slår tillbaka i blind makt, så är vi just i den situationen som Habermas menar att differentieringen av de tre sfärerna skulle undvika, otillbörlig makt och giltighet är sammanflätade.²⁷

²³Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 58.

²⁴Se ovan, s 8.

²⁵Se nedan, s 54-55. Se också Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 60.

²⁶Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 62-63.

²⁷*Ibid*, s 62-63.

Otillbörlig makt innebär att beslut om mål inte fattas på ett värderationellt sätt. Horkheimer och Adorno uttrycker förlusten av en värderationalitet på följande sätt: "Det absurda i ett tillstånd, där systemets makt över människorna växer för varje steg ut ur naturens, visar att det förnuftiga samhällets typ av förnuft spelat ut sin roll."²⁸ Tesen är att den blinda makten över människor ökar ju längre avförtrollningen drivs.

Här ser vi kopplingen mellan Webers tes om civilisationen som en rationaliseringsprocess, och Klages om en kritik av maktövertagandet över naturen.²⁹ Det är för självbevarelsens skull som upplysningen i form av ett maktövertagande av den yttre naturen kommit till stånd. Men eftersom människan också är en naturvarelse och vårt driftsliv identifieras som natur, så kan denna förmåga också, som driftskontroll, komma att manifesteras makt över vår inre natur. Det som då undertrycks är bland annat just den självbevarelsedrift som maktövertagandet skulle understödja.³⁰

Problemet med makt inträder då den används för att dominera människan mot hennes vilja. Detta kan ske både öppet och dolt. Som

²⁸Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 54.

²⁹Se ovan, s 29-30.

³⁰Se nedan, s 37.

Vi vill påpeka att makt inte nödvändigtvis är något negativt. Makt är snarare något värdeneutralt, eller ett medel för att uppnå ett mål. Problemet med den blinda makten är att den *kan* eftersträvas för sin egen skull, och därmed användas för att förverkliga arbiträra mål. Som en illustration på denna värdeneutralitet hos makten kan vi se på ett uttalande av Joseph Goebbels: "Nationalsocialismen har aldrig haft en doktrin i den bemärkelsen att problem eller detaljer har diskuterats. Den har eftersträvat makten. Först därefter kunde ett program genomföras eller över huvud taget uppställas," Joseph Goebbels, här cit. ur: Stig Jonasson, "Inledning," i Adolf Hitler, *Mein Kampf*, vol. 1, sv. översätn. A. Quiding (Stockholm: Häggelunds förlag, 1992), s 11. Ett sådant uttalande belyser väl det problem Horkheimer och Adorno ser i upplysningen, Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 209. Men denna karaktäristik av fascism och nazism är något vi menar är felaktig. Naturligtvis hade nazisterna mål som deras ideologi byggde på utöver makt. Vi menar att Horkheimer och Adornos uppfattning att upplysningen leder till fascism är felaktig. Det är inte så att fascism bygger på en frånvaro av värden. Snarare var fascismen och nazismen exempel på värdesystem som infördes i konflikt med upplysningen, Stephen Eric Bronner, *Of Critical Theory and its Theorists* (Cambridge, Mass: Blackwell Publishers, 1994), s 84–85. Vi menar att dessa ideologier är exempel på en tillbakagång till ett premodernt stadium, dock med ett bibehållande av de teknologiska och organisatoriska framsteg upplysningen och moderniteten står för. Det var genom att använda upplysningens frukter för att realisera dessa mytiska värden som katastrofen blev fundamental, snarare än att upplysningen leder till fascism och barbari.

exempel på dold makt kan vi se systemets transformering av önsksningar till behov.³¹ Hos Horkheimer och Adorno definieras inte makt, men enligt David Held är ett minimiantagande att de med makt menar "a situation in which the thoughts, wants and purposes of those affected by it would have been radically different, if it had not been for the effects created by domination."³² Ur det här perspektivet innebär makten en otillbörlig dominans över människans liv. Eftersom den makt det är frågan om uttrycks genom det instrumentella förnuftet som själv inte kan grunda sina mål, är makten värderationellt ogrundad. Problemet ligger i att upplysningens förnuft, tolkat av Horkheimer och Adorno som ett totaliserat instrumentellt förnuft, inte kan uppställa något annat mål för sin makt än självbevarelse. Att även självbevarelse är ett värderationellt ogrundat mål kommer vi att se nedan.

I det föregående kapitlet såg vi hur vetenskaplig rationalitet, vilken utmärks av följdriktiga resonemang, välgrundade meningar samt en förmåga att förutse och framkalla händelser i den oss omgivande naturen, ligger till grund för ett vetande som kunde transformeras till ett kunskande i form av teknologi.³³ Det fanns hos von Wright en distinktion mellan vetenskaplig och instrumentell rationalitet, samt mellan vetenskap och teknologi. Teknologi sågs som en förening mellan vetenskap och teknik i betydelsen hantverk eller naturomvandlande arbete på oteoretisk grund. Hos Horkheimer och Adorno är distinktionen mellan vetenskap och teknologi borta. Vetenskapen är själv ett uttryck för instrumentell rationalitet:

Trots sitt främlingskap för matematiken stakar Bacon med säker hand ut färdriktningen för den vetenskap som skall komma efter honom . . . Det vetande som är makt känner inga gränser, vare sig i sitt sätt att förslava levande varelser eller i sin tjänstvillighet mot världens store . . . Teknik är detta vetandes väsen. Det är inte inriktat på begrepp och bilder, inte på insiktens lycka, utan på metod, utnyttjande av andras arbete, kapital.³⁴

³¹Se ovan, s 21-22, samt nedan, s 64-71.

³²David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas* (London: Hutchinson & Co. (Publishers) Ltd, 1980), s 148-149. Vi vill här lägga till att detta är utmärkande för otillbörlig makt. Makt kan också ha positiva konnotationer. Som exempel på en positiv användning av maktbegreppet, se Foucaults uppfattning om att ta makt över sig själv för att styra sitt eget liv. Se nedan, s 196-201.

³³Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 14.

³⁴Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 20.

Det innebär att vetenskapen i Horkheimer och Adornos tolkning är uttryck för den makt som kan komma att manifesteras över både natur och människor. Om det instrumentella förnuftet uppblåses till en totalitet vänder sig denna makt dels mot naturen (även subjektets inre natur), dels mot andra subjekt.³⁵ Om vi tar satsen, 'makt över naturen leder till makt över människor', så kan vi sluta oss till att satsen är riktig om den förmåga som får oss att betrakta naturen som ett objekt för besittningstagande av makt riktas mot andra människor, eller mot oss själva.³⁶ Vi kommer då i enlighet med denna förmåga att betrakta både andra subjekt liksom oss själva som objekt, eller som material för besittningstagande av makt. Vi modellerar med andra ord, om tesen är riktig, vårt förhållande till vår egen inre natur, likväl som vårt förhållande till andra subjekt, efter vårt förhållande till den yttre naturen. Det är en uppfattning om en sådan förbindelse mellan makt över den yttre naturen, makt över den inre naturen och makt över andra människor som finns i *Upplysningens dialektik*: "Människors främlingskap för de behärskade objekten är inte det enda pris som får betalas för herraväldet [över naturen]: försakligandet av medvetandet smittar av sig både på relationerna människor emellan och på den enskilde individens förhållande till sig själv."³⁷ Det här är en uppfattning som utmärker Horkheimers och Adornos verk i sin helhet. Hos Horkheimer framkommer det tydligt: "Domination of nature involves domination of man. Each subject not only has to take part in the subjugation of external nature, human and nonhuman, but in order to do so must subjugate nature in himself."³⁸ En som har sett detta förhållande är William Leiss som skriver:

The highly original insight found in both Horkheimer's and Marcuse's work is an insistence on a necessary connection between mastery of external nature and mastery of internal nature. The enormous social enterprise through which is undertaken the conquest of external nature by scientific and technological rationality demands a complementary control of internal nature, including the discipline of the work process and the expression of need and satisfaction.³⁹

³⁵Held, *Introduction to Critical Theory*, s 154.

³⁶Habermas, *Theory of communicative Action*, vol. I s 379.

³⁷Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 43.

³⁸Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, (New York: Oxford University Press, 1947), s 93.

³⁹William Leiss, *The Domination of Nature*, (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1994), s 204.

Adorno ser den makt samhället manifesterar i form av fascism som en konsekvens av civilisationsprocessen över huvud. Civilisationsprocessen har genom avförtrollningen, och i och med Auschwitz, visat att kulturen är ett uttryck för just det barbari den skulle särskilja sig ifrån:

All post-Auschwitz culture, including its urgent critique, is garbage. In restoring itself after the things that happened without resistance in its own countryside, culture has turned entirely into the ideology it had been potentially — had been ever since it presumed, in opposition to material existence, to inspire that existence with the light denied it by the separation of the mind from manual labor. Whoever pleads for the maintenance of this radically culpable and shabby culture becomes its accomplice, while the man who says no to culture is directly furthering the barbarism which our culture showed itself to be.⁴⁰

Civilisationsprocessen innebär en avförtrollning av världen genom maktövertagandet över naturen, men kritiska och etiska omdömen är endast sanna som impulser. De hör naturen till menar Adorno, de är somatiska: "They must not be rationalized; as an abstract principle they would fall promptly into the bad infinities of derivation and validity."⁴¹ Det är just detta som Horkheimer och Adorno menar händer genom den rationella civilisationsprocessen. Den innebär att kritiska och etiska omdömen försakligas genom totaliseringen av det instrumentella förnuftet: "[E]tt förhållande mellan liv och produktion som i realiteten degraderar det förra till en ovidkommande avspegling av den senare strider mot allt förnuft. Medel och ändamål har bytt plats".⁴² Det är detta patologiska förhållande de försöker visa genom sitt kritiska historiefilosofiska projekt. Med Axel Honneths ord innebär det att: "The influence of the basic themes of the philosophy of history on the social-theoretic argument of the *Dialectic of Enlightenment* is so strong that Adorno and Horkheimer cannot but comprehend the socially oppressed subject as a passive and intentionless victim of the same techniques of domination that are aimed at nature".⁴³

⁴⁰Adorno, *Negative Dialectics*, s 367. Vi tolkar citatet som att det hävdar att kulturen ljuger. Kulturen utgör enligt Adorno inget hinder för en instrumentell civilisationsprocess som enligt honom leder till Auschwitz.

⁴¹*Ibid*, s 285. Se också nedan, s 53 n 109.

⁴²Theodor W. Adorno, *Minima moralia: Reflexioner ur det stympade livet*, sv. översätn. L. Bjurman (Lund: Arkiv förlag, 1986), s 13. Vi ser här ytterligare en likhet med von Wright. Även han drev just denna tes om ett försakligande av värden, se ovan, s 25 n 1.

⁴³Axel Honneth, *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, eng. översätn. K Baynes (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991), s 55.

Denna syn på förnuftet leder enligt Horkheimer till att “[d]omination becomes ‘internalized for domination’'s sake.”⁴⁴ Det är den tesen vi nu ska undersöka. Det innebär att vi måste undersöka de historiskt antropologiska rötterna till upplysningsprojektet.

3: *Maktens antropologi*

Som Horkheimer och Adorno såg det tog den mänskliga alienationen från naturen fart i och med att människan började uppfatta sig som ett *jag* skilt från naturen. Men för att ett *jag* ska bildas krävs ett undertryckande av det som *jaget* bildas ur.⁴⁵ *Jaget* är därmed inget ursprungligt utan en skapelse. Detta *jag* tar i självbevarelsens namn makt över naturen, den inre såväl som den yttre. *Jaget* bildas för självbevarelsedriftens skull, men självbevarelsedriften är inget annat än natur och faller därmed offer för *jagets* makt. Därför hamnar vi i det förvirrade tillståndet att målet med naturbehärskandet förnekas, och ändamålet med naturövertagandet blir oklar. Det föreligger en konflikt mellan *jaget* och människans driftsliv: “Människans maktövertagande över sig själv, som utgör grunden för hennes identitet, riskerar alltid att utplåna det subjekt i vars tjänst det företas, eftersom det som betvingas, undertrycks och genom självbevarelsen bringas till upplösning är just den levande substans varförutan självbevarelsedriftens mister sin funktionsbestämning, dvs. det som egentligen skulle bevaras.”⁴⁶

Naturbehärskandet tog sig tidigt uttryck i avförtrollningen av naturen. Den mänskliga kraft som satte i gång denna avförtrollning var, menar Horkheimer och Adorno, fruktan; människans fruktan för naturen: “Frukten tror hon sig bli kvitt när det inte längre finns något okänt. Detta bestämmer avmytologiseringens väg.”⁴⁷ Men att det är på grund av frukten som upplysningen kommit till stånd är något upplysningen själv döljer.

⁴⁴Horkheimer, *Eclipse of Reason*, s 93.

⁴⁵Vogel, *Against Nature*, s 54.

⁴⁶Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 71.

⁴⁷*Ibid*, s 31. Att grunden för det instrumentella förnuftet är frukten tar oss till kärnan i Horkheimer och Adornos civilisationskritik. Som exempel kan vi se på följande citat: “Man kan inte avskaffa skrällen och behålla civilisationen. Redan att mildra skrällen vore början till en upplösning. Av det förhållandet kan dras de mest olika slutsatser, allt från ett bejakande av fascistiskt barbari till en återgång till helvetesläror”, *ibid*, s 238. Se också Wiggershaus, *The Frankfurt School*, s 334-335.

Istället hävdar den objektivitet om sina utsagor och vägrar samtidigt att se sig som ett instrument för att stävja fruktan.⁴⁸

Upplysningen betraktar därmed naturen, såväl den yttre som den inre, som ett objekt vilket finns tillgängligt för det upplysta förnuftet att förändra. Om vi accepterar förnuftet i Horkheimer och Adornos totaliserade instrumentella tappning som den enda förklarande förmågan, och ser på naturen genom dess ögon, så ser vi ett materiellt objekt befriat från mytiska beskrivningar och betydelser. Horkheimer och Adorno beskriver detta genom en analys av Homeros *Odyssén*,⁴⁹ där Odysseus resor ses som ett uttryck för avförtrollning. Låt oss tänka på hans resor som en seglats på ett dimhöljt okänt hav. Vartefter han löser sina svårigheter så lättar dimman och havet framträder vare sig som okänt eller dimhöljt. Genom det mänskliga förnuftet besegrar Odysseus alla de mytiska gestalter han konfronteras med, och just genom att besegra dem på deras egna villkor löses myterna upp och världen avförtrollas.⁵⁰ På det sättet menar det upplysta förnuftet att det befriar människorna från den mytiska uppfattningen om en bestående ordning som inte kan betvingas.

Horkheimer och Adorno ser Homeros berättelse om hur Odysseus färdas förbi sirenerna som en allegori för hur arbete, makt och myt vuxit samman.⁵¹ Odysseus har genom sina resor, och de mytiska svårigheter han mött och besegrat, "gjutit samman [sitt] eget liv till en enhet, befast en personlig identitet."⁵² Det är denna identitet, befast genom ett besegrande av myten eller utträdet ur naturen, som hotas att upplösas i konfrontation med myterna. Horkheimer och Adorno illustrerar detta bland annat genom en analys dels av Odysseus möte med sirenerna, dels av Odysseus möte med cyklopen.⁵³ "Den som ger efter för . . . [sirenernas] lockrop går under i en värld där ständig sinnesnärvaro i kamp med naturen blivit det oeftergivliga villkoret för att överleva."⁵⁴ Vad sirenerna lockar med är lust,

⁴⁸David Couzens Hoy and Thomas McCarthy, *Critical Theory* (Cambridge Mass.: Blackwell Publishers, 1994), s 125.

⁴⁹Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 59.

⁵⁰Detta är i enlighet med Bacons credo att människan för att behärska naturen först måste lyda den. Credot utvecklades sedan av Hegel till en uppfattning om förnuftets list.

⁵¹Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 47-52.

⁵²*Ibid*, s 48.

⁵³Held, *Introduction to Critical Theory*, s 402.

⁵⁴Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 48.

och vad människan längtar efter är den ovillkorliga lustuppfyllelse ett återfallande i direkt driftsutlevelse skulle få: "Mimetiska, mytiska och metafysiska sätt att förhålla sig har i tur och ordning upplevts som övervunna utvecklingsstadier, som det varit möjligt att återgå till bara vid vite av jagets återförvandling till den rena natur som det med namnlösa ansträngningar frigjort sig från och som just därför fyllt det med namnlös fasa."⁵⁵ Ett sådant återfall skulle vara att släppa fram den inre natur som människan blivit tvungen att undertrycka för att skapa sig ett *jag*:

Mänskligheten har fått lov att undergå en fruktansvärd självstympning för att jaget, människans identiska, målinriktade manliga karaktär skulle kunna utbildas, och en del av processen återupprepas alltså i varje barndom. Ansträngningen att hålla jaget samman följer det genom alla dess stadier, och lockelsen att bli det kvitt har alltid gått hand i hand med en blind koncentration på att bevara det. Narkotikaruset, som kräver sin botgöring av dödsliknande dvala för en eufori där identiteten är upphävd, är en av de äldsta av de samhälleliga institutioner som skött förmedlingen mellan självbevarelse och självförintelse, jagets försök att överleva sig själv.⁵⁶

⁵⁵Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 46.

⁵⁶*Ibid*, s 49. Längtan efter identitetsupplösning, eller jagförlust, är något som beskrivits av både mystiker och människor under drogpåverkan. Aldous Huxley beskriver sin upplevelse under ett mescalinerus, under det att han betraktar några blommor, på följande sätt: "At the same time, and no less obviously, it was these flowers, it was anything that I — or rather the blessed Not-I released for a moment from my throttling embrace — cared to look at," Aldous Huxley, *The Doors of Perception / Heaven and Hell*, (London: Harper Collins Publishers, 1994), s 9.

En längtan efter något liknande framkommer också hos poeten William Blake som skriver: "If the doors of perception were cleansed everything would appear to man as it is, infinite," William Blake, "The Marriage of Heaven and Hell," i William Blake, *The Works of William Blake*, (Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd, 1994), s 184.

På ett belysande, om än mer våldsamt sätt, har en annan aspekt hos ett återgående till naturen beskrivits av Nietzsche. Vad som framkommer hos honom är människans våldsbenägenhet. Det innebär att direkt driftsutlevelse inte behöver vara ett uttryck för en somatisk moral. Den kan också lända till illdåd gentemot dem som inte tillhör den egna gruppen:

"Ty dessa samma människor, som inom sin egen sfär så strängt hålls i tyglarna av sed, aktning för varandra, kutym, tacksamhet, och än mer genom ömsesidig aktgivenhet på varandra och av svartsjuka *inter pares*, dessa människor som å andra sidan visar sig så uppfinningsrika ifråga om hänsyn för varandra, självbehärskning, grannlagenhet, trohet, stolthet, vänskap—de är utåt, vid den gränslinje där det främmande, *främlingslandet* tar vid, inte mycket bättre än lössläppta, rasande vilddjur! De frossar i sin frihet från allt socialt tvång".

Friedrich Nietzsche, *Om moralens härstamning: En stridsskrift*, sv. översätt. J. Sjögren (Stockholm: Bokförlaget Rabén Prisma, 1994), s 41.

Det finns en rädsla för att förlora sitt *jag* och gå upp i en ursprunglig natur. Att förlora *jaget* är att förintas, men rädslan för förintelse har, menar Horkheimer och Adorno, "till tvillingsyster ett löfte om lycka som utgjort ett ständigt hot mot en civilisation vars väg varit lydnadens och arbetets, en väg över vilken uppfyllelse och förlösning har strålat bara som ett sken, som oskadliggjord skönhet."⁵⁷

Odysseus som känner till detta vet bara två sätt att ta sig förbi sirenerna och samtidigt bevara sitt *jag*. Den lösning han kommer att välja har sin klara struktur redan utarbetad i Hegels herre-slav dialektik.⁵⁸ För sina rorsmän väljer han slavens väg. Genom att täppa till deras öron med vax ordnar han det så att de obehindrat, utan att lockas och förtrollas, kan ro båten förbi de skönsjungande sirenerna. Därmed behandlar Odysseus sin besättning som medel för att uppnå sitt mål. Han är ett uttryck för den andra natur under vilken rorsmännen får böja sig och tjänstgöra: "In imitating natures rigidity he himself [Odysseus] becomes rigid. He treats his crew as he treats his knowledge of the weather — they are all, ultimately, means to an end."⁵⁹ För sin egen del väljer dock Odysseus att konfrontera lockelsen, men på ett sådant sätt att den ska vara riskfri. Han låter sig surras vid masten och befäller rorsmännen att hålla honom surrad hur mycket han än tecknar åt dem att släppa honom: "[J]u starkare lockelsen blir, desto hårdare låter han binda sig, precis som senare tiders borgare alltmer hårdnackat tagit avstånd från lycka också för egen del, ju närmare den med deras egen växande makt tyckts vinka."⁶⁰

Den maktfullkomlige Odysseus låter andra arbeta för sig och kan så avnjuta den farliga sången. Men som bunden faller han inte offer för frestelsen utan kan avnjuta sången kontemplativt; den har blivit konst.⁶¹ Rorsmännen är dock de som gör arbetet. De kan själva inte höra sången och låter Odysseus stå fast vid masten då de inte heller kan höra hans klagorop. På det sättet "reproducerar [de] sin förtryckares existens

Denna sed och aktning mellan medlemmarna i den egna gruppen är något Horkheimer och Adorno menar gått förlorad i det moderna samhället, se nedan, s 41 n 65.

⁵⁷Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 49.

⁵⁸G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, eng. översättn. A.V. Miller (New York: Oxford University Press, 1977), s 111-119.

⁵⁹Held, *Introduction to Critical Theory*, s 404.

⁶⁰Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 49.

⁶¹Held, *Introduction to Critical Theory*, s 404.

samtidigt med sin egen, och han är inte längre i stånd att stiga ur sin sociala roll.”⁶² Det är som vi såg ovan denna sociala roll som Nietzsches “lössläppta vilddjur” lämnar därhän när de når “främlingslandet.”⁶³ Det är en befrielse från det sociala tvånget Nietzsche ser som källan till den samvetslösa grymhet dessa vilddjur gör sig skyldiga till. Ett liknande scenario uppmålar Horkheimer och Adorno vad gäller hatet mot kvinnor och judar: “Det retar den starke, som betalar sin styrka med en avspänd distansering från naturen och ett evigt förbud mot att känna ångest, till blint raseri. Han identifierar sig med naturen genom att tusenfalt framkalla det skri, som han själv inte får utstöta, hos sina offer.”⁶⁴ Dessa offer tillhör inte den grupp, samhälle eller kultur den starke själv tillhör. De tillhör de andra. Men ju längre upplysningen går, desto större blir denna grupp av andra. Slutligen är varje individ ett utbytbar objekt.⁶⁵

Om vi ser på Odysseus så kan vi alltså hävda att avförtrollningen tillgår så att han genom list lyckas lura de mytiska makterna till att tro sig ha blivit blidkade. När de väl upptäcker sig istället ha blivit lurade är det försent. Samtidigt måste Odysseus både offra och förneka sitt *jag* inför dessa makter för att lura dem. Detta framkommer i berättelsen om hur Odysseus genom list lurar cyklopen Polyfem. Genom att ge sig själv ett namn som innebär ett förnekande av det *jag* Odysseus skapat sig, undkommer han Polyfems hämnd. Då Polyfem frågar efter Odysseus

⁶²Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 50.

⁶³Se ovan, s 39 n 56.

⁶⁴Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 129.

⁶⁵*Ibid*, s 102:

”Befriad från den kontroll från den egna klassen som band 1800-talets affärsmän vid den kantska respekten och ömsesidiga kärleken, behöver fascismen som genom järnhård disciplin besparar sina folk alla moraliska känslor inte längre ålägga sig någon disciplin. Stick i stäv mot det kategoriska imperativet och i desto djupare samklang med det rena förnuftet behandlar den människorna som ting, centra för förhållningssätt . . . Filosofins hand hade skrivit det på väggen, från Kants *Kritik av det rena förnuftet* till Nietzsches *Moralens genealogi*; en enda man har utvecklat dessa idéer i detalj. Markis de Sades verk visar upp ’förståndet utan annans vägledning,’ det vill säga det från förmynderskap befriade borgerliga subjekter”.

Här kan vi åter jämföra med berättelsen om Odysseus och sirenerna. Rorsmännen representerar en annan grupp än Odysseus. De är representanter för arbetarklassen, och det är för Odysseus ovidkommande att det just är dessa rorsmän som ror honom. De är principiellt utbytbara vad gäller Odysseus måluppfyllelse. Det skulle för Homeros ha varit otänkbart att beskriva samma scen med Agamenon vid masten och Odysseus med vaxade öron vid årorna. De båda tillhörde samma klass.

namn, och denne svarar "Ingen", så har Odysseus förnekat sitt *jag*; han är ingen. Men då Polyfem, efter att Odysseus spetsat hans öga med en påle, ropar efter sina fränder för att få hjälp med att dräpa Odysseus, och dessa frågar vem som skadat honom, kan han bara förtvivlat svara: "Ingen, Ingen har skadat mig". Därmed blir Odysseus offer och förnekelse av honom själv också hans räddning.⁶⁶

Odysseus har insett att han bara kan behärska naturen genom att följa den, och han följer den genom att förneka sin subjektivitet. Genom att ge sig själv namnet Ingen identifierar han sig med den natur han övervinner, men då förnekar han just den subjektivitet för vars skull övervinnelsen sker.⁶⁷ Genom att låta sig fjättras vid masten tar han också makt över sin inre natur. Han utsätter sig för lockelsen att återvända till ett *jaglöst* tillstånd, men på ett sätt som ännu bevarar *jaget*.⁶⁸ På det sättet luras också de mytiska sirenerna på sin tribut: "Formeln för Odysseus' list är att det frigjorda, instrumentella intellektet genom att resignerat böja sig för naturen ger naturen sitt och just därigenom lurar den."⁶⁹ På det sättet byts naturtvånget ut mot ett socialt tvång och "han är inte längre i stånd att stiga ur sin sociala roll."

Vad som här framkommer är ett hegelskt tema om förnuftets list. Förnuftet kan manipulera naturen endast genom att följa den. Det är därmed bundet av naturen, men genom sin list är det förmöget att manipulera sig ur det direkta naturtvånget. Men det uppnår detta endast

⁶⁶Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 83-84.

⁶⁷Odysseus kan genom att ge sig själv namnet Ingen identifiera sig med Polyfem, eftersom Polyfem inte är ett medvetet *jag*; han är natur. *Ibid*, s 84.

⁶⁸Detta uttrycks av Held:

"To insure his self-preservation he [Odysseus] must pursue a purely pragmatic policy of self-interest. Only through repression of instincts and continual sacrifice — a 'denial of nature in man for the sake of domination over non-human nature and over other men' — can Odysseus survive. This very denial, 'the nucleus of all civilizing rationality', is the 'germ-cell' of the bourgeois individual. In fact, Odysseus is its prototype. He is the self who saves his life by always restraining himself and 'forgetting' his immediate needs. He survives through repression of inner nature and consciously contrived adaption to outer nature."

Held, *Introduction to Critical Theory*, s 402.

⁶⁹Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 74.

genom att imitera den natur det lägger under sig. Det instrumentella förnuftet blir ett uttryck för det förtryck det skapades för att nedgöra.⁷⁰

Det problem berättelserna om Odysseus illustrerar är det totaliserade instrumentella förnuftets oförmåga att rationellt rättfärdiga sina mål. Det innebär att den blinda makten blir dess klaraste uttryck. Det är, menar Horkheimer och Adorno, en rädsla för naturtvång och myt som är utmärkande för upplysningen. Men den myt som upplysningen brännmärker identifierar den med alla ideal som går utöver självbevarelsen: "Upplysningens mytiska skräck gäller myten. Dess närvaro gör sig förmimbar inte bara i dunkla begrepp och ord, som den semantiska språkkritiken slår ner på, utan i varje mänskligt beteende som faller utanför självbevarelsens ändamålskomplex."⁷¹ Problemet är att om det instrumentella förnuftet betraktar allt annat än självbevarelsen som myt, så faller också upplysningens egna värden samman inför upplysningen själv:

Allt som inte fogar sig efter kalkylerbarhetens och användbarhetens krav blir i upplysningens ögon suspekt. Får den själv bara skrida vidare utan yttre tvång står den inte att hejda. Dess egna idéer om människans rätt och värde går i processen samma öde till mötes som de forna allmänbegreppen.⁷²

Men om upplysningen inte accepterar någonting annat än självbevarelsedriften som ändamål, så sker det paradoxala att upplysningen faller tillbaka i just den natur den strävat efter att undfly och ta makt över: "Därmed återinförs emellertid naturen som genuin självbevarelse genom själva den process som lovat att driva ut den inte bara ur individen utan också ur den samhälleliga kretsgången av kriser och krig."⁷³

Vi har sett att Horkheimer och Adorno menar att makt över naturen leder till makt över människans inre natur, och över andra subjekt. Den

⁷⁰En bra illustration till detta tema framkommer i Blakes dikt *The Grey Monk* vars sista vers lyder:

"The hand of Vengeance found the bed
To which the purple tyrant fled;
The iron hand crush'd the tyrant's head,
And became a tyrant in his stead."

William Blake, "The Grey Monk," i *The Works of William Blake*, (Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd, 1994), s 127.

⁷¹Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 44.

⁷²*Ibid*, s 22.

⁷³*Ibid*, s 46.

uppfattningen hänför sig som vi såg till skapandet av det mänskliga *jaget*.⁷⁴ All inre natur måste undertryckas i människan för att begreppet om ett *jag* ska gälla. Detta *jag* blir förnuftets referenspunkt. Därefter måste också all extern natur avskalas från kvalitativa egenskaper vilka är kvarlevor av antropomorfismen. Olikheter måste göras jämförbara. De reduceras till abstrakta kvantiteter och allt som inte kan reduceras till siffror eller tecken blir illusioner. Det är detta rationella *jag* som konfronterar den icke levande naturen. Det har blivit en ensidig relation mellan ett meningsgivande subjekt och ett meningslöst objekt.⁷⁵ Naturen kan inte längre uppfattas som ett subjekt, och det är meningslöst att bevara någon som helst form av rationell relation till den utöver makt: "A successful relation with nature can be achieved not by way of communicative interaction but only by control through instrumental transformation. The process culminates in the conquest of external nature which must be perpetually exploited in order to yield to human needs."⁷⁶

Människan använder sitt förnuft för att behärska den yttre naturen, men för att kunna lyda sitt förnuft är hon först tvungen att undertrycka och ta makt över sin inre natur.⁷⁷ Vad som sker är ett tredelat maktövertagande.

⁷⁴Se ovan, s 37.

⁷⁵Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 26.

⁷⁶Paul Connerton, *The Tragedy of Enlightenment*, (Cambridge: University Press, 1980), s 66.

⁷⁷Vi vill här påpeka att Nietzsches inflytande på Horkheimer och Adorno i *Upplysningens dialektik* är betydande. De framhåller Nietzsche som en vilken dragit ut konsekvenserna av upplysningen tolkad som ett till totalitet upplåst instrumentellt förnuft. Nietzsche ser detta förnuft som en perverterad vilja till makt. Den lösning han erbjuder innebär ett förkastande av förnuftet till förmån för omedelbar driftsutlevelse, ett steg som inte tas av Horkheimer och Adorno. Nietzsche har, liksom Hegel, tydligt insett den bakslagens dialektik som ligger innesluten i upplysningen, Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 62. Men till skillnad från Hegel menar Nietzsche att det inte finns något absolut mål som visar sig i historien. Vår enda möjlighet är enligt Nietzsche att missförstå verkligheten, och varje sådant missförstånd är ett utslag av viljan till makt, Friedrich Nietzsche, *Den glada vetenskapen*, sv. översätn. C-H. Wijkmark (Göteborg: Bokförlaget Korpen, 1987), s 69-70. En variant på hans insikt i upplysningens dialektik framkommer i den analys av grunderna för det dåliga samvetet som han genomför i *Om moralens härstamning*. Han driver där tesen att dialektiken i det närmaste är oundviklig när människorna väl slutar att följa sina instinkter, och istället lyssnar till sitt förnuft:

"[Människorna] hade reducerats till tänkande, till slutledningar och beräkningar, till kombinerande av orsaker och verkningar—stackare!—till sitt 'medvetande', deras torftigaste och för misstag mest utsatta organ. Det har väl knappast på jorden funnits en sådan känsla av eländighet, en så blytung olust—och till råga

Först subjektets maktövertagande över sin inre natur. Därefter maktövertagandet över det arbete dessa disciplinerade människor utför. Slutligen tas makt över den yttre naturen genom vetenskap och teknologi.⁷⁸ Då denna makt genom sin totalisering visar sig som den enda förnuftsformåga vi har, så kommer de samhällseliga institutionerna att utmärkas av densamma. Dessa kan då endast verka förtryckande gentemot individen.

Genom magiska riter och olika akter av mimesis försökte man tidigt blidka naturens mytiska makter för att få makt över henne. Men samtidigt var dessa myter en form av upplysning.⁷⁹ De försökte ge förklaringar på

på allt hade de gamla instinkterna ändå inte så med en gång upphört att ställa sina krav. Det var bara så svårt och så sällan överhuvudtaget möjligt att tillfredsställa dem—i allt väsentligt måste de nu söka sin tillfredsställelse på nya underjordiska vägar. Men instinkter, som inte får tillfälle att urladda sig utåt, vänder sig inåt. Det är detta jag skulle vilja kalla människans förinnerligande—och därvid växte det fram hos henne, som man senare skulle komma att kalla hennes 'själ'."

Nietzsche, *Om moralens härstamning*, s 93-94.

När människan börjar använda sitt förnuft för att behärska den yttre naturen blir hon först tvungen att lägga band på sin inre natur och ta makt över sig själv. Det innebär att hon lägger band på sina drifter, instinkter och känslor. Detta totaliserade förnuft institutionaliseras i samhället i avsikt att få grepp om dessa instinkter. Det leder menar Nietzsche till ett samhällets förtryck av individerna:

"De fruktansvärda bålverk, med vilka den statliga organisationen skyddade sig mot de gamla frihetsinstinkterna—just straffen hörde framförallt till dessa bålverk—bragte det därhän att alla den vilda, fria, kringströvande människans instinkter vände sig mot människan själv . . . [Processen] var en följd av hennes våldsamma skiljande från det djuriska förflutna, ett språng och ett fall ner i helt nya omständigheter och livsbetingelser, en krigsförklaring mot hennes gamla instinkter, på vilka hennes kraft, hennes lust och hennes brutala värdighet dittills hade baserats."

Nietzsche, *Om moralens härstamning*, s 94-95.

Förtrycket ses som sagt hos Nietzsche som ett uttryck för en perverterad vilja till makt. Den manifesteras i samhällets förtryck av individerna, och samhället får formen av en andra natur. Den perverterade viljan till makt skiljer sig från den arkaiska, och därmed äkta, viljan till makt genom att den förra är reaktiv medan den senare är aktiv. Nietzsche försöker därmed att lösa problemet med en värdering av makten genom att hänvisa dels till att en aktiv vilja till makt är bättre än en reaktiv, dels genom att hävda att det ursprungliga alltid är sannare än det som kommer efter. Vi kan här tänka på Horkheimer och Adornos historiefilosofiska teoretiserande där de söker framlägga upplysningens ursprung för att visa på dess sanna ansikte som totaliserad instrumentalitet.

⁷⁸Held, *Introduction to Critical Theory*, s 149.

⁷⁹Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 23-24.

olika naturfenomen. Därmed tesen att myten redan är upplysning.⁸⁰ Genom mytiska riter försökte människan ta makt över sitt öde och träda ur naturtvånget. Redan myten är med andra ord ett uttryck för det instrumentella förnuftet. Samtidigt innebar riten mer ett blidkande av naturens krafter än ett reellt maktövertagande över dem. Därför berövar den mytologiska världsbilden människorna deras hopp genom att dödförklara all möjlighet till förändring och befrielse: "Också mytbildningen återspeglade i sina gestalter det beståendes essens: kretslopp, öde, makt över världen, som sanning och avsvor sig allt hopp."⁸¹

Upplysningen leder å andra sidan till att vi får en användbar kunskap, och denna kunskap ersätter den mytiska ritualen som tidigare använts för naturbehärskandet. Men då upplysningen tenderar att befrämja uppfattningen om att den avförtrollade naturen, reducerad till material, är den sanna naturen eller naturen-i-sig-självy, det vill säga något bestående, så menar Horkheimer och Adorno att upplysningen hotar att falla tillbaka ner i myten.⁸² Orsaken är att det avförtrollande förnuftet ser sig som ett totalt förnuft vilket döljer att det är ett instrument. Därmed menar Horkheimer och Adorno att upplysningen liknar myten. Genom hänvisning till Kants kritik av det rena förnuftet vill de påvisa detta förhållande:

Det finns ingen verklighet som vetenskapen inte förmår penetrera, men det som vetenskapen förmår penetrera är inte verkligheten. Ny kunskap är enligt Kant filosofins syfte, men samtidigt kan den aldrig erhålla kunskap om något nytt, eftersom den bara kan fatta vad förnuftet redan lagt in i föremålen.⁸³

Vad det upplysta förnuftet gör är att se dessa förnuftets projektioner som objektiva sanningar. Det inser inte att "[h]erraväldet över naturen betecknar den magiska cirkel, inom vilken kritiken av det rena förnuftet bjöd tänkandet att stanna."⁸⁴ Genom att vara omedveten om detta förhållande, det vill säga att vetenskapen är instrumentellt inriktat på naturbehärskande, menar sig vetenskapen bara reproducera det bestående:

Ju mer tankemaskineriet underkastar sig det existerande, desto blindare fogar det sig i att reproducera det. Därmed slår upplysningen tillbaka i den mytologi som den aldrig förstått att lösgöra sig ur . . . Den mytiska bildens åskådlighet

⁸⁰Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 27.

⁸¹*Ibid*, s 42.

⁸²*Ibid*, s 42 samt 27-28.

⁸³*Ibid*, s 41.

⁸⁴*Ibid*.

inskräper på samma sätt som den vetenskapliga formelns klarhet det faktiskas evighetskaraktär och utpekar det blotta överlevandet som den mening det döljer.⁸⁵

Därmed är upplysningen tillbaka i myten genom att den totaliserar sin uppfattning om sakernas tillstånd, och förnekar varje möjlighet till förändring: "Att förstå det givna som givet, att inte nöja sig med att pricka in de rums- och tidsrelationer som gör det möjligt att lägesbestämma givna företeelser utan tvärtom tänka dem som företeelser, förmedlade begreppsmoment, som blir begripliga först genom en tolkning av deras samhälleliga, historiska, mänskliga innebörd—allt som kort sagt borde ingå i en pretention på kunskap ges på båten".⁸⁶ Det är detta resultat av analysen som föranleder Habermas att kommentera det hela på följande sätt: "Upplysningens befriande kraft kunde de enligt sina analyser inte längre hoppas på. Men inspirerade av Benjamins ironiska 'hopp för dem utan hopp' ville de inte avstå från begreppets arbete, fastän det framstod som paradoxalt."⁸⁷

Det som skiljer upplysning från myt är dock att myten är lögnaktig: "[Myten] är lögn och bedrägeri, men den ljuger ännu inte bort den rena maktutövningen genom att i gestalt av ren sanning framställa sig som grundvalen för den värld den lagt under sig."⁸⁸ Upplysningen är inte bedrägeri på samma sätt som myten.⁸⁹ Men den behöver göras självmedveten om sin instrumentalitet och inte totalisera sina utsagor till sanning. Det är just totaliseringen av det instrumentella förnuftet som gör att Horkheimer och Adorno menar att upplysningen fallit ner i myt. Genom att vara ensidigt inriktat på att reproducera det bestående och oföränderliga förhindrar det varje hopp om förändring.

Människan får betala för sitt naturursprung genom att bli ett substrat för makt. Makten är det som upphöjs till princip. Makten är principen i relationen mellan människa och yttre natur, mellan samhälle och människa och mellan människan som *jag* och hennes inre natur, det vill säga människans relation till sig själv och sina drifter.⁹⁰ "Myten förvandlas till

⁸⁵Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 42.

⁸⁶*Ibid.*

⁸⁷Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 51.

⁸⁸Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 25.

⁸⁹Held, *Introduction to Critical Theory*, s 155.

⁹⁰Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 24.

upplysning och naturen till ett rent objekt. Människorna betalar sin ökade makt med ett växande främlingskap inför det som de utövar makt över. Upplysningen förhåller sig till tingen som diktatorn till människorna. Han känner människor i den mån han förmår manipulera dem.”⁹¹ Dialektiken tar sig med andra ord i uttryck i att människans frigörelse från den yttre naturen genom att behärska den, köps till priset av mänsklighetens tvång under just den maktprincip som anlagts på naturen, den maktprincip som genom *jagets* konstituerande blivit alla relationers princip. Självbevensdriften som undertrycks av *jaget* återkommer i form av oförsonad natur, en oförsonad natur vilken institutionaliseras i ett samhälle som får status av en andra natur. I Nietzsches fall är det en perverterad ‘vilja till makt’, hos Horkheimer och Adorno är det ett utslag av en institutionaliserad självbevarelsedrift som löpt amok.⁹²

4: Upplysning och moral

Men om nu naturen i form av självbevarelsedriften återkommer som blind makt, är då inte en försoning med naturen en kapitulation inför just denna självbevarelsedrift? Det är här Horkheimer och Adorno menar att “[a]llt förtingligande är glömska.”⁹³ Det vi glömt är att vi inte är åtskilda från naturen. Vi är som människor också naturvarer. Det är denna glömska, eller brist på självmedvetenhet, de ser hos upplysningen. Genom att inte längre förstå den mänskliga naturen har vår förmåga till moral och etik gått förlorad: “I samma stund som människan avskär sig från medvetandet om sig själv som natur blir alla de ändamål för vilka hon håller sig vid liv, samhälleligt framåtskridande, vidareutveckling av alla materiella och mentala krafter, ja själva medvetandet av intet värde; och denna intronisering av medlet som ändamål, som i senkapitalismen fått en karaktär av oförnekligt vansinne, kan urskiljas redan i subjektivitetens urhistoria”.⁹⁴ Det är genom denna glömska och brist på självmedvetenhet som upplysningen enligt Horkheimer och Adorno kunnat krossa myterna, utan att inse att förnuftet självt är natur: “Skoningslös som den är också

⁹¹Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 25.

⁹²*Ibid*, s 53-54.

⁹³*Ibid*, s 256.

⁹⁴*Ibid*, s 70-71.

mot sig själv har upplysningen bränt bort den sista resten av medvetande om sig själv. Endast ett tänkande som gör våld på sig självt är hårt nog att krossa myterna.”⁹⁵ Låt oss nu se hur detta dialektiska bakslag tar sig i uttryck i Horkheimer och Adornos kritik av Kant.

Vi vill börja med att påpeka att den form av förnuft de kritiserar som upplysningens förnuft är den form som Kant menar ska vägleda förståndet, och det är här vi kommer till problemets kärna. Om förståndet är den enda förnuftsgåva människan har, och om denna förnuftsgåva totaliseras till att gälla alla livets områden, så kommer det hela att ta sig det uttryck Horkheimer och Adorno ser som upplysningens dialektik.

Just att det är förståndet som analyseras visar att det är en oförmåga att lösa värderationella problem som ligger bakom. Därför är förståndet ofta det objekt som kritiserar inom modernitetskritiken. Totaliseringen av förståndet kan ses som det som kritiserar under benämningarna ’järnbur’ hos Weber, ’systemvärld’ hos Habermas, ’instrumentell rationalitet’ hos Horkheimer och Adorno och motsatsen till ’différance’ hos Derrida.⁹⁶

Horkheimer och Adorno vill visa att Kant inte kan motivera ett förnuft, utan ohjälpligt blir kvar inom ramen för kritiken av det rena förnuftet. De menar att förnuftet där reduceras till förstånd, och att detta förstånd totaliseras.⁹⁷ Deras kritik är, om den lyckas, förödande för Kants teori som försöker upprätthålla förnuftsstyrda värdeaspekter. Horkheimer och Adorno menar dock att samma sak gäller för varje moralteori på upplysningsgrund: “Upplysningens moralläror vittnar om den hopplösa ambitionen att i den försvagade religionens ställe finna en intellektuell grund för att härda ut i samhället när egenintresset inte räcker till.”⁹⁸ Vi har sett att upplysningen, tolkad som totaliserat instrumentellt förnuft, genom avförtrollningen inte bara gjort sig av med myter, utan också sina egna ideal. Det är därför Mikael Carleheden menar att “[d]en mest ödeläggande kritik som det modernas filosofer kan rikta mot varandra är när de lyckas påvisa att deras motståndare har fångats av förståndets logik.”⁹⁹

⁹⁵Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 20.

⁹⁶Carleheden, *Det andra moderna*, s 272 n 21.

⁹⁷Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 101-103. Se också ovan, s 41 n 65.

⁹⁸Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 101.

⁹⁹Carleheden, *Det andra moderna*, s 156.

Till att börja med vill vi göra en distinktion mellan förnuft och förstånd. Denna distinktion kan vi härleda direkt tillbaka till Kant. Den belyser vilken form av förnuft det är vi diskuterar. Kant gör en distinktion mellan två världar, den sensibla och den intelligibla. Av dessa kan vi endast få kunskap om den sensibla världen, även om vi också kan tänka oss den intelligibla världen. Det viktiga är dock att det moraliska börats grund finns i den intelligibla världen om vilken vi inte, med ett viktigt undantag, kan ha någon kunskap. Det finns därför ingen möjlighet för oss att finna moraliska värden i den sensibla världen vilken också kan benämnas naturen. En tredje del av den helhet världen utgör är den transcendentala sfären i vilken det praktiska förnuftet skapar morallagen. Den transcendentala sfären når vi genom reflektion. Det är denna sfär som undandrar sig insyn från upplysningens förnuftsbegrepp. Grunden för morallagen, det vill säga det som gör att morallagen faktiskt existerar som något annat än en tom formulering, är friheten som finns i den intelligibla världen. Men denna transcendentala frihet kan bara uppfattas av oss med hjälp av det transcendentala förnuftet. Den enda kunskap vi kan ha om den intelligibla världen är denna frihets existens, om än vi inte står i direkt förbindelse med den.¹⁰⁰ Den visar sig dock genom det *faktum* att det transcendentala förnuftet har skapat morallagen vilkens skapande aldrig, enligt Kant, skulle ha kommit till stånd om inte den transcendentala friheten fanns.

Men genom att mena att det transcendentala och det transcendentala fallit för avförtrollningen, och att det praktiska förnuftets *förnuftsfaktum* saknar grund i kritiken av det rena förnuftet, menar Horkheimer och Adorno att vi är fast i en sensibel värld endast med tillgång till ett totaliserat förstånd.¹⁰¹ Detta kommer sig av den inneboende motsägelse de finner i Kants filosofi:

¹⁰⁰Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, eng. översättn. L-W. Beck (New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1993), s 4 n *.

¹⁰¹Kant, *Critique of Practical Reason*, s 43-52. Horkheimer och Adorno avfärdar Kants förnuftsfaktum på följande sätt:

”Sades verk, liksom Nietzsches, utgör . . . en oförsonlig kritik av det praktiska förnuftet som får till och med allförintarens att framstå som ett återkallande av det egna tänkandet. Den stegrar den scientistiska principen till förintande kraft. Kant hade visserligen till den grad renat ’morallagen inom mig’ från varje heteronom trosföreställning att respekten för den—trots Kants egna försäkringar—till slut bara var ett psykologiskt naturfenomen, liksom ’stjärnhimlen över mitt huvud’ ett fysikaliskt. ’Ett förnuftsfaktum’ kallade han

Förnuftet som det transcendentala överindividuella jaget innefattar idén om en människornas fria samlevnad, där de organiserar sig till ett universellt subjekt och upphäver motsättningen mellan det rena och det empiriska förnuftet i en helhetens medvetna solidaritet. Detta jag är liktydigt med idén om den sanna universella, utopin. Men samtidigt utgör förnuftet det kalkylerande tänkandets instans, ett tänkande som lägger världen till rätta för självbevarelsens syften och inte vet av några andra funktioner än att bearbeta stoffet från endast material för sinnena till material för underkuvande . . . Allt som existerar betraktas från exploateringen och förvaltningens synpunkt. Allt blir till en process som kan upprepas och ersättas, till blotta exempel på systemets begreppsliga modeller, också den enskilda människan, för att inte tala om djuren.¹⁰²

Därmed kan de kalla de försök som inom upplysningen gjorts till moralfilosofi på förnuftets grund för upplysningens "harmonistiska doktriner."¹⁰³ Horkheimer och Adornos tes är att idéerna om det transcendentala och transcendentia inte kan finna stöd i förnuftskritiken, det vill säga de faller för kritiken i *kritik av det rena förnuftet*:

The dialectic is between these two aspects of reason: reason as universal, common to every being, and reason as domination of the particular. The first aspect has provided the ideals and legitimations which have become embedded in people's interpretations of their activities, while the second has generated the structure of conventions which have actually conditioned day-to-day practices.¹⁰⁴

Därav kan de anklaga upplysningen för att dess ideal använts som legitimationsgrund för händelser som kan beskrivas som illdåd.¹⁰⁵ Det

det själv. 'Un instinct général de société' [en allmän samhällsinstinkt] heter det hos Leibniz. Fakta har emellertid ingen giltighet när de inte föreligger".

Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s110.

¹⁰²*Ibid*, s 99-100. Frank Bradley menar att Horkheimer och Adorno ser upplysningen "as subject throughout history to a dialectic wherein it all too easily gives itself an absolute status over and against its objects, thereby constantly collapsing into new forms of the very conditions of primeval repression which it earlier set out to overcome." Frank Bradley, "Frankfurt views," i *Radical Philosophy*, nr 13 (1976), s 39. Detta gäller också Hegels bruk av den bestämda negationen som vi ska se nedan

¹⁰³Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 134.

¹⁰⁴Held, *Introduction to Critical Theory*, s 150-151.

¹⁰⁵Det innebär att det finns en skillnad mellan dessa ideal, och hur dessa ideal använts som legitimationsgrund för förtryck:

"Därmed bär kristendom, idealism och materialism, som i sig själva också bär på sanning, sin del av skulden till de illdåd som förövat i deras namn. Som lärar om makt—låt vara det godas—har de själva blivit organisationskapabla historiska makter och som sådana spelat sin blodiga roll i människoslåktets verkliga historia: rollen av organisationsinstrument."

föreligger en motsägelse mellan det objektiva transcendentala förnuftet, och det instrumentella förstånd enligt vilket allt objektiveras under en subjektiv synvinkel. Det objektiva förnuftet kan inte förmedlas med förståndet, utan faller offer för en alltför långt driven avförtrollning.

Det instrumentella förståndet är med andra ord ett uttryck för enbart människans sökande efter medel för att uppnå sina målsättningar. Det är därmed inriktat på makt över ting för att transformera dessa till medel, men det kan inte säga något om de mål dessa medel används för att uppfylla: "It does not ask whether ends are intrinsically rational, but only how means may be fashioned to achieve whatever ends may be selected: in effect it defines the rational as that which is serviceable for human interests."¹⁰⁶ Det är i enlighet med denna syn vi ska se Horkheimer och Adornos anklagelseakt gentemot upplysningen. Den gör, menar de, både subjekt och objekt substanslösa, och reducerar dem till ett abstrakt material vilket saknar alla egenskaper förutom att vara ett substrat för besittningstagande av ett abstrakt *jag*: "Vad människorna vill lära av naturen är bästa sättet att använda den för att än fullständigare behärska både den och människorna."¹⁰⁷

Vi ser här tydliga likheter med von Wrights teori. Han menar att den instrumentella rationaliteten befördrar en ökad effektivitet i produktionen, samt i tjänstesektorns organisation. Den hotar att likrikta våra liv men kan inte legitimera målen för handlandet.¹⁰⁸ Just denna uppfattning och likhet mellan von Wright och Horkheimer samt Adorno framkommer tydligt i *Upplysningens dialektik*. Det är framför allt i avsnittet om markis de Sades roman *Historie de Juliette* de söker påvisa denna tes: "[Juliette] kompenserar det negativa värdeomdömet om . . . [de urtida förhållningssätt

Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 248. Exempel skulle kunna vara kristendomen, manifesterad i inkquisitionen, materialismen manifesterad i stalinismen, och så vidare.

Vi ska nedan se att Horkheimer och Adorno använder den bestämda negationen som kritisk aktivitet för att påvisa sådana sammanflätningar mellan ideal och konkret makt, se nedan, s 56-59.

¹⁰⁶Leiss, *The Domination of Nature*, s 149.

¹⁰⁷Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 20.

¹⁰⁸Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 18.

som tabubelagts av civilisationen], som saknande grund eftersom alla värdeomdömen saknar grund, med dess motsats.”¹⁰⁹ Vidare hävdar de att:

[b]ourgeoisins mörka författare [framför allt de Sade och Nietzsche] har inte som dess apologeter [Kant] försökt bryta udden av upplysningens konsekvenser med harmonistiska doktriner. De har inte låtit påskina att det formalistiska [instrumentella] förnuftet skulle stå i ett närmare förhållande till moralen än till omoralen.¹¹⁰

Humanismens ideal trycks ned i ett samhälle där människan är fångad i denna instrumentella rationalitet just på grund av att de uppfattningar dessa ideal motiveras med har avförtrollats och förkastats, samt att det inte efter kritiken av det rena förnuftet finns någon grund för ett praktiskt förnuft. Denna upplysningens oförmåga till att upprätthålla ideal, normer eller värden belyser Horkheimer och Adorno på det mest brutala sätt: “Omöjligheten att lägga fram ett på förnuftet baserat principiellt argument mot mord, att ha ropat ut denna omöjlighet inte i det fördolda utan i offentligheten, har tänt det hat med vilket i synnerhet de progressiva än i dag förföljer Sade och Nietzsche.”¹¹¹ Behållningen hos de Sade och Nietzsche ligger i att de inte ljuger om det instrumentella förståndets oförmåga att rättfärdiga målen för sitt handlande.

¹⁰⁹Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 110. Eftersom alla värdeomdömen saknar grund menar Adorno att moraliska omdömen är sanna som impulser, inte som omdömen:

”Black shrouds cover the horizon of a state of freedom that would no longer require either repression or morality, because drives would no longer have to be expressed in destruction. It is not in their nauseating parody, sexual repression, that moral questions are succinctly posed; it is in lines such as: No man should be tortured; there should be no concentration camps — while all of this continues in Asia and Africa and is repressed merely because, as ever, the humanity of civilization is inhumane toward the people it shamelessly brands as uncivilized.

But if a moral philosopher were to seize upon these lines and to exult at having caught the critics of morality, at last — caught them quoting the same values that are happily proclaimed by the philosophy of morals — his cogent conclusion would be false. The lines are true as an impulse, as a reaction to the news that torture is going on somewhere.”

Adorno, *Negative Dialectics*, s 285. Dessa omdömen får inte rationaliseras eftersom en rationalisering skulle leda till en infinit regress, se ovan, s 36.

¹¹⁰Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 134.

¹¹¹*Ibid*, s 135.

5: Totaliserad ideologikritik

Den analys och kritik Horkheimer och Adorno utför innebär att de utsätter upplysningen för ideologikritik. Det innebär att ideologikritiken utvidgas till att innefatta sig själv; den totaliseras. En totaliserad ideologikritik¹¹² inträder då den ideologikritiska blicken riktas mot ideologikritiken själv, det vill säga då det uppstår en misstanke om att det bakom ideologikritiken som sådan ligger en otillbörlig sammanflätning av makt med de giltighetsanspråk ideologikritiken använder för att rättfärdiga sitt projekt. Det är en misstanke om en sammanflätning som, om den är riktig, hotar att vända över upplysningen i mytologisk blind makt.¹¹³ Det är här inte frågan om att kritisera en rationalistisk vetenskapsuppfattning. Snarare riktar sig den totaliserade ideologikritiken mot den moderna rationalitetsuppfattningen över huvud. David Couzens Hoy kommenterar detta förhållande på följande sätt: "The traditional conception of science becomes merely one more manifestation of a pervasive faith in reason which Horkheimer and Adorno call 'enlightenment.'"¹¹⁴

Det är en sådan totaliserad ideologikritik mot upplysningsprojektet som ligger bakom *Upplysningens dialektik*. Den ideologikritiska misstanken framträder redan i verkets första meningar: "Upplysning i ordets vidaste innebörd av framåtskridande tänkande har alltid syftat till att befria människorna från fruktan och göra dem till sina egna herrar. Men över den fullständigt upplysta världen strålar samtidigt katastrofens segertecken."¹¹⁵

Vad Horkheimer och Adorno strävar efter är att göra upplysningen självmedveten, det vill säga medveten om dess ursprungssyfte, dess verkliga rötter. Det är genom att upplysningen blir självmedveten som den kan upptäcka sina inneboende tendenser till bakslag.¹¹⁶ Det är en misstanke om att upplysningen är totalitär och inte emancipatorisk som utlöst denna kritik.¹¹⁷ Habermas har kallat upplysningens dialektik för ett projekt inom vilket upplysningen för andra gången blir reflexiv:

¹¹²Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 61.

¹¹³*Ibid*, s 59.

¹¹⁴Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, s 114.

¹¹⁵Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 19.

¹¹⁶*Ibid*, s 13.

¹¹⁷*Ibid*, s 22.

Egentligen når upplysningsdramat inte sin peripeti förrän ideologikritiken *själv* blir föremål för misstanken att inte (längre) producera några sanningar—och upplysningen för andra gången blir reflexiv. Tvivlet utsträcks då till att gälla även förnuftet, vars måttstockar ideologikritiken hade funnit i de borgerliga idealen och bara tagit på orden. Detta steg tar *Upplysningens dialektik*—den gör kritiken självständig även visavi de egna fundamenten.¹¹⁸

Ett sådant projekt kommer dock att ge upphov till problem. Försöket kommer att utmynna i att Horkheimer och Adorno medvetet befinner sig i en performativ motsägelse. Det innebär att de verktyg de använder för sin kritik samtidigt är de som kritiseras: "Att upplysningen blivit totalitär avslöjar den [ideologikritiken] med upplysningens egna medel. Adorno var väl medveten om denna performativa motsägelse i den totaliserade kritiken."¹¹⁹

Det hela kan hänföras till att deras *arbetshypotes*, det vill säga att upplysningen syftar till frihet,¹²⁰ själv inte kan grundas eller tas som förutsättning om deras tes är riktig. Det leder enligt Hoy till att vi kan karaktärisera *Upplysningens dialektik* mer som en kritisk aktivitet än en kritisk teori. För att kritisera en teori behöver man inte ha någon teori är den slutsats Hoy drar.¹²¹

Mot förnuftets vedersakare vill Horkheimer och Adorno trots allt upprätthålla upplysningens idé. Naturromantik och irrationalism är inget alternativ till det moderna. Det som upplysningen saknar för att kunna undvika den inre motsättningen i sina framsteg, vilka genom naturherraväldet leder till bakslag, är insikten om att upplysning är mer än upplysning i meningen naturbehärskande. Thomas McCarthy har kommenterat det hela på följande sätt: "For Horkheimer and Adorno, then, human emancipation could be conceived only as a radical break with merely 'formal' rationality and merely 'instrumental' thought".¹²² Upplysningens självständighet är inte ett mål utan ett medel, ett medel för att frigöra naturen, drifterna, i subjektet. Det är först då förnuftet erkänner sig själv som natur som det förmår göra avkall på sitt krav på herravälde.¹²³

¹¹⁸Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 60. Se också ovan, s 31-32, om när upplysningen för första gången blir reflexiv.

¹¹⁹Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 63.

¹²⁰Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 11.

¹²¹Hoy and McCarthy, *Critical theory*, s 104-114.

¹²²Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, (Cambridge: The MIT Press 1988), s 20. Se också, Horkheimer, *Eclipse of Reason*, s 187.

¹²³Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 55.

På det sättet förvandlas förnuftet från att ha varit ett instrument för makt till att bli en självständig, frigörande kraft vilken vänder sig mot allt undertryckande av naturen.¹²⁴

Den motsägelse som vårt arbete ställde oss inför visade sig därför vara det som främst borde undersökas: upplysningens självförstörelse. Vi hyser inga som helst tvivel om—det är rentav vår arbetshypotes—att ett fritt samhälle är vad allt upplysningstänkande syftar till . . . Om upplysningen inte gör sig reda för denna motverkande tendens [självförstörelse], beseglar den sitt eget öde.¹²⁵

McCarthy menar att Horkheimer och Adorno ville återinföra marxistisk teori som ett verktyg för kritiskt tänkande. De var därför tvungna att kritisera den scientism de såg som ett problem i marxismen. Den filosofiska idealismen hade ersatts av en positivistisk materialism som fiende till det kritiska tänkandet: "The 'critic of instrumental reason' became the principal task of critical theory, for in creating the objective possibility of a truly human society, the progressive mastery of nature through science and technology simultaneously transformed the potential subjects of emancipation."¹²⁶ Denna transformation av de subjekt som skulle befrias sker på ett sådant sätt att deras medvetanden försakligas:¹²⁷ "I industrisamhällets framsteg, som ändå påstås ha trollat bort den utarmningstendens som det själv gett upphov till, kommer nu det begrepp på skam som rättfärdigat det hela: människan som person, som förnuftsvarelse. Upplysningens dialektik slår över i objektivt vansinne."¹²⁸

Men Horkheimer och Adorno kan inte återuppräta ett objektivt förnuft som skulle gå utöver det instrumentella förståndet, även om de, till

¹²⁴Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 56-59. Men att vända sig mot allt undertryckande av naturen innebär att vända sig mot *jaget*, som just är vad som undertrycker naturen. Joel Whitebook kommenterar detta förhållande på följande sätt:

"As the self per se is taken as the agent of repression, it can no longer be what is to be emancipated. Instead, what is to be emancipated becomes the repressed inner nature, which is tyrannized by the self. It can be granted that the self will be impoverished and rigidified to the extent that it denies its inner nature, and that an emancipated self will have reconciled itself with its own natural substrate. Nevertheless, emancipation is something that is undertaken for the sake of the self, and not for the sake of our biological endowment, as Horkheimer and Adorno imply."

Joel Whitebook, "The Problem of Nature in Habermas," i *Telos*, nr 40, (1979), s 44.

¹²⁵Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 11.

¹²⁶McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 20.

¹²⁷*Ibid*, s 20.

¹²⁸Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 223.

skillnad från Nietzsche och dagens postmodernister, inte utesluter möjligheten.¹²⁹ Därför är de övertygade om att en kritisk teori behövs, och de anstränger sig också för att kritisera upplysningen på förnuftets grund. Men problemet är att de därmed, med utgångspunkt i sina egna förutsättningar, gör det omöjliga. Genom att totalisera ideologikritiken till att omfatta även sig själv, blir de offer för en performativ motsägelse.¹³⁰ De verktyg de använder för att kritisera upplysningen är just de verktyg upplysningen själv tillhandahållit för sin ideologikritik. De har en uppfattning om att upplysningen är falsk, och de använder dess falska verktyg till att påvisa denna falskhet. Men om omdömet 'upplysningen är falsk' är ett omdöme som gör anspråk på giltighet, så är dess giltighet avhängigt av att förnuftet kan fälla icke-ideologiska omdömen, det vill säga omdömen som själva inte är besudlade av makt och myt. Men eftersom Horkheimer och Adorno ansluter sig till upplysningens förnuftsbegrepp, samtidigt som de anser att förnuftet inte är förmöget att fälla sådana omdömen, så innebär det att omdömet 'upplysningen är falsk' är ett omdöme vars giltighet själv kan misstänkas vara sammanflätat med makt och myt.

Vad de försöker göra är att med förnuftets hjälp påvisa förnuftets oduglighet till att rättfärdiga sina anspråk i annan form än som självbevarelse. Men denna självbevarelse kan inte heller hävdas som värde, och vad som återstår som grund för förnuftet är makt. Problemet är att makt snarare är ett medel än ett mål. Den kan vända sig mot självbevarelsen som sådan, något vi sett i analysen av subjektets konstituerande ovan:

Tänkandet blir . . . illusionärt så snart det vill avlägsna sig från sin särskiljande funktion, distansering och objektivering. All mytisk förening förblir självbedrägeri, ett hjälplöst inåtvänt vittnesbörd om en uppgiven revolution. Men genom att upplysningen får rätt gentemot varje hypostasering av utopin och oberört proklamerar att makt är söndring, blir den uppdelning i subjekt och objekt som den inte bryr sig om att skyla något som skvallrar om sin egen osanning och pekar på det verkliga förhållandet. Förföljelse av vidskepelse har alltid avslöjat makten på samma gång som det har främjat den.¹³¹

Men istället för att försöka övervinna denna situation strävar de efter att ständigt befinna sig i den performativa motsägelsen, och visa på

¹²⁹Held, *Introduction to Critical Theory*, s 157.

¹³⁰Se ovan, s 197.

¹³¹Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 55.

sammanflätningen mellan förnuftsanspråk och makt genom att använda sig av den bestämda negationen.¹³² Därför menar Habermas att de medvetet

¹³²Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 39. För Horkheimer och Adorno visar sig förnuftet i en kritisk användning av den bestämda negationen, det vill säga den som negerar bevarar och upphäver (*aufheben*). Vad det här handlar om är hur vi ändrar våra övertygelser, och det är då frågan om hela system av övertygelser. Det är inte frågan om att byta ett övertygelsesystem mot ett annat, utan snarare en fråga om hur vårt aktuella övertygelsesystem kan komma att reorganiseras. Hoy har visat på skillnaderna mellan Horkheimer och Adornos användning av den bestämda negationen och Hegels:

"Hegel (in paragraph 7 of the 'Einleitung' to the *Phänomenologie des Geistes*) calls this type of change 'determinate negation,' a notion Horkheimer and Adorno adapt to their own purposes. To express the idea in my terms, the prior set of beliefs is not simply negated and done away with so that any other set could take its place. Instead, the set breaks down for specific reasons internal to itself, and the effort to rectify itself leads to the particular reconfiguration that follows."

Hoy and McCarthy *Critical Theory*, s 122.

För Hegel, som beskrev en nödvändig utveckling av medvetandet, kunde dessa system av övertygelser endast förändras efter det mönster han beskrev i *Fenomenologin*. Denna utveckling fick sin nödvändiga upplösning i den absoluta anden. Horkheimer och Adorno föredrar dock Hegel utan det absoluta och det nödvändiga vilket innebär att de, med Habermas ord, praktiserar den bestämda negationen ad hoc. Därav skälet till att de inte kan ställa upp en teori utan är begränsade till kritisk aktivitet. I ett brev till Leo Löwenthal kommenterar Adorno detta problem:

"The text, particularly in the first chapter, describes the process of formalization and instrumentalization of reason as a necessary and irresistible one, in the sense in which Hegel dealt with enlightenment in the phenomenology. But after that the book only contains a critique of this form of reason. The relationship between the critical point of view and the point of view being criticized has not been made theoretically clear. It often seems as though we were professing objective reason 'dogmatically' to a certain extent, having previously determined that subjective reason is ineluctable. In reality, two things must be made quite clear: first, that there is no positive 'solution' in the sense of providing a philosophy which could simply be contrasted to subjective reason; secondly, that the critique of subjective reason is only possible on a dialectical basis, i.e. by demonstrating the contradictions in its own course of development and transcending it through its own determinate negation . . . Broadly speaking, the final chapter will have to answer the questions put in the first explicitly, even if this only means making their unanswerability genuinely clear. Otherwise two philosophical standpoints – irresistible, imperious, subjective reason, on the one hand, and the truth being contrasted with it, on the other – will be immediately opposed to each other in a highly unsatisfactory theoretical fashion."

Adorno to Löwenthal, 3 June 1945, här cit av, Wiggershaus, *The Frankfurt School*, s 332.

avstår från att ställa upp en teori och istället använder den bestämda negationen *ad hoc*:

Horkheimer och Adorno . . . vill underblåsa och uppehålla och inte längre teoretiskt övervinna den performativa motsägelsen i en ideologikritik som överskrider sig själv. Eftersom varje försök att på den uppnådda reflexionsnivån uppställa en teori skulle ha runnit ut i sanden, avstår de från teori och praktiserar den bestämda negationen *ad hoc* och spjärnar därmed emot den fusion mellan förnuft och makt som fyller igen alla sprickor.¹³³

Att den bestämda negationen används *ad hoc* innebär att de inte kan finna ett hegelskt upphävande för sin verksamhet. Därmed blir de kvar på samma nivå, men de kan genom negerandet visa på sammanflätningen av makt och förnuftsanspråk. Ett annat sätt att uttrycka det är att de påvisar hur ett objektivt förnufts ideal om frihet perverteras av det subjektiva förnuftets manifesterande i handlingar i det objektiva förnuftets namn. Därmed kritiken mot kristendomen, idealismen och materialismen som sköna ideal vilka transformerats till att bli organisationskrafter för illdåd.¹³⁴

Att driva den bestämda negationen vidare som teori skulle riskera att resultera i den myt de såg Hegel själv falla ner i genom att totalisera sina anspråk på ett slutgiltigt upphävande.¹³⁵ Varje totalisering av förnuftet ses därmed som mytisk. Därför ser de den bestämda negationen som ett kritiskt instrument, och endast som ett sådant:

Den bestämda negationen avvisar inte som rigorismen de ofullkomliga föreställningarna om det absoluta, avgudabilderna, genom att ställa dem mot en idé de inte kan motsvara. Dialektiken påvisar istället varje bilds karaktär av skrift. Den visar hur man ur dess linjer kan utläsa det medgivande om dess osanning som berövar den dess makt och räddar den åt sanningen.¹³⁶

¹³³Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 71.

¹³⁴Se ovan, s 51 n 105.

¹³⁵Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 40.

¹³⁶*Ibid*, s 39. Hoy kommenterar detta ställe på följande sätt:

“ . . . I think that what the authors really want to stress is that since no thought can be absolutely certain, the attitude of absolute conviction must be hiding some other purposes that, if made explicit, would diminish the sense of being absolutely right.” Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, s 123.

Därav kan vi också förstå deras oförmåga att själva ställa upp en teori, eftersom en sådan endast skulle bli ett nytt uttryck för det absoluta.

6: Sammanfattning

Von Wright menar att Frankfurtskolans teoretiker varit mer framgångsrika i sin verksamhet att blottlägga avigsidorna i det rationaliserade moderna samhället än att komma till rätta med problemen.¹³⁷ Den dialektik Frankfurtskolan diagnosticerat i upplysningen, är en dialektik vilken enligt Habermas utmynnar i tesen att "vetenskap och moral är förkroppsliganden av det instrumentella förnuftet."¹³⁸ På grund av att förståndet totaliserats finns inget sätt att lägga en grund för en värderationalitet. Vad som kan göras är att med hjälp av den bestämda negationen visa på den fusion av giltighet, myt, natur och därigenom blind makt som utmärker vår kultur. Denna tes kan inte teoretiskt underbyggas och rättfärdigas eftersom en sådan teori själv skulle vara ett uttryck för just denna fusion. Det faktum att Horkheimer och Adorno trots allt ansluter sig till upplysningen, får Carl-Göran Heidegren att göra följande reflektion:

Då Adorno och Horkheimer trots sin kritik av upplysningen ingalunda ville avsäga sig upplysningens ideal om en mänsklig frigörelse (myndighet), så står det klart att de implicit gör bruk av distinktionen mellan en 'sann' och en 'falsk' upplysning. Den falska upplysningen är självförstörande; den sanna upplysningen leder till en mänsklig frigörelse. Vari den sanna upplysningen närmare består och framför allt vilken väg som leder dit, ja därom, tvistar de lärde.¹³⁹

Klart är att om målet är ett emancipatoriskt samhälle så bör detta eftersträvas med andra medel än med hjälp av ett totaliserat instrumentellt förnuft. Robyn Eckersley formulerar det hela på följande sätt: "Human happiness would not come about simply by improving our techniques of social administration, by treating society and nature as subject to blind immutable laws that could be manipulated by technocratic elite."¹⁴⁰ Detsamma kan naturligtvis sägas om vårt mål är att undvika miljöförstöring, eller om alla etiskt-moraliskt relevanta frågor. Men om en värderationalitet genom vilken vi kan finna giltiga normer i den moraliska sfären inte finns, hur ska då dessa mål kunna uppfyllas? *Upplysningens*

¹³⁷Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 16-19.

¹³⁸Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 72.

¹³⁹ Carl-Göran Heidegren, "Den förvirring som går under namnet upplysning," i *Vad är upplysning?* utg. B. Östling (Stockholm: Brutus Östlings bokförlag, 1992), s 22.

¹⁴⁰Roby Eckersley, "The Failed Promise of Critical Theory," i *Ecology: Key Concepts in Critical Theory*, red. Carolyn Merchant (New Jersey: Humanities Press, 1994), s 66.

dialektik ger inte, och kan inte ge, något konkret svar. Endast en möjlighet till ett emancipatoriskt objektivt förnuft kan antydast.

Innebär då inte det här att Horkheimer och Adorno kapitulerar för en total relativism. Det är något de inte vill göra, och de ser den bestämda negationen som ett kritiskt förnuftsinstrument. Det verkar vara så att den bestämda negationen är det enda filosofiska verktyg de vill behålla.¹⁴¹ Då de dessutom endast ser den som ett instrument för kritik, och inte som en del av en överhistorisk logisk lag eller som grundad i naturen, så ser vi att de är oförmögna att ställa upp ett alternativ.¹⁴² De kan inte utifrån sin egen teori motivera ett hegelskt upphävande, och att utpeka ett sådant skulle vara att hemfalla åt det mytiska eftersom utpekandet i sig skulle innebära ett totaliserande. Men därigenom avstår de också från att lösa de problem de ser i upplysningens dialektik. Steven Vogel uttrycker denna svårighet på följande sätt: "If Horkheimer and Adorno are part of enlightenment thought, and if enlightenment thought finds itself unable to justify its own appeal to truth and freedom and autonomy, then they too face the same predicament; pointing it out is not the same as solving it."¹⁴³

Hoppet hos tidig kritisk teori, liksom hos von Wright, stod till att utveckla ett nytt förhållningssätt till naturen. En försoning med den yttre naturen skulle kanske kunna leda till en försoning också med vår inre natur. Det skulle innebära att vi förändrade det ursprungliga skälet till upplysning. Honneth har formulerat Horkheimer och Adornos argument på följande sätt: "to the extent that human subjects systematically increase their instrumental control over external nature, they at the same time gradually forfeit their inner nature, since they must treat it in the same way as

¹⁴¹Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 64.

¹⁴²Hoy har karakteriserat den bestämda negationen befriad från det absoluta och nödvändiga på följande sätt:

"Removing the absolute from the conclusion to Hegel's phenomenological narrative would quickly generate a pluralism that would be difficult to limit. The result would come close the French poststructuralist claim that any text is involved with other texts in an infinite network of readings . . . In thinking of dialectic as a method not for closing the distance between theory and the absolute, but for keeping any theory (including Hegel's) from 'idolizing' itself as the absolute truth, the use and value of dialectical philosophy lies in its iconoclastic potential."

Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, s 123.

¹⁴³Vogel, *Against Nature*, s 67.

external nature.”¹⁴⁴ Därefter utsträcks denna makt till att gälla över de undertryckta klasserna i samhället, det vill säga samhället får statusen av en andra natur.¹⁴⁵ Det som sätter igång hela denna process är enligt Horkheimer och Adorno upplysningen i form av den yttre naturens behärskande. Men en försoning med den yttre naturen är inget som erbjuds i Horkheimer och Adornos teori. Habermas menar dock att en sådan “‘resurrection of fallen nature’ . . . directs the more secret hopes of . . . Max Horkheimer, and Theodor W. Adorno”.¹⁴⁶ En sådan tendens kan ses hos den senare Adorno. I *Aesthetic theory* skriver han:

As long as the face of the earth keeps being ravished by utilitarian pseudo-progress, it will turn out to be impossible to disabuse human intelligence of the notion that, despite all evidence to the contrary, the premodern world was better and more humane . . . The universality of mediation has yet to generate a livable life. In this situation the traces of an old immediacy, no matter how outdated and questionable, acquire a certain corrective right.¹⁴⁷

Horkheimer och Adornos efterföljare Herbert Marcuse tog fasta på detta hopp, och en befrielse av den yttre naturen är en del i hans teori om en kvalitativt ny vetenskap. Vi ska nu undersöka om hans teori, till skillnad från Horkheimer och Adornos negativa dialektik, kan utgöra ett verktyg för en befrielse av samhället, den inre och den yttre naturen.

b. Befrielse: En ny vetenskap.

1: Inledning

Det problem vi hittills lagt tyngdpunkten på är samhällets och individens oförmåga att motivera en värderationalitet med hjälp av vilken vi kan rättfärdiga allmängiltiga normer, normer som bland annat reglerar hur vi ska förhålla oss till naturen samt kommande generationer. Vi såg hur

¹⁴⁴Honneth, *The Critique of Power*, s 49.

¹⁴⁵*Ibid*, s 51.

¹⁴⁶Jürgen Habermas, *Towards a rational Society*, eng. översätt. J. J. Shapiro (London: Heinemann Educational Books, 1971), s 86.

¹⁴⁷Theodor W. Adorno, *Aesthetic Theory*, eng. översätt. C. Lenhardt (London: Routledge and Kegan Paul, 1984), s 96.

Horkheimer och Adorno motiverade sin kritiska teori genom att ad hoc driva den bestämda negationen för att påvisa den otillbörliga fusionen mellan makt och giltighet som enligt dem smugit sig in i upplysningen. Herbert Marcuse å andra sidan försöker med hjälp av negationen visa på alternativ till den aktuella situationen. Han vägrar därmed att ansluta sig till den negativa dialektiken. Istället försöker han utveckla en dialektik som genom negation visar på den positiva potential det aktuella tillståndet har, trots det förtryck han ser som utmärkande för det moderna samhället.¹⁴⁸ Han nöjer sig inte med att avstå från teori och ad hoc praktisera den bestämda negationen i syfte att visa på ofullständigheten hos det instrumentella förnuftet.¹⁴⁹ Snarare menar han att "[t]o the degree to which the established society is irrational, the analysis in terms of historical rationality introduces into the concept the negative element — critique, contradiction, and transcendence."¹⁵⁰ Det negativa elementet består i att se ett glapp mellan det nuvarande förtryckande tillståndet, och den potential till frihet som finns inhyst i det. Därmed vill han inte avstå från teori, trots att han ansluter sig till huvudtesen i *Upplysningens dialektik*, och frågan är hur han rättfärdigar detta steg?¹⁵¹

Ett försök till rättfärdigande kan ta sig i uttryck i en historicistisk teori där historien själv, genom inneboende lagar, driver utvecklingen åt ett givet håll. Men en syn på historien som lagbunden, i och för sig välbekant inom marxismen, är något som den västerländskt inspirerade marxismen,

¹⁴⁸Douglas Kellner skriver i förordet till första volymen av Marcuses samlade uppsatser:

"Unlike Adorno, Marcuse did not anticipate the postmodern attacks on reason and enlightenment, and his dialectic were not 'negative.' Rather, Marcuse subscribed to the project of reconstructing reason and of positing utopian alternatives to the existing society — a dialectical imagination that has fallen out of favor in an era that rejects revolutionary thought and grand visions of liberation and social reconstruction."

Douglas Kellner, "Preface", i Herbert Marcuse, *Technology, War and Fascism: Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol. I. Red. D Kellner (London: Routledge, 1998), s xvi.

¹⁴⁹Jürgen Habermas "Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity," i *The Frankfurtschool: Critical Assessments*, vol. IV, red. J. Bernstein (London: Routledge, 1994), s 166.

¹⁵⁰Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, (Boston: Beacon Press, 1964), s 225.

¹⁵¹Habermas "Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity," s 166.

vilken kännetecknar kritisk teori och Frankfurtskolan, ställt sig kallsinnig till.¹⁵² Vi såg ovan att Horkheimer och Adorno utförde en genealogisk undersökning för att påvisa ursprunget till det barbari de såg uttryckt i den moderna staten. Ett alternativ till denna utveckling såg de inte, utan den negativa dialektiken applicerades endast för att påvisa sakernas ursprung och tillstånd. Dialektiken skulle i så måtto vara avslöjande.

En annan väg är att försöka grunda teorins normativa anspråk på ett antropologiskt sätt, till exempel i människans drifts- och behovsliv. Det är just denna väg Marcuse tar, och det var denna väg som pekades ut utan att genomföras av Horkheimer och Adorno.¹⁵³

2: *Sanna och falska behov*

I inledningen till *One Dimensional Man* menar Marcuse att värdeomdömen alltid spelar en roll i samhällsvetenskapliga teorier, och att dessa värdeomdömen kan kallas för teorins *a priori*. Förnuftet har, menar han, sitt ursprung i dessa värdeomdömen och kan därför inte frikopplas från dem.¹⁵⁴ Det innebär att han förkastar distinktionen mellan fakta och värden. De fakta som ligger till grund för sanningspåståenden är enligt honom konstituerade av subjekt i en historisk situation. Därmed är de också bemängda med värden som implicit är uttryck för den historiska situationen eller, som Marcuse föredrar att kalla det, det aktuella historiska projektet.¹⁵⁵

Värdeomdömen kan inte rättfärdigas av den samhällsvetenskapliga teorin själv, utan förs på den utifrån. Men det är utifrån värdeomdömen som samhällsvetenskapliga teorier enligt Marcuse ställs upp. Problemet med värdeomdömen uppkommer vid de två punkter frågan om historisk objektivitet och värdeomdömen möts, det vill säga i de situationer där vi analyserar den aktuella situationen och ställer den mot vissa formulerade alternativ, alternativ som är uttryck för en värdemässigt bättre situation vilken skulle ha kunnat aktualiserats istället för den som faktiskt aktualiserades. De värdeomdömen Marcuse urskiljer är:

¹⁵²Se ovan, s 29.

¹⁵³Jfr tex Adornos uppfattning om att kritiska, etiska omdömen är sanna som somatiska impulser, se ovan, s 36, samt s 53 n 109.

¹⁵⁴Se nedan, s 70-71. Vi kan säga att Marcuse försöker hitta ett sätt att förmedla det objektiva förnuftets ideal med det subjektiva förståndets manifestationer i handling.

¹⁵⁵Marcuse, *One Dimensional Man*, s 219-220.

1: the judgement that human life is worth living, or rather can be and ought to be made worth living. This judgement underlies all intellectual effort; it is the *a priori* of social theory, and its rejection (which is perfectly logical) rejects theory itself;

2. the judgement that, in a given society, specific possibilities exist for the amelioration of human life and specific ways and means of realizing these possibilities. Critical analysis has to demonstrate the objective validity of these judgements, and the demonstration has to proceed on empirical grounds. The established society has available an ascertainable quantity and quality of intellectual and material resources. How can these resources be used for the optimal development and satisfaction of individual needs and faculties with a minimum of toil and misery? Social theory is historical theory, and history is the realm of chance in the realm of necessity. Therefore, among the various possible and actual modes of organizing and utilizing the available resources, which ones offer the greatest chance of an optimal development?¹⁵⁶

Det centrala är att teorin ska utgå från att förbättra för individen vad gäller möjligheten att tillfredsställa behov och utveckla förmågor på ett optimalt sätt. Genom att teorin, med de värdeomdömen vi ser ovan som grund, analyserar historiska situationer och formulerar alternativ till den faktiska situationen, alternativ vilka bättre ska kunna ge individen möjlighet att tillfredsställa individuella behov, verkar teorin som kritisk teori.

Vad menas då med individuella behov? Ska samhället tillfredsställa alla behov människor kan tänkas ha? Marcuse gör en distinktion mellan sanna och falska behov där falska behov kännetecknas av att de är påtvingade individen av sociala särintressen.¹⁵⁷ Vi känner igen von Wrights diskussion om önskningar och behov: "Tekniska innovationer måste, för att tas i bruk, svara mot önskningar. De kan också svara mot behov. Och, vilket är viktigare att observera, genom att motsvara önskningar kan de skapa behov."¹⁵⁸ Exemplet von Wright tar på en önskan som, efter att ha blivit tillfredsställd genom en teknisk innovation, transformerats till att bli ett behov är televisionen.

De flesta sådana skapade behov är enligt Marcuse falska, oavsett om de ökar den individuella människans lycka och glädje.¹⁵⁹ Det spelar ingen roll hur mycket individen ser dessa behov som sina egna. Just det faktum att de är skapade av sociala särintressen, som genom egenintresse är

¹⁵⁶Marcuse, *One Dimensional Man*, s x-xi.

¹⁵⁷*Ibid*, s 4-5.

¹⁵⁸Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 141. Se också ovan, s 21.

¹⁵⁹Marcuse, *One Dimensional Man*, s 5.

inriktade på att vidmakthålla de rådande omständigheterna istället för att understödja individens optimala utveckling, gör att de inte är individens egna optimala behov.

För att påvisa svårigheten för individen att formulera sina sanna behov följer Marcuse Freuds distinktion mellan en realitetsprincip och en lustprincip. Lustprincipen kan sägas utgöra *en* dimension efter vilken människan lever. Den är enbart inriktad på omedelbar lusttillfredsställelse. Denna lusttillfredsställelse kommer i konflikt med både den naturliga och mänskliga omgivningen, och under trycket av besvikelser vad gäller utebliven lustuppfyllelse utvecklas realitetsprincipen. Realitetsprincipen är den som tar överhand. Människan lär sig att avstå från en osäker omedelbar lusttillfredsställelse till förmån för en säker, men samtidigt försenad och undertryckt, lustuppfyllelse. Problemet är att realitetsprincipen kommer att modifiera lustprincipen.¹⁶⁰ Ett resultat av detta är att de verksamheter som utförs i enlighet med realitetsprincipen ses som mål i sig.¹⁶¹

Sanna behov är å andra sidan sådana som "refer to the optimal development of the individual, of all individuals, under the optimal utilization of the material and intellectual resources available to man."¹⁶² Att formulera dessa behov, och att försöka implementera ett samhälle vilket erbjuder individen möjlighet att tillfredsställa dem, skulle vara att implementera ett emanciperat samhälle på antropologisk behovsgrund. Vi ser här att värdekomponenten hos Marcuse är grundad i människans biologiska natur.

Det innebär att en emancipatorisk förändring av våra behov måste komma till stånd, och Marcuse förlitar sig på en uppfattning om en, visserligen historisk men försocial, instinktsteori. Våra instinkter är historiska, det finns ingen överhistorisk dimension genom vilken vi kan nå de *sanna* instinkterna och behoven. Men historien kan delas upp i två delar, dels en biologisk nivå som kännetecknas av människans kamp mot naturen, dels en social nivå som kännetecknas av den civilisatoriska kampen människor emellan. Marcuse menar att de sociala instinkterna och behoven är mer relativa än de biologiska. Det är därmed troligt att de, i högre grad än de biologiska, är reviderbara eftersom de är underkastade en socialt

¹⁶⁰Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (New York: Vintage Books, 1962), s 12-13.

¹⁶¹*Ibid*, s 141.

¹⁶²Marcuse, *One Dimensional Man*, s 6.

konstituerad realitetsprincip. Tesen är att den biologiska och den sociala nivån har förenats. Men föreningen mellan dessa båda nivåer har också blivit onaturlig, och det gäller även den förtryckande modifiering lustprincipen genomgått som ett resultat av realitetsprincipens överhöghet, en överhöghet som bevarar det bestående.¹⁶³

Vi kan nu fråga oss vem som i enlighet med denna instinktsteori ska ha auktoriteten att besluta vad som är sanna kontra falska behov?

'Truth' and 'falsehood' of needs designate objective conditions to the extent to which the universal satisfaction of vital needs and, beyond it, the progressive alleviation of toil and poverty, are universally valid standards . . . In the last analysis, the question of what are true and false needs must be answered by the individuals themselves, but only in the last analysis; that is when they are free to give their own answer.¹⁶⁴

Robert Hoffman menar att falska behov enligt Marcuse är sådana som det teknologiska samhället framställer som sanna för dess egen vinning. Sanna behov karaktäriseras å andra sidan av "allegedly non-repressive conative dispositions that, when exercised, lead to people's liberation from 'society's repression and to their genuine happiness."¹⁶⁵

Marcuse menar att sanna behov endast kan formuleras av enskilda individer i fria samhällen. Innan vi nått dessa fria samhällen vet vi inte vilka av våra behov som är optimala för vår individuella utveckling. Men genom förnuftets dialektiska tillämpning kan vi, menar han, formulera historiska alternativ till den nuvarande situationen, alternativ som på ett bättre sätt skulle erbjuda oss sann behovstillfredsställelse. Frihet är med andra ord en förutsättning för att vi ska kunna formulera och tillgodose dessa behov. Sanna behov är alltså inte, som Hoffman säger, de behov som ska leda till ett fritt samhälle,¹⁶⁶ utan de behov som formuleras i ett sådant samhälle av fria, autonoma individer.

Hoffman menar att Marcuse i sin teori inte formulerar de sanna behoven, men ändå implicerar att han vet vilka de är, och att han därmed formulerar en paradox. Paradoxen skulle se ut på följande sätt: (a) medlemmar i ett manipulativt samhälle är oförmögna att veta vilka deras

¹⁶³Marcuse, *Eros and Civilization*, s 120-121.

¹⁶⁴Marcuse, *One Dimensional Man*, s 6.

¹⁶⁵Robert Hoffman, "Marcuse's One-Dimensional Vision," i *Philosophy of the Social Sciences* 2 (1972), s 45.

¹⁶⁶*Ibid.*

sanna behov är, (b) Marcuse är medlem i ett manipulativt samhälle och (c) Marcuse vet vilka människans sanna behov är. Påståendet i (c) är då paradoxalt eftersom Marcuse, i det rådande samhället, borde vara oförmögen att veta vilka dessa behov är. Men det kan vara det som är skälet till att han inte formulerar vilka de sanna behoven är, då han inte kan på grund av att han är medlem i ett manipulativt samhälle.¹⁶⁷ Vad Marcuse däremot menar är att frihet är en förutsättning för att vi ska kunna veta vilka behov som är sanna, till skillnad från falska: "As long as they [the individuals] are kept incapable of being autonomous, as long as they are indoctrinated and manipulated (down to their very instincts), their answer to this question cannot be taken as their own."¹⁶⁸

Här finns ett problem hos Marcuse. Ett fritt samhälle är i behov av *en ny människa*. Dessutom måste denna *nya människa* uppstå i *en gammal värld* för att transformera den till *en skön ny värld*.¹⁶⁹ Vad skulle annars kunna leda oss till ett fritt samhälle?

All liberation depends on the consciousness of servitude, and the emergence of this consciousness is always hampered by the predominance of needs and satisfactions which, to a great extent, have become the individual's own. The process always replaces one system of preconditioning by another; the optimal goal is the replacement of false needs by true ones, the abandonment of repressive satisfaction.¹⁷⁰

För att det ska ske krävs en ny Adam i en gammal värld, och inte en gammal Adam i en ny värld. Någon måste genomföra övergången från förtryck till frihet.¹⁷¹ Frågan är hur människor, som blivit föremål för en så

¹⁶⁷Hoffman, "Marcuse's One-Dimensional Vision," s 45-46. Vi menar att Marcuse snarare är lik Nietzsches Zarathustra i förhållande till övermänniskan, än övermänniskan själv. För att uttrycka det mer i termer av Marcuse, han är mer den nya Adams förkunnare än en ny Adam. Men det är endast en ny Adam som kan formulera de sanna behoven. Frågan gäller snarare hur Marcuse kan veta att de behov som premieras under den aktuella realitetsprincipen är falska om han själv är underställd den? Se nedan, s 86.

¹⁶⁸Marcuse, *One Dimensional Man*, s 6.

¹⁶⁹Se nedan, s 71, samt s 87.

¹⁷⁰Marcuse, *One Dimensional Man*, s 7.

¹⁷¹För Marcuses användning av bilden av den gamle Adam, se nedan, s 87. Här kan vi jämföra Marcuses utopiska förhoppning med Adornos resignation. Även Adorno använder bilden av den gamle Adam, dock utan förhoppning om en samhällelig förändring:

"A child, fond of an innkeeper named Adam, watched him club the rats pouring out of holes in the courtyard; it was in his image that the child made its own

effektiv manipulation, vilken skett på ett dolt sätt, själva ska kunna skapa ett fritt samhälle som tillfredsställer deras sanna behov?

Här kommer Marcuses dialektik in. Han menar att individen i det moderna samhället tolkar sin optimala utveckling, och sina optimala behov, i enlighet med den aktuella realitetsprincipen. Men om vi dialektiskt skulle definiera optimal utveckling och jämföra denna definition med den som utförs i enlighet med den aktuella realitetsprincipen, så skulle vi se glappet mellan det aktuella tillståndet och det potentiellt genomförbara.¹⁷² Vi skulle se det negativa elementet i definitionen som den ter sig under den aktuella realitetsprincipen. Jämförelsen ska ske mellan aktuella föreställningar och det historiska tankeinnehåll dialektiken blottlägger. Därmed ser Marcuse dialektiskt tänkande som ett kritiskt tänkande vilket kan erbjuda en teoretisk grund för en omvandlande kritik av det bestående samhället:

It [dialectical thought] reveals modes and contents of thought which transcend the codified pattern of use and validation. Dialectical thought does not invent these contents; they have accrued to the notions in the long tradition of thought and action. Dialectical analysis merely assembles and reactivates them; it recovers tabooed meanings and thus appears almost as a return, or rather a conscious liberation, of the repressed! Since the established universe of discourse is that of an unfree world, dialectical thought is necessarily destructive, and whatever liberation it may bring is a liberation in thought, in theory. However, the divorce of thought from action, of theory from practice, is itself part of the unfree world. No thought and no theory can undo it; but theory may help to prepare the ground for their possible reunion, and the ability of thought to develop a logic and language of contradiction is a prerequisite for this task.¹⁷³

image of the first man. That this has been forgotten, that we no longer know what we used to feel before the dogcatcher's van, is both the triumph of culture and its failure. Culture, which keeps emulating the old Adam, cannot bear to be reminded of that zone, and precisely this is not to be reconciled with the conception that culture has of itself. It abhors stench because it stinks — because, as Brecht put it in a magnificent line, its mansion is built of dogshit. Years after that line was written, Auschwitz demonstrated irrefutably that culture has failed.”

Adorno, *Negative Dialectics*, s 366.

¹⁷²Held, *Introduction to Critical Theory*, s 225.

¹⁷³Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the rise of Social Theory* (Boston: Beacon Press, 1960), s xii. "The power of negative thinking is the driving power of dialectical thought, used as a tool for analyzing the world of facts in terms of its internal inadequacy," *ibid*, s viii. Held menar att "[t]he inadequacy is disclosed by

Dialektiskt tänkande är historiskt tänkande, och historiskt tänkande är kritiskt tänkande eftersom det genealogiskt avslöjar tankeinnehåll som transcenderar det nuvarande tillståndet när det gäller detta innehålls giltighet.¹⁷⁴ Det innebär att sanning och falskhet historiseras och kontextualiseras: "as historical standards, they do not only vary according to area and stage of development, they also can be defined only in (greater or lesser) *contradiction* to the prevailing ones."¹⁷⁵ Sanning är för Marcuse en existentiell kategori som går utöver sanningspredikat hos propositioner: "Something is true if it is what it can be, fulfilling all its objective possibilities. In Hegel's language, it is then identical with its notion."¹⁷⁶ Det är här som det negativa elementet gör sitt jobb. Negationen ska visa på glappet mellan det aktuella och det potentiella.

Frågan om hur vi ska kunna välja mellan historiska projekt besvarar Marcuse genom att ge kriterier för objektiv historisk sanning, kriterier vilka formuleras som ett projekts rationalitetskriterier:

(1) The transcendent project must be in accordance with the real possibilities open at the attained level of the material and intellectual culture.

(2) The transcendent project, in order to falsify the established totality, must demonstrate its own *higher* rationality in the threefold sense that

(a) it offers the prospect of preserving and improving the productive achievements of civilization;

(b) it defines the established totality in its very structure, basic tendencies, and relations;

(c) its realizations offers a greater chance for the pacification of existence, within the framework of institutions which offer a greater chance for the free development of human needs and faculties.

Obviously, this notion of rationality contains, especially in the last statement, a value judgement, and I reiterate what I stated before: I believe that the very

uncovering the way in which the real opposes and denies potentialities inherent in itself — potentialities which represent its possible determinate negation. (In Marcuse's view, the negation is determinate if it refers to forces which make for the destruction of the established state of affairs and lead to alternatives beyond it.)" Held, *Introduction to Critical Theory*, s 229.

Om dialektik, och skillnaden mellan Marcuse och Horkheimer och Adorno, se ovan, s 54-59.

¹⁷⁴Held, *Introduction to Critical Theory*, 228.

¹⁷⁵Marcuse, *One Dimensional Man*, s 6.

¹⁷⁶Marcuse, *Reason and Revolution*, s 25.

concept of Reason originates in this value judgement, and that the concept of truth cannot be divorced from the value of Reason.¹⁷⁷

Marcuse försöker, genom distinktionen mellan sanna och falska behov och mellan lust- och realitetsprincipen samt med hjälp av dialektik, argumentera för att social förändring är beroende av en förändring av människans instinkter. Därmed menar han att människans natur är föränderlig, och att en förändring av relationen mellan natur och människa är nödvändig för att en emancipatorisk ordning ska komma till stånd.¹⁷⁸ Det skulle innebära att ondska skulle försvinna och *Thanatos*, uttryckt i den aktuella realitetsprincipen, skulle besegras av *Eros*. Arbete och lek skulle inte gå att skilja från varandra. Detta utopiska element kommenteras av Bronner på följande sätt:

Marcuse never clarified the organizational forms through which this might occur any more than the manner in which 'false' needs could be distinguished from 'true' ones. Caught within the utopian paradox, which essentially maintains that a revolution of this sort will already require the existence of a 'new man' in the old society, it becomes impossible to develop a theory or practice for the revolutionary transition.¹⁷⁹

Vi har sett att Marcuse menar att det i den sista analysen är individen själv som ska ge den riktiga formuleringen av de sanna behoven. Det är därmed också felaktigt av någon annan auktoritet att ta på sig att formulera de behov som bör utvecklas. Men det är just det som sociala särintressen har gjort. Kritiken går ut på att tänkandets och samhällets endimensionalitet gör individerna omedvetna om de alternativ som finns. De optimala behoven definieras i enlighet med den rådande realitetsprincipen, och eftersom de inte transcenderar denna, så är de utslag av just det förtryck de ska vara befriade ifrån.

¹⁷⁷Marcuse, *One Dimensional Man*, s 220. Vi ser att Marcuse har en mer positiv syn på möjligheten till en förmedling mellan det objektiva förnuftets ideal och det subjektiva förståndets handlingsliv än vad Horkheimer och Adorno har, se ovan, s 51.

¹⁷⁸Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation* (Boston: Beacon Press, 1969), s 4. Det innebär att Marcuse tar Horkheimer och Adorno i hornen och försöker infria vad de endast antydde.

¹⁷⁹Bronner, *Of Critical Theory and its Theorists*, s 247.

3: Befrielse

Horkheimer och Adorno antydde en riktning till en möjlig emancipation för människan genom ett nytt förhållningssätt framför allt till den inre naturen, det vill säga våra instinkter.¹⁸⁰ Trots de svårigheter vi mött är det denna väg Marcuse tar, det vill säga, för att finna ett frigjort och autonomt *jag* menar han att vi måste försona oss med, snarare än reifiera, vår inre natur: "Thus the concept of a non-repressive mode of existence was invoked in this book in order to show that the transition to a new stage of civilization, which the capabilities of the present stage suggest, might mean the subversion of the traditional culture, including the liberation of instinctual needs and satisfaction which have hitherto remained tabooed or repressed."¹⁸¹

Detta *jag*, som det formulerats av Horkheimer, Adorno och Marcuse, är under den rådande realitetsprincipen *en* del av reifikationen av den inre naturen.¹⁸² Vad gäller Marcuse så kan vi säga att försoning för honom

¹⁸⁰ Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 246-249. Se också ovan, s 55-59.

¹⁸¹ Marcuse, *Eros and Civilization*, s viii. Vi såg ovan att Whitebook menar att detta är felaktigt. En teori om ett emanciperat *jag* är något som bör företas för *jagets* skull, och inte för att befria våra biologiska förmågor, se ovan, s 56 n 124. Vi ska dock se att Marcuse menar att makt fortfarande är förutsatt, även då naturen befrias. Makten är dock, menar han, kvalitativt annorlunda i en emanciperad värld än i den nuvarande, se nedan, s 81-83.

¹⁸² Jag vill klargöra att det för Horkheimer och Adorno inte finns något alternativ till den rådande realitetsprincipen, vilket innebär att de inte ansluter sig till den positiva användningen av dialektik och den form av instinktsteori Marcuse bekänner sig till. Vi kan illustrera detta med en jämförelse mellan T. S. Eliots *The Wasteland*, vilken ger en vision om en döende värld, inte olik den Horkheimer och framförallt Adorno frambringar, och R. M. Rilkes *Duino elegierna* som, mer likt Marcuse, talar om en livets och världens förvandling. Eliot beskriver världen och kulturen som en torr bergeskedja:

"Here is no water but only rock
Rock and no water and the sandy road
The road winding above among the mountains
Which are mountains of rock without water

...

If there were only water amongst the rock
Dead mountain mouth of carious teeth that cannot spit
Here one can neither stand nor lie nor sit
There is not even silence in the mountains
But dry sterile thunder without rain"

T. S. Eliot *The Waste Land and other Poems* (London: Faber and Faber Ltd, 1972), s 37.

innebär en befrielse av den inre naturen, en befrielse vilken är nödvändig för att nå ett fritt samhälle inom vilket vi kan formulera våra sanna behov: "För att detta samhälle [det fria] skall förverkligas krävs en radikal omvandling av individernas drifter: en organisk utveckling inom den sociohistoriska utvecklingen. Solidaritet skulle vila på en bräcklig grund om den inte var förankrad i individernas driftsstruktur".¹⁸³ Solidaritet går därmed utöver subjektivitet hos Marcuse: "He never sacrificed solidarity to subjectivity and always remembered that freedom is always connected with an enterprise engineered by masses in motion."¹⁸⁴ Habermas karaktäriserar Marcuses position på följande sätt:

To put the argument in a nutshell: even if the individual, the sole bearer of reason, is more and more swallowed up by a totalitarian society, and even if this shrinkage of the ego is without any limits, we still may hope for the rebirth of rebellious subjectivity from a nature which is older than, and arises from below the level of, individuation and rationality. Marcuse has a chiliastic trust in a revitalizing dynamic of instincts which works through history, finally breaks with history and leaves it behind as what then will appear as prehistory.¹⁸⁵

Det är först efter att individerna lyckats etablera en sådan kontakt med sina instinkter som vi kan etablera ett fritt samhälle, inom vilket vi kan

Hos Rilke är förhållandena annorlunda. Där finns hopp om en transformering av världen.

"Och dessa ting, som lever
utav förgänglighet, vet att du prisar dem; förgängliga
ser de en räddning i oss, oss de mest förgängliga.
Vill att vi helt skall förvandla dem i det osynliga hjärtat—
o oändligt—i oss! Vilka till slut vi än är.
Jord, är det inte detta du vill: *osynlig*
uppstå i oss?—Är det inte din
dröm att en gång bli osynlig?—Jord! osynlig!
Vad, om inte förvandling, är ditt tvingande uppdrag?
Älskade jord, ja jag vill".

Rainer Maria Rilke, *Duinoelegierna*, sv. översätn. E. Lindegren (Stockholm: Albert Bonniers förlag, 1998), s 93.

Det är vi människor som är dessa förvandlare. Artur Lundkvist skriver i inledningen till elegierna att "allt gör oss lämpade för denna uppgift, vilken är den enda som i grunden finns". Artur Lundkvist i *ibid*, s 12.

¹⁸³Herbert Marcuse, *Den estetiska dimensionen*, sv. översätn. A. Molander och M. van Reis (Göteborg: Röda Bokförlaget, 1980), s 25.

¹⁸⁴Bronner, *On Critical Theory and its Theorists*, s 251.

¹⁸⁵Habermas "Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity," s 171.

formulera våra sanna behov och få dem tillfredsställda: "Solidaritet och gemenskap har sin djupaste förutsättning i att den destruktiva och aggressiva energin underordnas den sociala frigörelsen av livsdrifterna".¹⁸⁶ Vi ska också se att en sådan befrielse av vår inre natur hos Marcuse innebär en form av befrielse av den yttre naturen. Frågan är då om det är möjligt för oss att befria den yttre naturen, och vad en sådan befrielse överhuvudtaget innebär? En sådan teori, det vill säga en teori som visar på möjligheten att befria den yttre naturen, verkar vara en lovvärd filosofi som tar på allvar de miljöproblem den moderna människan står inför.

Vi ser likheten med Horkheimer och Adorno som menade att det upplysta förnuftet totaliserat sina anspråk och endast reproducerar det bestående. Det är en sådan totalisering av det instrumentella förnuftet Marcuse kallar endimensionalitet, och även han hyser uppfattningen att försakligandet beror på glömska.¹⁸⁷ Det innebär att Marcuse, liksom Horkheimer och Adorno, menar att det subjektiva och det objektiva förnuftet sammanfaller, eller att det subjektiva förnuftet tagit det objektiva i sin sold. Men till skillnad från Horkheimer och Adorno försöker Marcuse utveckla en positiv utopi genom att applicera dialektiskt tänkande och en omvandlande instinktsteori, för att därmed förankra det fria samhället i frigörandet av människans instinktiva behov, en möjlighet som han menar glömts bort.

Skälet till glömskan är den totaliserade instrumentella rationaliteten vars starkaste uttryck enligt Marcuse, liksom enligt Horkheimer och Adorno, är vetenskap och teknologi: "Society reproduced itself in a growing technical ensemble of things and relations which included the technical utilization of men — in other words, the struggle for existence and the exploitation of man and nature became ever more scientific and rational."¹⁸⁸ Glömskan och det falska medvetandet ses som inbäddade i den teknologiska apparaturen i sig:

To the degree to which they correspond to the given reality, thought and behavior express a false consciousness, responding to and contributing to the preservation of a false order of facts. And this false consciousness has become embodied in the prevailing technical apparatus which in turn reproduces it.¹⁸⁹

¹⁸⁶Marcuse, *Den estetiska dimensionen*, s 25.

¹⁸⁷*Ibid*, s 75. Se också ovan, s 48.

¹⁸⁸Marcuse, *One Dimensional Man*, s 146.

¹⁸⁹*Ibid*, s 145.

Vetenskap och teknologi har använts för människans maktövertagande över naturen. De har setts som emancipatoriska verktyg vilka skulle befria människan från naturtvånget. Horkheimer och Adorno menade att de istället för emancipation, genom det totaliserade instrumentella förnuftet, lett till mänsklighetens tvång under just den maktprincip som anlades på den yttre naturen. Värddimensionen gick förlorad genom att den instrumentella rationaliteten inte räckte till. Hos Marcuse finns en ideologikritisk misstanke mot själva den instrumentella rationaliteten som sådan:

The very concept of technical reason is perhaps ideological. Not only the application of technology but technology itself is domination (of nature and men) — methodical, scientific, calculated, calculating control. Specific purposes and interests of domination are not foisted upon technology “subsequently” and from the outside; they enter the very construction of the technical apparatus. Technology is always a historical *project*: in it is projected what a society and its ruling interests intend to do with men and things. Such a “purpose” of domination is “substantive” and to this extent belongs to the very form of technical reason.¹⁹⁰

Om det är så att det instrumentella förnuftet självt är ideologiskt, så hamnar vi i en situation där det inte bara är detta förnufts totalisering som är en otillbörlig fusion av makt och giltighet, utan denna form av förnuft är ideologiskt även om det hänvisas till sitt eget område, det vill säga naturen: “The point which I am trying to make is that science, by virtue of its own method and concepts, has projected and promoted a universe in which the domination of nature has remained linked to the domination of man — a link which tends to be fatal to this universe as a whole.”¹⁹¹ Det innebär att den befintliga vetenskapen och den befintliga teknologin *inte* kan användas emancipatoriskt. Att formulera och uppfylla sina behov i det endimensionella samhället innebär att man formulerar behov som skapats av särintressen, särintressen som själva strukturellt är inriktade på makt och social kontroll, samt uppfyller dem med medel som själva är inriktade på att bevara det bestående samhället.¹⁹²

¹⁹⁰Herbert Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, (Boston: Beacon Press, 1968), s 223-224.

¹⁹¹Marcuse, *One Dimensional Man*, s 166.

¹⁹²Marcuse, *An Essay on Liberation*, s 4.

4: En ny teknologi och en ny vetenskap

Det är nu som behovet av en annorlunda vetenskap börjar skymta fram. Än finns det dock inget som säger att vi behöver försona oss med naturen, utan bara att vi behöver bryta sambandet mellan makten över naturen och makten över människan. Den nya vetenskapen skulle kunna ses som tvådelad, där naturvetenskapen och dess metodologi förlades till objektområdena naturen, och en samhällsvetenskap med samhällsvetenskaplig, antagligen dialektisk, metodologi förlades till den sociala mänskliga domänen. Det skulle innebära att den instrumentella rationaliteten, det vill säga naturvetenskap och teknologi, *skulle kunna ha* en emancipatorisk potential om den inte totaliserades. Ett konstaterande i den riktningen görs också av Marcuse då han skriver: "[t]echnics, as a universe of instrumentalities, may increase the weakness as well as the power of man. At the present stage, he is perhaps more powerless over his own apparatus than he ever was before."¹⁹³ Här kan vi enbart skylla på tillämpningen av vetenskap och teknologi, och inte på att de i sig är repressiva.

En annan idé framträder dock tydligt bakom Marcuses projekt då han skriver om det syfte han har med undersökningen av vetenskap och teknologi som ett historiskt projekt: "It is my purpose to demonstrate the *internal* instrumentalist character of this scientific rationality by virtue of which it is *a priori* technology, and the *a priori* of a *specific* technology — namely, technology as form of social control and domination."¹⁹⁴ Det intressanta här är att Marcuse menar att vetenskaplig rationalitet och teknologi *a priori* är teknologi i form av *social* kontroll och makt: "The scientific method which led to the ever-more-effective domination of nature thus came to provide the pure concepts as well as the instrumentalities for the ever-more-effective domination of man by man *through* the domination of nature."¹⁹⁵

Vi vill omformulera problemet för att det tydligare ska framgå varför en befrielse av vår inre natur hos Marcuse innefattar en teori om befrielse av den yttre naturen. En sådan uppfattning vilar på misstanken att vetenskap och teknologi i sig är ideologiska, det vill säga att det bakom deras rygg finns en otillbörlig fusion av makt och giltighet. Vi skulle kunna

¹⁹³Marcuse, *One Dimensional Man*, s 235.

¹⁹⁴*Ibid*, s 157-158.

¹⁹⁵*Ibid*, s 158.

tänka oss en situation med två domäner, natur och kultur, där naturvetenskap används för att undersöka den yttre naturen samt för att utveckla en, på vetenskapen grundad, teknologi med vilken vi dominerar naturen för att tillfredsställa våra materiella behov av mat, kläder etc. Sedan skulle vi kunna hävda att ideologikritiken visat att denna form av förnuft inte är det förnuft som bör användas för att organisera vårt samhälle, eller ligga till grund för förhållandet mellan olika subjekt, eftersom den instrumentella rationaliteten, som totaliserad, ses som förknippad med en otillbörlig makt och inte med frihet. Vi skulle då vilja göra en distinktion mellan en subjekt-objekt relation och en subjekt-subjekt relation, där subjekt-objekt relationen skulle spegla människans, och därmed naturvetenskapens och teknologins, förhållande till naturen och subjekt-subjekt relationen skulle spegla människans förhållande till andra människor. Det patologiska resultat Horkheimer och Adorno analyserat är vad som inträder om vår rationella hållning gentemot den yttre naturen totaliserats till att gälla även den inre naturen, samt den sociala domänen. Men ett problem som Marcuse menar sig visa på är att om den nuvarande vetenskapen och teknologin är ideologiska, det vill säga om naturvetenskapen och teknologin själva är sammanflätade med otillbörlig makt, så saknar den *någon* annan legitimationsgrund än denna makt.

Steven Vogel har rätt ut ett liknande argument från Lukács, som menade att naturvetenskapen var en adekvat metod för att undersöka naturen, men inte för att undersöka den sociala sfären. Vogel menar att det är ett suspekt argument eftersom det implicerar att användningen av naturvetenskap som metod för att utforska naturen är icke-ideologisk, men att den är ideologisk när det gäller att utforska den sociala sfären. Vogel benämner detta felappliceringstesens (*missapplicationthesis*), det vill säga tesen att naturvetenskaplig metod applicerad i den sociala sfären innebär att man felapplicerar denna metod på en objektdomän där den inte hör hemma. Men, menar Vogel, "might the methods of natural science themselves reflect the structures of a capitalist society in which the contribution of knowing and acting subjects to producing the objects they confront is systematically obscured?"¹⁹⁶ Om det är så menar Vogel, så kan vi misstänka att naturvetenskapen själv är ideologisk, och då kan det också finnas andra epistemologiska möjligheter att undersöka naturen. Naturen

¹⁹⁶Vogel, *Against Nature*, s 18. Se också s 17 för hänvisningen till Lukács.

kan då ses som en social kategori. Det är en uppfattning om att "contemporary natural science is only one possible approach to nature, an ideological one corresponding to a reified society, and that a 'new society' in which reification is abolished will possess a 'new science' whose methods will differ radically from those of the science we know today."¹⁹⁷

Tesen är att vetenskap och teknologi måste förändras för att de ska komma att bli emancipatoriska, och i den processen kommer ett nytt förhållningssätt gentemot naturen att bli en konsekvens menar Marcuse: "To the degree to which the goal of pacification determines the Logos of technics, it alters the relation between technology and its primary object, Nature."¹⁹⁸ Vogel kommenterar på följande sätt:

Thus in *One Dimensional Man*, one finds a critique of 'technological rationality' that sees contemporary science and technology as by their very nature yoked to capitalism and domination. Technology's very 'neutrality,' its apparent indifference to the political or social purposes to which it is put, serves at a deeper level, Marcuse argues, to tie it to a society in which substantive critical discourse about values is systematically blocked.¹⁹⁹

Men Marcuse är inte lika pessimistisk som sina företrädare inom kritisk teori, utan spekulerar runt en ny 'teknologisk struktur', vilken skulle kunna ligga till grund för ett samhälle som mer befordrade frihet än makt och social kontroll.²⁰⁰ Den nuvarande vetenskapen och teknologin är uttryck för den aktuella realitetsprincipen och används för att bevara denna, den har blivit ett mål i sig. Tesen är inte att den befintliga teknologin skulle kunna användas för att befria människan, utan att en ny *rekonstruerad* teknologi behövs, en som inte är repressiv i sig. Eftersom Marcuse, liksom Horkheimer och Adorno, hyser uppfattningen att vetenskap och teknologi är intimt sammankopplade, menar han att den nya rekonstruerade teknologin också måste vägledas av en *ny vetenskap*:

¹⁹⁷Vogel, *Against Nature*, s 20. Marcuse uttrycker själv denna idé på följande sätt: "A free society may well have a very different a priori and a very different object; the development of the scientific concepts may be grounded in an experience of nature as a totality of life to be protected and 'cultivated,' and technology would apply this science to the reconstruction of the environment of life." Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt* (Boston: Beacon Press, 1972), s 61. För en kritik av denna tes se nedan, s 93-101.

¹⁹⁸Marcuse, *One Dimensional Man*, s 236.

¹⁹⁹Vogel, *Against Nature*, s 103.

²⁰⁰Marcuse, *One Dimensional Man*, s 23.

Nature, scientifically comprehended and mastered, reappears in the technical apparatus of production and destruction which sustains and improves the life of the individuals while subordinating them to the masters of the apparatus. If this is the case, then the change in the direction of progress, which might sever this fatal link, would also affect the very structure of science — the scientific project. Its hypotheses, without losing their rational character, would develop in an essentially different experimental context (that of a pacified world); consequently, science would arrive at essentially different concepts of nature and establish essentially different facts. The rational society subverts the idea of reason.²⁰¹

Marcuse hävdar att vetenskap och teknologi, som den framstår idag, inte utgör den materiella basen för befrielse så som traditionellt har hävdats. Dess metoder och hypoteser måste själva bli föremål för förändring av denna befrielse. Det är här som idén om ett nytt förhållningssätt till den yttre naturen börjar skymta fram. Vogel skriver med hänvisning till Marcuse att "[t]he liberation of inner nature is linked to a liberation of outer nature too, and so a nondominative society would require a nondominative approach to nature, and a new sort of science and technology guided by that approach."²⁰² Vogel menar att Marcuse vänder på upplysningens dialektik. Horkheimer och Adorno drev tesen att makt över naturen leder till makt över människor. Hos Marcuse, som ansluter sig till denna tes, blir det också det omvända genom att en emancipatorisk vetenskap också kommer att se på den yttre naturen som möjlig att befria:

Civilization produces the means for freeing Nature from its own brutality, its own insufficiency, its own blindness, by virtue of the cognitive and transforming power of Reason. And Reason can fulfill this function only as post-technological rationality, in which technics is itself the instrumentality of pacification, organon of the 'art of life.'²⁰³

Befrielse av den inre naturen leder genom uppkomsten av en ny realitetsprincip till en befrielse av den yttre naturen, genom att den befriande fredliggörande vetenskapen och teknologin också riktar sig på ett emancipatoriskt sätt mot den yttre naturen.²⁰⁴ Hur en sådan fredliggörande

²⁰¹Marcuse, *One Dimensional Man*, s 166-167.

²⁰²Vogel, *Against Nature*, s 104. Om befrielsen av naturen se också: Marcuse, *One Dimensional Man*, s 236-237, samt Leiss, *The Domination of Nature*, s 199-212.

²⁰³Marcuse, *One Dimensional Man*, s 238.

²⁰⁴Marcuse, *Eros and Civilization*, s 173:

"Once it has really gained ascendancy as a principle of civilization, the play impulse would literally transform the reality. Nature, the objective world, would

vetenskap och teknologi skulle kunna se ut, eller komma till stånd, är något Marcuse inte säger mycket om. Klart är att han är ute efter en ny form av rationalitet som ska kunna vägleda oss till ett friare samhälle. Vad som propageras för är en form av dialektisk historisk, estetiskt omvandlande, rationalitet:

Technique would then tend to become art, and art would tend to form reality: the opposition between imagination and reason, higher and lower faculties, poetic and scientific thought would be invalidated. Emergence of a new Reality Principle: under which a new sensibility and a desublimated scientific intelligence would combine in the creation of an aesthetic ethos.²⁰⁵

Den lösning han diskuterar innebär inte ett försök att upprätta en metafysisk värdesfär vilken ska vägleda oss att genom vetenskap och teknologi finna vägen till ett friare samhälle. Snarare menar han att den teknologiska basen måste kvarstå, den utgör själv en förutsättning för

then be experienced primarily, neither as dominating man (as in the primitive society), nor as being dominated by man (as in the established civilization), but rather as an object of 'contemplation.' With this change in the basic and formative experience, the object of experience itself changes: released from violent domination and exploitation, and instead shaped by the play impulse, nature would also be liberated from its own brutality and would become free to display the wealth of its purposeless forms which express the 'inner life' of its objects. And a corresponding change would take place in the subjective world. Here, too, the aesthetic experience would arrest the violent and exploitative productivity which made man into an instrument of labor. But he would not be returned to a state of suffering passivity. His existence would still be activity, but 'what he possesses and produces need bear no longer the traces of servitude, the fearful design of its purpose'; beyond want and anxiety, human activity becomes display — the free manifestation of potentialities."

²⁰⁵ Marcuse, *An Essay on Liberation*, s 24. Jfr Rilke nedan, s 85 n 227. Den estetiska dimensionen är viktig för Marcuse på grund av den protest den enligt honom innehåller. Kellner kommenterar detta drag hos Marcuse:

"In a world dominated by totalitarianism, Marcuse suggests, aesthetic opposition and love are the most radical forces since they produce an alternative reality completely at odds with an oppressive social reality. Art transcends everyday life by virtue of its form, by its ability to produce another world which projects images of a better life and reveals the deficiencies and horrors of existing reality."

Douglas Kellner, "Introduction," i Herbert Marcuse, *Technology, War and Fascism: Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol. I. Red. D Kellner (London: Routledge, 1998), s 29.

Marcuse själv uttrycker sig på följande sätt: "Konstverket återskapar ... verkligheten samtidigt som den anklagar den", Marcuse, *Den estetiska dimensionen*, s 17.

brottet med instrumentell rationalitet.²⁰⁶ Vad som är nödvändigt är att kvalitativt rekonstruera denna bas med andra mål i sikte än makt och social kontroll. En sådan kvalitativ rekonstruktion möjliggörs genom att omformulera värden till att bli teknologiska uppgifter, något han menar att historien visat vara en möjlighet.²⁰⁷ Dessa nya värden, eller teknologiska uppgifter, ska vara inneboende i den teknologiska apparaten som sådan: "The new ends, as technological ends, would then operate in the project and in the construction of the machinery, and not only in its utilization. Moreover, the new ends might assert themselves in the construction of scientific hypotheses — in pure scientific theory."²⁰⁸ Det här är ett utslag av Marcuses syn på historien som inneboende av alternativa projekt vilka kan förverkligas, och där vi bör förverkliga det som ligger närmast utopin av det fria och fredliga samhället som det framkommer under en ny realitetsprincip. Alternativen är alla laddade av olika värden, och dessa värden, menar han, transformeras till att bli fakta då ett projekt aktualiseras.²⁰⁹ Därmed menar han att moderniteten som den ser ut idag endast utgör ett av flera möjliga historiska projekt. Vi ser här tydliga likheter med hur von Wright karaktäriserar sitt projekt: "Min 'metod,' om jag så får kalla det, har varit 'historisk' . . . Jag har inte bara i det förflutna sökt ursprunget till de krafter, som nu driver utvecklingen, utan också försökt uppspåra alternativ till den livsform, som blivit vår."²¹⁰

En ny vetenskap och teknologi skulle, om de är möjliga, kunna befordra en fri och fredlig existens snarare än den som utmärker vårt samhälle.²¹¹ Men William Leiss menar att även om så är fallet, så är det viktigt att inse att ett behärskande av såväl den yttre som den inre naturen är en förutsättning för frihet i den form den förespråkas av Marcuse:

This multiple domination, by which the individual is subjected to requirements imposed upon him from without, is not the eternal opposite of freedom, but rather its presupposition. A 'threefold freedom' — moral, political and intellectual — emerges from the work of domination. Having rationally mastered their own inclinations and having constructed the material basis for the

²⁰⁶Marcuse, *One Dimensional Man*, s 231.

²⁰⁷*Ibid*, s 231-232.

²⁰⁸*Ibid*, s 232.

²⁰⁹*Ibid*, s xi-xii.

²¹⁰Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 12.

²¹¹Marcuse, *One Dimensional Man*, s 166.

satisfaction of needs, individuals may utilize the inheritance of civilization for the enjoyment of freedom.²¹²

Denna frihet kommer enligt Marcuse och Leiss inte att inträffa av sig själv, utan vad som behövs är en kvalitativ förändring av den vetenskapligt teknologiska basen för samhället.²¹³

Då vi här talar om makt över naturen och social kontroll, vetenskap och teknologi, så ser vi att alla dessa företeelser enligt Marcuse och Leiss är nödvändiga för att uppnå ett fritt samhälle.²¹⁴ Ett sådant samhälle är också nödvändigt för att vi ska kunna formulera och tillfredsställa våra sanna behov, det vill säga de som bidrar till individens optimala utveckling.²¹⁵

Marcuse menar att vi nu nått en punkt i den vetenskapliga och teknologiska utvecklingen där ett brott med den teknologiska, instrumentella rationaliteten är möjlig. Därmed kan vi inrikta oss på en fredlig existens.²¹⁶ Men en sådan utveckling utgör endast *en* möjlighet. Troligast är att den repressiva utvecklingen, i enlighet med en förtryckande realitetsprincip, fortsätter mot ett ödeläggande av jorden och människan.

²¹²Leiss, *The Domination of Nature*, s 205. Vi ser här att befrielsen inte innebär en befrielse av instinkter på det sätt Horkheimer och Adorno antydde. Befrielsen behöver inte vända sig mot *jaget per se*, utan kan innebära ett kvalitativt annorlunda *jag*, med kvalitativt annorlunda förhållningssätt till den yttre och inre naturen samt till andra subjekt. Hur ett sådant *jag* ser ut och hur det skapas är dock oklart.

²¹³Marcuse, *One Dimensional Man*, s 231.

²¹⁴Marcuse, *An Essay on Liberation*, s 5.

²¹⁵Leiss, *The Domination of Nature*, s 212.

²¹⁶Detta har att göra med Marcuses marxistiska tolkning av dialektik. Held visar på detta förhållande:

"Following Marx, Marcuse holds that the antagonisms of capitalism are unique. Capitalism not only denies and opposes real possibilities; it also, by virtue of its very structure, creates the possibility of the negation of the negation — the overcoming of alienated social relationships. This possibility has a very special character: it marks the establishment of the conditions for human fulfillment."

Held, *Introduction to Critical Theory*, s 238.

Det är naturligtvis arbete som är den kategori genom vilken människan kan transformera samhället: "Every moment of labour anticipates the fulfillment of the species' capacities. As a consequence, we can assess what exists in terms of its potentiality. The analysis of particular modes of labour and production can be empirical, analytical and critical," *ibid*, s 241. Detta är något som karaktäriserar Marcuses arbete i sin helhet. Kellner menar att "much of the material collected provides exemplary attempts to link theory with practice, to develop ideas that can be used to grasp and transform existing social reality." Kellner, "Preface," s xv.

Men vad menas då med att naturen fortfarande ska behärras? Det verkar finnas en kontradiktion involverad i att säga att makt över naturen leder till makt över människor, och sedan hävda att den nya vetenskapen också förutsätter makt över naturen. Marcuse försöker lösa upp denna kontradiktion genom en distinktion mellan två olika typer av makt:

Pacification presupposes mastery of Nature, which is and remains the object opposed to the developing subject. But there are two kinds of mastery: a repressive and a liberating one. The latter involves the reduction of misery, violence, and cruelty . . . All joy and all happiness derive from the ability to transcend Nature — a transcendence in which the mastery of Nature is itself subordinated to liberation and pacification of existence.²¹⁷

Det finns med andra ord två olika former av naturbehärrande: (a) ett befriande och (b) ett förtryckande. Det som ska premieras är den befriande makten, och den bör realiseras i den mån den är möjlig att realisera i den aktuella historiska situationen. Vetenskap och teknologi bör med andra ord fräntas sin exploaterande förmåga för att människa och natur ska kunna uppnå fri existens: "The more technological rationality, freed from its exploitative features, determines social production, the more it will become dependent on political direction — on the collective effort to attain a pacified existence, with the goals which the free individuals may set for themselves."²¹⁸ I den mån fredlighet bestämmer teknologins struktur så förändrar den relationen mellan teknologin och naturen. Leiss kommenterar detta förhållande på följande sätt:

Liberation is equivalent to the nonrepressive mastery of nature, that is, a mastery that is guided by human needs that have been formulated by associated individuals in an atmosphere of rationality, freedom and autonomy. Otherwise mastery of nature might — and does — serve to perpetuate and intensify domination and irrationality. What is essential is to articulate the specific objectives of mastery over nature in relation to human *freedom* rather than to human *power*.²¹⁹

Men om individen är manipulerad ner till de innersta instinkterna vilka måste befrias för att en sådan atmosfär Leiss talar om ska uppnås, så återkommer det olösta problemet om en "ny" människa i en "gammal" värld.

²¹⁷Marcuse, *One Dimensional Man*, s 236-237.

²¹⁸*Ibid*, s 235.

²¹⁹Leiss, *The Domination of Nature*, s 212.

5: Sammanfattning

I Marcuses utopi kommer naturen fortfarande att vara i motsatsställning till subjektet, och behärskandet av naturen fortfarande vara förutsatt. Poängen är att detta behärskande enligt honom kan vara kvalitativt annorlunda än det är idag, då naturen endast ses som ett objekt att behärska och omvandla till förmån för människors falska behov: "And it is on such objective grounds that the liberation for man to his own humane faculties is linked to the liberation of nature — that 'truth' is attributable to nature not only in a mathematical but also in an existential sense. The emancipation of man involves the recognition of such truth in things, in nature."²²⁰

Historien är enligt denna syn en negation av naturen, och det som endast är naturligt är transcenderat och återskapat genom förnuftet. Det innebär inte så vitt vi kan se att naturen-i-sig är förändrad. Snarare är vår uppfattning om naturen, genom det vetenskapliga projektet, förändrad.²²¹ Marcuse skriver också: "[t]he stars which Galileo observed were the same in classical antiquity, but the different universe of discourse and action — in short, the different social reality — opened the new direction and range of observation, and the possibilities of ordering the observed data."²²² Men om vår uppfattning om naturen är beroende av vår sociala verklighet, av diskurser och handlingar, och historien är en negation av naturen,²²³ så är naturen också ett legitimt objekt inte bara för förtryck utan också för befrielse. Det betyder att naturen kan omvandlas till något som är gjort fredligt: "Suffering, violence and destruction are categories of the natural as well as human reality, of a helpless and heartless universe. The terrible notion that the sub-rational life of nature is destined to remain forever such a universe, is neither a philosophic nor a scientific one."²²⁴

Frågan är hur naturen skulle te sig i en värld där vetenskap och samhälle styrs av en sådan rationalitet? Som vi förstår det skulle naturen omvandlas av någon form av estetiskt förnuft: "Den estetiska transformationen uppnås genom att språk, varseblivning och förståelse

²²⁰Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, s 69.

²²¹Detta är omstritt. Frågan är vad en naturen-i-sig har för status i en dialektisk teori som menar att den aktuella vetenskapen i sig endast är ett projekt bland många. Det verkar som om en sådan teori är tvungen att acceptera att naturen är en social kategori.

²²²Marcuse, *One Dimensional Man*, s 157.

²²³*Ibid*, s 236.

²²⁴*Ibid*, s 237.

omformas så att de blottlägger den framträdande verklighetens väsen: människans och naturens undertryckta möjligheter”.²²⁵ Att förnuftet transformerats till post-teknologisk rationalitet innebär att “[t]he function of Reason . . . converges with the function of art.”²²⁶ Den syn på naturen som då uppstår är en vision av hur lejonet ligger samman med lammet.²²⁷ Bronner målar upp Marcuses utopi på följande sätt: ”Indeed, within such a world, humanity would then finally recognize nature as a subject in its own right and initiate new modes of interaction to foster the ‘pacification of existence.’”²²⁸

²²⁵Marcuse, *Den estetiska dimensionen*, s 17.

²²⁶Marcuse, *One Dimensional Man*, s 238.

²²⁷*Ibid.* Denna natursyn har formats under inflytande av Rilke, och då framförallt av *Sonetterna till Orfeus*. Rilke inleder dessa sonetter på följande sätt:

”Där steg ett träd. O rena stigande!
O Orfeus sjunger! Och sången blir en stam!
Och allting teg. Dock mitt i tigandet
gick början, tecken och förvandling fram.

Djur av stillhet steg ur den klara,
förlösta skogens boningar och gömmen.
Tydligt blev, att list ej kunde vara,
och heller inte rädsla,

vad som gjorde dem så stilla: de hörde.
Små blev i deras hjärtan rytanden och skrin.
Där ingen boning fanns att ta emot,

ej någons längtans gömsle utav dunkel rot
som i en bävan gör sin ingång fri,—
där blev till tempel vad de hörde.

Rainer Maria Rilke, *Sonetterna till Orfeus: Skrivna som ett gravmonument över Wera Ouckama Knoop*, sv. översätn. och tolkn. L. Gustafsson (Stockholm: Nordstedts Förlag, 1987), s 15.

Åter är det Rilkes tes om försoning med naturen som berör. Marcuse skriver:
”The song of Orpheus pacifies the animal world, reconciles the lion with the lamb and the lion with man. The world of nature is a world of oppression, cruelty, and pain, as is the human world; like the latter, it awaits its liberation. This liberation is the work of Eros. The song of Orpheus breaks the petrification, moves the forests and the rocks — but moves them to partake in joy.”

Marcuse, *Eros and Civilization*, s 151

²²⁸Bronner, *Of Critical Theory and its Theorists*, s 245. Se ovan, s 93-101 för en kritik av en sådan natursyn.

Det finns en mängd svårigheter med Marcuses teori, svårigheter vilka skakar projektet i dess grundvalar. En svårighet är den underliga fusionen av vetenskap, teknologi, makt och social kontroll han står för.²²⁹

Ett annat problem är de problem som uppstår om vi vill grunda våra värden i vårt behovs och driftsliv, allrahelst om vi vill hävda att de är allmängiltiga och att realitetsprincipen är relativ liksom våra instinktiva behov. Frågan är om det inte leder till samma problem som då vi försöker grunda dem i upplysningens förnuftsbegrepp, om detta begrepp tolkas så som det tolkats av von Wright, Horkheimer, Adorno och Marcuse? Med det menar vi att den nya realitetsprincipen, om nu en sådan är tänkbar, lika väl som den aktuella kan vara förtryckande. Det som utmärker den aktuella är, enligt Marcuse, att individerna upplever en falsk känsla av frihet. Detta är ett uttryck för ett falskt medvetande.²³⁰ Men enligt vår uppfattning kan detta komma att känneteckna upplevelsen av all frihet under alla realitetsprinciper. Kort sagt, vilken realitetsprincip som är sammanslagen med lustprincipen går inte att avgöra om individerna är manipulerade till sina innersta instinkter.

Ytterligare ett problem är, från ekologiskt håll, hur naturen skulle kunna befrias från sin egen brutalitet? Denna tes om fredliggörandet av naturen är, för att tala med Habermas, drömmen om ett återupprättande av den fallna naturen, ett tema han identifierar med religiös mytologi.²³¹

Ett annat problem är naturligtvis också Marcuses uppfattning om vetenskap och teknologi som ett historiskt projekt inriktat på makt och social kontroll. Vi menar att en 'ny vetenskap' som styr en befriande 'ny teknologi' är omöjlig. Det är snarare så att den makt och sociala kontroll vi upplever som otillbörlig beror på att en från värdeneutral vetenskap utvecklad teknologi används repressivt. Vad som behövs är ingen ny vetenskap eller ny teknologi, utan en värderationalitet vilken kan motivera ett etiskt och moraliskt ansvar för hur vi på ett praktiskt förnuftigt sätt ska tillämpa vår befintliga vetenskap och teknologi. Det innebär att vi ansluter oss mot Vogel till felappliceringstesens, och ser på naturvetenskapen som

²²⁹En utförlig kritik av Marcuses syn på naturvetenskap ges i Peter Sedgwick, "Natural Science and Human Theory: A Critique of Herbert Marcuse, i *Socialist Register*, 1966, s 163-192.

²³⁰Om falskt medvetande, se nedan, s 130-145.

²³¹Se Habermas, *Towards a Rational Society*, s 86. Jag kommer nedan att argumentera för att det är ett kategorimisstag att se på naturen som ett subjekt, se nedan, s 93-101.

adekvat för objektområdet naturen, men inte för den sociala domänen. Vi kommer nedan att visa hur en sådan teori kan se ut, och hur vi genom den rationellt kan motivera en norm om ansvar för kommande generationer, en norm som också har implikationer för vårt förhållningssätt till naturen.

Slutligen har vi också problemet med en "ny" människa i en "gammal" värld. Marcuse har självt framlagt detta på följande sätt: "In *An Essay on Liberation*, I suggested that without a change in this dimension, the old Adam would be reproduced in the new society, and that the construction of a free society presupposes a break with the familiar experience of the world: with the mutilated sensibility."²³² Frågan är om inte Marcuse, liksom Nietzsches Zarathustra, siar och söker efter ett tecken på att den "nya" människans tid stundar.²³³

Även Marcuse ser naturligtvis att det i hans projekt finns stora inneboende svårigheter. Han menar sig se två motsägande tendenser i dagens samhälle. Den ena tendensen, som uttrycker ett hopp, är att samhället innehåller de kvalitativa och kvantitativa medel som behövs för en kvalitativ förändring av samhället i den riktning han föreslår. På samma gång innehåller samhället tendenser som hotar att spränga det inifrån. Dock kan det innebära att den andra tendensen, om en katastrof inträffar, kan

²³² Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, s 62. Det kan här vara intressant att se hur Marcuse fortsätter: "The development of a radical, nonconformist sensibility assumes vital political importance in view of the unprecedented extent of social control perfected by advanced capitalism: a control which reaches down into the instinctual and physiological level of existence. Conversely, resistance and rebellion, too, tend to activate and operate on this level," *ibid*, s 62-63.

²³³ Jfr, Friedrich Nietzsche, *Sålunda talade Zarathustra*, sv. översätn. T. Thiel (Lund: Bo Cavefors förlag, 1970), s 304-307. Derrida har kommenterat Zarathustra på ett sätt som väl belyser problematiken:

"We know how, at the end of *Zarathustra*, at the moment of the 'sign,' when *das Zeichen kommt*, Nietzsche distinguishes, in the greatest proximity, in a strange resemblance and an ultimate complicity, at the eve of the last separation, of the great Noontime, between the superior man (*höhere Mensch*) and the superman (*Übermensch*). The first is abandoned to his distress in a last moment of pity. The latter — who is not the last man — awakens and leaves, without turning back to what he leaves behind him. He burns his text and erases the traces of his steps."

Jaques Derrida, "The Ends of Man", i *After Philosophy: End or Transformation*, red. K. Baynes, J. Bohman & T. McCarthy (Cambridge Mass: The MIT Press, 1987), s 152. Bilden här är av det totala brottet mellan en "gammal" människa och en "ny" människa. Denna idé är omöjlig att förverkliga menar vi.

komma att leda till en förändring av samhället även den.²³⁴ Katastrofmotivet är också något vi känner igen från von Wright.²³⁵ Det måste avslutningsvis påpekas att Marcuse, även om han här formulerar ett alternativ till moderniteten, måste betraktas som pessimist då han inser att en förändring inte automatiskt kommer att komma till stånd. Han har heller inget förslag till hur övergången från ett manipulativt till ett fritt samhälle ska gå till. Ändå menar han sig, trots att han står sina föregångare nära, erbjuda ett alternativ. *One Dimensional Man* avslutas därför med ord lånade från Walter Benjamin:

The critical theory of society possesses no concepts which could bridge the gap between the present and its future; holding no promise and showing no success, it remains negative. Thus it wants to remain loyal to those who, without hope have given and give their life to the great refusal.

At the beginning of the fascist era, Walter Benjamin wrote:

Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben
It is only for the sake of those without hope that hope is given to us.²³⁶

Och Marcuses teori utgör i sanning ett hopp för dem utan hopp.

²³⁴Marcuse, *One Dimensional Man*, s xv.

²³⁵I *Vetenskapen och förnuftet* hoppas von Wright ännu på att förnuftet ska kunna leda oss ur den katastrofala situation vi hamnat i, ett hopp som han övergivit i *Myten om framsteget*. I den boken finns dock en idé om att en kommande katastrof kanske ska kunna komma att få oss att ta vårt förnuft till fånga. Von Wright är dock, liksom Horkheimer, Adorno men även Marcuse, pessimist vad gäller samhällets kvalitativa förändring.

²³⁶Marcuse, *One Dimensional Man*, s 257.

III. En ny vändning; Habermas tre kunskapsintressen

Den fördärvade naturen.—Människan handlar inte i överensstämmelse med det förnuft som utgör hennes väsen.

BLAISE PASCAL

a. En dualistiskt ram: arbete och interaktion

1: Inledning

Horkheimer och Adorno sökte förgäves efter ett sätt att rättfärdiga moral och etik. De försökte att lägga grunden till ett positivt upplysningsbegrepp,¹ men misslyckades i och med att de modellerade den makt som genomsyrar samhället efter det sätt på vilket människan tar makt över den yttre naturen.² Teorin resulterade i det paradoxala förhållandet att ju mer människans makt över den yttre naturen ökade, desto mer ökade också samhällets makt över människan, samt hennes eget undertryckande av sina drifter. En väg ur denna patologiska situation är vad som eftersöks men Horkheimer och Adornos egna utgångspunkter, det vill säga att de såg sig som upplysningsfilosofer trots att de analyserade upplysningen som ledande till blind makt, förhindrade dem att erbjuda en lösning på värderationalitetens problem. Marcuse erbjöd å andra sidan en emancipatorisk teori om människans inre natur som lösning på problemet.

¹Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 13.

²Honneth, *The Critique of Power*, s 55.

Det innebar att han försökte antyda möjligheten till en ny *realitetsprincip* som skulle sammanfalla med *lustprincipen*.³ Vi såg också hur hans teori innefattade idén om att en ny teknologi styrd av en ny vetenskap skulle verka befriande. Det resulterade i att även den yttre naturen skulle kunna befrias från sin egen brutalitet.⁴

I det här kapitlet undersöks möjligheten till en sådan ny teknologi och vetenskap. Tesen är att det inte går att formulera en ny teknologi och vetenskap. Vad som behövs är snarare metoder för att applicera den befintliga teknologin på ett adekvat sätt. Det innebär att vi ansluter oss till den *felappliceringstes* Vogel kritiserade ovan.⁵ Därmed menar vi att en ny vetenskap och teknologi inte är möjlig. Men det är inte heller nödvändigt för att undvika att hamna i de svårigheter Horkheimer och Adorno analyserat fram. Här kommer att argumenteras för att Habermas hittat en reflekterad väg ur detta problem, en väg i enlighet med felappliceringstesens. Lösningen på problemet ligger i Habermas distinktion mellan två olika former av mänskliga förmågor: arbete och interaktion. Grovt kan vi kategorisera dessa som att arbete rör människans makt över den yttre naturen genom instrumentell rationalitet, medan interaktion styr subjektens förhållande till andra subjekt samt samhällets förhållande till subjekten genom kommunikativ rationalitet. I och med denna distinktion får vi tillträde till en normativ värdesfär i vilken vi kan restaurera en bruten normativ konsensus.

Nästa steg blir att undersöka på vilket sätt Habermas rättfärdigar sina anspråk på en sådan dualism. Han grundar sin teoretiska ram kvasitrascendentalt genom att hävda att arbete och interaktion utgör förvetenskapliga kunskapssfärer, vilka genom historien utvecklats till i det första fallet analytiskt-empiriska vetenskaper samt i det andra fallet historiskt-hermeneutiska vetenskaper. Kvasitrascendentalismen följer som ett resultat ur Habermas försök att förena en av Kant inspirerad transcendentalfilosofi med en av Marx inspirerad materialism. De problem som följer ur en sådan förening kommer att analyseras i kapitel IV. a.

³Marcuse skriver att "[i]t is this qualitative, elementary, unconscious, or rather preconscious, constitution of the world of experience, it is this primary experience itself which must change radically if social change is to be radical, qualitative change." Det visar hans övertygelse om nödvändigheten att förändra på djupet av människans upplevelsesfär. Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, s 63.

⁴Se ovan, s 76-83.

⁵*Ibid*, s 77.

Vetenskaperna grundas med andra ord i två förvetenskapliga kunskapsintressen som Habermas kallar det tekniska respektive det praktiska kunskapsintresset. Genom att försöka utföra en vetenskapernas självreflektion som gör oss medvetna om att vetenskaperna är grundade i människans förvetenskapliga intressen till makt över naturen och normativt styrd interaktion, vill Habermas påvisa den intima relation som finns mellan kunskap och intressen. Det är på detta sätt han kan ansluta sig till felappliceringstesens på ett reflekterat sätt. Om han genom vetenskapernas självreflektion når denna dualism, så är felappliceringstesens rättfärdigad. Den ideologiska misstanken mot vetenskaplig, instrumentell rationalitet som utmärkte Marcuses projekt försvinner.⁶

Här kommer ett problem att uppresa sig vad gäller det praktiska kunskapsintressets förmåga att verka emancipatoriskt. Genom de historiskt-hermeneutiska vetenskaperna har vi tillgång till en metod genom vilken vi kan restaurera en bruten konsensus, det vill säga vi kan med hjälp av vår kultur och tradition som grund komma fram till hur vi ska förhålla oss i problematiska situationer där kommunikationen brutit samman och en ömsesidig förståelse inte längre är rådande.

Den hermeneutiska dimension som framkommer i det praktiska kunskapsintresset medför en teori om subjektets utveckling genom ömsesidigt erkännande.⁷ Det innebär att Habermas genom det praktiska kunskapsintressets hermeneutiska dimension går utöver sina föregångares subjektstilfilosofi. Det på grund av den ömsesidighet mellan subjekt som den kommunikativa handlingen kräver, till skillnad från den solitärt instrumentellt rationalistiska subjektssyn som analyserades i kapitlen I-II. Men det verkar inte finnas någon emancipatorisk potential inom detta kunskapsintresse eftersom målet är att bibehålla eller restaurera en konsensus, men *inte* att emancipera individen från ett eventuellt *falskt medvetande*⁸ manifesterat i dogmatism.

Är vi då fast i en situation där vi reglerar vårt förhållande till naturen genom instrumentell rationalitet, och där samhällets makt endast motiveras

⁶Se ovan, s 75.

⁷En teori för rolltagande kommer att analyseras i kapitel IV i samband med den ideala kommunikationsgemenskapen. Det är en teori inspirerad av den amerikanske pragmatisten George Herbert Mead.

⁸Om falskt medvetande, se nedan, s 130-145.

genom tradition så som von Wright och även Gadamer menar?⁹ Måste vi söka efter de normer som ska reglera vårt förhållande till naturen, och som ska verka befriande i våra olika kulturer och traditioner. Var finns i så fall den kritiska potentialen i Habermas kritiska teori? Det praktiska kunskapsintresset verkar snarare vara konservativt än emancipatoriskt inriktat.

Det är här Habermas tar ett intressant steg i sin teori, ett steg som tas genom införandet av det emancipatoriska kunskapsintresset. Enligt teorin reproducerar sig människan och samhället genom instrumentellt handhavande av naturen (arbete), ömsesidig förståelse om kulturella objektiviseringar (interaktion), men också genom mediet *makt*. Det emancipatoriska kunskapsintresset visar sig då som ett intresse för *frigörelse* från *illegitim* eller *blind* makt. Det visar sig i att kunskap för kunskapens egen skull är intimt förknippat med ett intresse för autonomi och myndighet.¹⁰ Habermas menar att det är inför en fri konsensuskapande kommunikation mellan subjekt som makten rationellt sett måste legitimera sig. Dessutom måste vi alltid förutsätta att en fri och öppen diskurs förs inom de andra två kunskapsintressenas områden för att dessa ska fylla sina syften som kunskapsintressen. Det emancipatoriska kunskapsintresset är därför grundläggande för de två tidigare kunskapsintressena. Det är också så att dessa två kunskapsintressen, i frånvaro av det emancipatoriska, tenderar att totalisera sina anspråk.

Formuleringen av det emancipatoriska kunskapsintresset, det vill säga som ett intresse för autonomi och myndighet vilket kommer till uttryck i en fri och öppen diskurs syftande till konsensus rörande sanning hos påståenden och riktighet hos normer, utgör ett hopp för kritisk teori vad gäller dess förmåga att grunda sin kritiska potential. Ett sådant intresse verkar i självreflektionen som akt genom att den leder till avslöjande av falskt medvetande. Det är genom självreflektion som ett subjekt kan demontera ett falskt medvetande som manifesteras i dogmatiska vanföreställningar. Det emancipatoriska kunskapsintresset förutsätts med nödvändighet av de praktiska och tekniska kunskapsintressena eftersom det emancipatoriska kunskapsintresset är grundat i självreflektion och

⁹Om Habermas debatt med Gadamer, se nedan, s 130-133.

¹⁰Richard J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory* (London: Methuen & Co. Ltd., 1979), s 198.

manifesteras i språket som kommunikativt medium. Språk i form av kommunikation utgör en ickereducerbar del av både det tekniska och det praktiska kunskapsintresset, och det är just i denna sfär som det emancipatoriska kunskapsintresset rör sig. Det är språket själv som enligt Habermas ger uttryck för ett intresse för autonomi och fri konsensus.

Men låt oss nu återvända till Marcuses förslag om en ny teknologi och vetenskap som ska verka befriande snarare än förtryckande.

2: Kritik av en ny vetenskap

Vi såg i det föregående kapitlet att Marcuse menade att den teknologiska rationaliteten är ett av många historiskt möjliga projekt, ett projekt som är inriktat på social kontroll och makt.¹¹ Det är enligt Marcuse fallet att vetenskap och teknologi är ett utslag av makt, och då inte bara en blind makt utan en makt vilken via ideologi är inriktad på social kontroll. Det är för att bryta denna sociala kontroll som en ny teknologi, styrd av en ny vetenskap, är nödvändig.¹² Vi kan uttrycka Marcuses tes med orden att vetenskapen och teknologin själva är uttryck för en repressiv ideologi.¹³ Vi såg ovan att Horkheimer, Adorno och von Wright hamnade i ett värdevakuum genom att traditioner och kulturer avförtrollades i och med civilisationsprocessens fortskridande. Det är ett värdevakuum som kommit att fyllas av instrumentell rationalitet.¹⁴ Det resulterade som vi såg i upplysningens dialektik. Vi kan med Habermas ord uttrycka det på följande sätt:

We have followed this process of "rationalization . . ." up to the point where technology and science themselves in the form of a common positivistic way of thinking, articulated as technocratic consciousness, began to take the role of a substitute ideology for the demolished bourgeois ideologies. This point was reached with the critique of bourgeois ideologies. This ambiguity was deciphered by Horkheimer and Adorno as the dialectic of enlightenment, which

¹¹Se Noorman Stockman, "Habermas, Marcuse and the Aufhebung of Science and Technology" i *Philosophy of the Social Sciences*, 8 (1978), s 15-35 för debatten mellan Marcuse och Habermas.

¹²Se ovan, s 76-83.

¹³*Ibid*, s 76.

¹⁴Vi menar att så länge detta värdevakuum finns, och så länge det fylls av instrumentell rationalitet, så innebär inte detta i sig att vetenskap och teknologi i sig är ideologiska. De kan snarare vara felapplicerade.

has been refined by Marcuse as the thesis that technology and science *themselves* become ideological.¹⁵

Vad innebär det då att vetenskap och teknologi själva är uttryck för ideologi? Det skulle innebära att det bakom den teknologiska eller instrumentella rationaliteten som sådan ligger en otillbörlig makt vilken realiserar sig med ett *bestämt syfte*. Det är en sådan tes Marcuse driver.¹⁶ En sådan uppfattning skulle stå direkt i strid med uppfattningen att instrumentell rationalitet är en universell mänsklig förmåga som vi tidigare mötte hos von Wright.¹⁷ Marcuses tes implicerar att den instrumentella rationaliteten snarare är en tillfälligt uppkommen förmåga hos vissa subjekt, vilka i vår historiska epok format en särskild sorts samhällen. Det är viktigt att poängtera att han inte menar att det *kommunistiska* samhället i det här avseendet skiljer sig från det *kapitalistiska*. De är snarare båda former av samhällen vilka har gemensamma intressen vad gäller makt över naturen och social kontroll.¹⁸

Det är denna förmåga till instrumentell rationalitet som Marcuse vill hävda vara ett *speciellt historiskt projekt*, i vilket är inskrivet ett substantiellt syfte att dominera människor och ting.¹⁹ Om vi ser på denna förmåga genom von Wrights ögon, så kan vi karaktärisera den på följande sätt:

Det är en målinriktad, praktisk användning av förståndet för att förutse förändringar i naturen och vidta åtgärder i avsikt att antingen förebygga eller utnyttja dem—t. ex. för bevattning. Denna förening av vetande och kunnande är grunden för allt det, som vi kallar teknik. Den kunde därför också omtalas som teknisk eller instrumentell rationalitet.²⁰

¹⁵Habermas, *Towards a Rational Society*, s 114-115. Vår kursivering.

¹⁶Se ovan, s 76.

¹⁷Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s. 33.

¹⁸Bronner, *Of Critical Theory and its Theorists*, s 236.

¹⁹Se ovan, s 75. Se också John O'Neill, "Marcuse, Husserl and the Crisis of the Sciences" i *Philosophy of the Social Sciences*, 18 (1988), s 327, "I will suggest in particular that some of the phenomena that for Marcuse, Husserl, and others constitute the crisis of scientific rationality have their origin not in the conceptual revolution in science of the sixteenth and seventeenth centuries, but in the organizational revolution in science in the nineteenth century." Enligt detta synsätt skulle felappliceringstesen vara riktig. Det är inte fel på vetenskap och teknologi i sig, utan på de sätt de organiserats. För Marcuses tolkning av Husserl, se Marcuse, *One Dimensional Man*, s 144-169.

²⁰Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 32.

Vad som krävs för att visa på det felaktiga i Marcuses teori är att belägga att denna förmåga till instrumentell rationalitet är en universell förmåga hos människan som art, och att den därför inte utgör ett specifikt historiskt projekt. Här kan vi ta hjälp av både von Wright och Habermas tankar. De betraktar båda teknologin ur en evolutionistisk antropologisk synvinkel. Von Wright uttrycker sin tanke i form av ett historiskt konstaterande som i sig inte verkar innehålla mycket information för att stödja min tes, det vill säga att den instrumentella rationaliteten inte kan ses som ett specifikt historiskt projekt inriktat på social kontroll och makt:

Teknologin revolutionerade i första omgången handens arbete—och möjliggjorde därigenom den massproduktion och den världsomspännande distribution av materiella nyttigheter som alltsedan dess har präglat industrin. Senare, under vårt eget århundrade, har teknologin haft en liknande inverkan på tankens arbete—och därmed på kontrollen och regleringen av människors handlingar.²¹

Här är det fråga om ett kallt konstaterande på några få rader om hur den teknologiska utvecklingen gestaltat sig från en förvetenskaplig *homo faber* och fram till idag. Det är också ett konstaterande som röjer hur nära von Wright står Horkheimer och Adorno, eftersom han menar att teknologin i dag alltmer *används* för att kontrollera och reglera människors handlingar och tankar.²² Det sker genom att den instrumentella rationaliteten totaliserats, men en sådan totalisering betyder inte i sig att teknologin är ideologisk. Den instrumentella rationaliteten genom vilken teknologin utvecklats fyller sitt syfte inom sin adekvata domän, naturen. Problemet uppkommer när den instrumentella rationaliteten felappliceras och riktas mot människa och samhälle.

Men citatet uttrycker en viktig tanke, nämligen ett sätt på vilket människan skiljer sig från andra arter. Det kommer fram i tesen att teknologin först revolutionerade handens arbete. Människan har en förmåga att tillverka verktyg för att bemästra problem i sin omgivning.²³ Om vi med hjälp av Habermas tolkar detta påstående antropologiskt, så ser vi att det är

²¹Wright, *Myten om framsteget*, s 70.

²²Även likheten med Habermas är slående. David Held skriver med hänvisning till Habermas att "a . . . level of rationalization becomes possible, a level on which decision-making could be completely delegated to computers." Held, *Introduction to Critical Theory*, s 265. Se också Jürgen Habermas, *Theory and Practice*, eng. översatt. J. Viertel (London: Heinemann, 1974), s 272.

²³Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 32.

en förmåga som kan tolkas som att den är utmärkande för människan som art: "The epochal turning-points in the evolution of technology show how all capacities of the human organism combined in the behavioral system of instrumental action are gradually transferred to the means of labor."²⁴ Tesen bygger på en teori hos Arnold Gehlen som Habermas ansluter sig till. Först ersätter teknologin handens arbete, sedan sinnesorganen, därefter energiproduktionen för att slutligen också ersätta kontrollorganet hjärnan:

In any case technological development lends itself to being interpreted as though the human species had taken the elementary components of the behavioral system of purposive-rational action, which is primarily rooted in the human organism, and projected them one after another onto the plane of technical instruments, thereby unburdening itself of the corresponding functions. At first the functions of the motor apparatus (hands and legs) were augmented and replaced, followed by energy production (of the human body), the functions of the sensory apparatus (eyes, ears and skin), and finally by the functions of the governing center (the brain). Technological development thus follows a logic that corresponds to the structure of purposive-rational action regulated by its own results, which is in fact the structure of *work*.²⁵

En sådan uppfattning verkar övertygande. Frågan vi måste ställa till Marcuse är hur det skulle vara möjligt att tänka sig en kvalitativt annorlunda teknologi än den som ovan beskrivits? "Realizing this [the anthropological interpretation of technology], it is impossible to envisage how, as long as the organization of human nature does not change and as long therefore as we have to achieve selfpreservation through social labor and with the aid of means that substitute for work, we could renounce technology, more particularly *our* technology, in favor of a qualitatively different one."²⁶

Det innebär att vi på gott och ont har den teknologi, eller snarare den teknologiska potential, vi har, och att en kvalitativt annorlunda teknologi är omöjlig. Samtidigt har vi genom denna antropologiska karaktärisering av teknologin nått fram till den ena kategorin i Habermas dualistiska teoribildning: *arbete*. Den kategorin kan formuleras på följande sätt:

²⁴Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, eng. översätt. J. J. Shapiro (London: Heinemann Educational Books Ltd, 1972), s 48.

²⁵Habermas, *Towards a Rational Society*, s 87, se också Arnold Gehlen, "Anthropologische Ansicht der Technik," i *Technik im technischen Zeitalter*, red. H. Freyer et al (Düsseldorf, 1965).

²⁶Habermas, *Towards a Rational Society*, s 87. Se också McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 21-22.

By 'work' or *purposive-rational action* I understand either instrumental action or rational choice or their conjunction. Instrumental action is governed by technical *rules* based on empirical knowledge . . . The conduct of rational choice is governed by strategies based on analytical knowledge . . . Purposive rational action realizes defined goals under given conditions. But while instrumental action organizes means that are appropriate or inappropriate according to criteria of an effective control of reality, strategic action depends only on the correct evaluation of possible alternative choices, which results from calculation supplemented by values and maxims.²⁷

Det är genom arbete vi möter naturen, och arbetet utförs med hjälp av en teknologi vilken utvecklats i enlighet med arbetets struktur, så som framgår av Gehlens och Habermas antropologi. Om det är på det sättet, så är en befrielse av den yttre naturen ett omöjligt företag. Låt oss undersöka vad en annorlunda attityd gentemot naturen skulle innebära.

Marxismen ser subjektet som en naturvarelse, till skillnad från den tyska idealismen som såg naturen som en aspekt hos subjektet. Den syntes som i marxismen kan uppkomma mellan subjekt och natur är en syntes som påförs naturen av subjektet genom arbete. Men ett subjekt kan till skillnad från naturen också anpassa sig efter de kategorier av förståelse och ömsesidigt erkännande som ett annat subjekt möter henne genom. Det innebär att naturen visar sin externalitet och autonomi i förhållande till subjektet genom ett motstånd mot det tolkande subjektet: "Nature does not conform to the categories under which the subject apprehends it in the unresisting way in which a subject can conform to the understanding of another subject on the basis of reciprocal recognition under categories that are binding on both of them."²⁸ Ett sådant möte mellan subjekt och natur verkar inte vara möjligt. Därmed har vi nått den andra kategorin i Habermas teori, interaktion: "By 'interaction, . . . I understand *communicative action*, symbolic interaction. It is governed by binding *consensual norms*, which define reciprocal expectations about behavior and which must be understood and recognized by at least two acting subjects."²⁹ Subjektet bildas genom symbolisk interaktion och det ömsesidiga erkännande och den förståelse som är utmärkande för denna form av interaktion. Kontrasten mot den subjektsfilosofi som Horkheimer och Adorno står för är slående. Hos dem kom subjektet till stånd genom dess maktövertagande av den yttre såväl som den inre naturen. Men det

²⁷Habermas, *Towards a Rational Society*, s 91-92.

²⁸Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 33.

²⁹Habermas, *Towards a Rational Society*, s 92.

maktövertagandet fick till följd den objektivisering och det tvång de såg som utmärkande för en instrumentellt rationell attityd. Subjektets frigörelse blev hos Horkheimer och Adornon inskränkt till en längtan efter dess upplösning.

Också von Wright urskiljer lingvistisk kommunikation som en universell mänsklig förmåga.³⁰ Det viktiga i denna förmåga är att människan som kulturbyggare och samhällsskapare genom språket kan överföra kunskaper från en generation till en annan och därmed skapa traditioner.³¹ Liksom Horkheimer och Adorno menar han dock att den instrumentella rationaliteten tagit överhanden och att den värdegemenskap som traditioner, till exempel kristendomen, tidigare stått för undergrävt och ersatts av ett värdevakuum.

Vi har här kommit fram till ett dualistiskt synsätt genom en distinktion mellan arbete och interaktion. En ny attityd gentemot naturen skulle enligt detta synsätt innebära att vi ingjuter subjektivitet i naturen. Vi skulle betrakta naturen som ett subjekt med vilket vi kommunikativt kan interagera. En sådan interaktion skulle styras av konsensuella normer vilka skulle vara bindande både för naturen och oss människor. Vi skulle kunna förstå naturen så som vi förstår andra subjekt, det vill säga på grundval av ett ömsesidigt erkännande av den andres subjektivitet.

Är då en sådan attityd gentemot naturen över huvud taget möjlig? Habermas bemöter en sådan attityd på följande sätt: "Only if men could communicate without compulsion and each could recognize himself in the other, could mankind possibly recognize nature as another subject: not, as idealism would have it, as its Other, but as a subject of which mankind itself is the Other."³² Men även om en sådan utveckling vore möjlig, så medger den inte en kvalitativt annorlunda teknologi:

The alternative to existing technology, the project of nature as opposing partner instead of object, refers to an alternative structure of action: to symbolic interaction in distinction to purposive-rational action. This means, however, that the two projects are projections of work and of language, i.e. projects of the human species as a whole, and not of an individual epoch, a specific class, or a surpassable situation. The idea of a New Science will not stand up to logical scrutiny any more than that of a New Technology, if indeed science is to retain the meaning of modern science inherently oriented to possible technical control.

³⁰Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 31.

³¹*Ibid.*

³²Habermas, *Towards a Rational Society*, s 88.

For this function, as for scientific-technical progress in general, there is no more 'humane' substitute.³³

Vad är det då detta dualistiska synsätt erbjuder som löser de problem vi hittills stött på hos von Wright, Horkheimer, Adorno och Marcuse? För att börja med Marcuse, så kan vi säga att hans idé om vetenskap och teknologi som ett historiskt specifikt projekt inte håller måttet. För att vi ska kunna hålla med Marcuse om att det finns två olika former av makt, en repressiv och en emancipatorisk, och att den repressiva makten, vilken kommer till uttryck i vetenskap och teknologi, är ett utslag av ett specifikt historiskt projekt inriktat på makt och social kontroll, så måste åtminstone ett alternativt projekt vara möjligt. Analysen ovan visar att det inte är möjligt: "This is a sobering consideration because technology, if based at all on a project, can only be traced back to a 'project' of the human species *as a whole*, and not to one that could be historically surpassed."³⁴ Dessutom ser vi att distinktionen mellan arbete och interaktion visar att det inte finns någon *nödvändig* fusion mellan makt, social kontroll, teknologi och vetenskap. Det finns ingen nödvändighet i att teknologin ska ses som sammanslagen med någon annan makt än den vi har över naturen. Vetenskapen är sammanflätad med denna makt i så måtto som den ligger till grund för teknologi.

Därmed är vi även framme vid en lösning på de problem vi mötte hos Horkheimer och Adorno. Vi ser att kritiken mot Marcuses befrielse av naturen inte nödvändigtvis leder till att vi återfaller i den modernitetens apori som upplysningens dialektik utgjorde. Snarare är det så att Horkheimer och Adorno företräder en mycket begränsad syn på upplysningens förnuftsbegrepp, något som Habermas uppfattat:

Förnuftet avkläds i den kulturella moderniteten slutgiltigt sitt giltighetsanspråk och assimileras med ren makt. Den kritiska förmågan att ta ställning genom 'ja' och 'nej', att skilja mellan giltiga och ogiltiga utsagor, *undermineras* i och med att makt- och giltighetsanspråk ingår i en olycksalig fusion.

När man reducerar kritiken av det instrumentella förnuftet till denna kärna blir det klart varför *Upplysningens dialektik* måste göra bilden av det moderna så förvånansvärt utslätad.³⁵

³³Habermas, *Towards a Rational Society*, s 88.

³⁴*Ibid*, s 87.

³⁵Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 56-57.

Felet beror på att Horkheimer och Adorno försöker formulera kritisk teori utifrån marxistisk ideologikritik, och därmed hänvisas till en historiesyn där människan reproducerar sig som art och samhällsvarelse *endast* genom arbete.³⁶ Arbete beskrivs med hjälp av instrumentell eller teknologisk rationalitet, och leder som allenarådande till blind makt.

Om vi karaktäriserar Marcuses utopiska lösningsförslag på upplysningens dialektik som ett kategorimisstag,³⁷ där han vill bemöta naturen under kategorin interaktion, så utgör upplysningens dialektik ett exempel på det motsatta kategorimisstaget. Den patologiska situation som där uppkommer är ett exempel på att bemöta subjekten under kategorin arbete, det vill säga genom instrumentell rationalitet. Marcuse ser inte naturen som natur utan som subjekt, och upplysningen ser i Horkheimer och Adornos tolkning inte subjekten som subjekt utan som objekt, det vill säga som natur. I Habermas teori kan vi bemöta naturen som natur under kategorin arbete, och subjekten som subjekt under kategorin interaktion.

Habermas projekt går ut på att formulera en teori i vilken människans universella förmåga till symbolisk interaktion är lika central för människans reproduktion av samhället som arbete. Så utvidgar han den teoretiska ramen för kritisk teori. Vi har sett hur han genom att utveckla en dualistiskt teori uttryckt i termerna arbete och interaktion blir kapabel att lösa de problem hans föregångare ställdes inför. Det viktiga är att båda dessa förmågor är jämbördiga vad gäller människans reproduktion av sig själv som art och samhällsvarelse. Vi kan därmed inte längre analysera moderniteten enbart utifrån instrumentell rationalitet, utan vi måste också ta hänsyn till mänsklig symbolisk interaktion, och då framförallt symbolisk interaktion i form av kommunikation, i vår analys.

Arbete och interaktion blir hos Habermas två grundförmågor som hänför sig till mänskliga behovsstrukturer och representeras av olika mänskliga *kunskapsintressen*. Vi ska nu undersöka hur Habermas försöker grunda sin teori på ett sätt så att arbete och interaktion framträder som förvetenskapliga förmågor vilka utvecklats till: (1) ett tekniskt kunskapsintresse som ligger till grund för de analytiskt-empiriska vetenskaperna, (2) ett praktiskt kunskapsintresse som ligger till grund för

³⁶Habermas, *Theory and Practice*, s 168-169. Se också Held, *Introduction to Critical Theory*, s 267-276.

³⁷William Outhwaite, *Habermas: A Critical Introduction* (Cambridge: Polity Press, 1994), s 21.

de historiskt-hermeneutiska vetenskaperna. Slutligen ska vi också se hur han formulerar (3) ett emancipatoriskt kunskapsintresse, som genom att vara *riktat mot* illegitim makt är grundläggande för de andra två kunskapsintressena.³⁸

b. Det tekniska kunskapsintresset

Habermas vänder sig i sin teori om kunskapsintressen framförallt emot positivismen, som enligt honom kännetecknas av brist på reflektion. Denna brist på reflektion döljer kopplingen mellan kunskap och de intressen människan har för att söka kunskap:

I am undertaking a historically oriented attempt to reconstruct the prehistory of modern positivism with the systematic intention of analyzing the connections between knowledge and human interest. In following the process of the dissolution of epistemology, which have left the philosophy of science in its place, one makes one's way over abandoned stages of reflection. Retreading this path from a perspective that looks back toward the point of departure may help to recover the forgotten experience of reflection. That we disavow reflection is positivism.³⁹

Habermas eftersträvar att medvetandegöra naturvetenskapen om dess intima koppling till ett förvetenskapligt mänskligt intresse, grundat i den mänskliga artens behovsstruktur.⁴⁰ Vi känner igen det projekt som Horkheimer och Adorno företog och som artikulerades i termer av att göra upplysningen självmedveten. En av anklagelseakterna mot upplysningen var att den dolde vetenskapens instrumentella funktion.⁴¹ I stället för att inse att vetenskapen var instrumentellt inriktad på att ta makt över naturen

³⁸Outhwaite, *Habermas: A Critical Introduction*, s 28-32.

³⁹Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s vii.

⁴⁰Held, *Introduction to Critical Theory*, s 304.

⁴¹Även om det i *Knowledge and Human Interest* finns en instrumentalistisk vetenskapssyn vill jag framhålla att kopplingen inte är sådan att all vetenskaplig kunskap är teknologisk användbar. Habermas tes är snarare att naturvetenskap är orienterad mot att ge kunskap som *kan* användas teknologiskt. Det finns dock ingen nödvändighet i detta *kan*, det vill säga det är inte nödvändigt att all naturvetenskaplig kunskap ska vara teknologiskt användbar för att vara vetenskaplig. Richard J. Bernstein, "Introduction" i *Habermas and Modernity*, red. R. J. Bernstein (Cambridge: Polity Press, 1985), s 8. Men det är ändå så att Habermas i *Knowledge and Human Interest* menar att naturen konstitueras av subjektet på ett sådant sätt att vetenskapen, genom vilken konstitutionen företas, är instrumentellt formulerad. Men denna syn på konstitution faller i och med att kunskapsintressena överges som ofrånkomliga förhållningssätt till världen. Se nedan, s 147-181.

slog den fast sina utsagor om naturen som objektivt sanna. Den koppling som finns mellan vetenskap och intresse skyldes över, och vetenskapens giltighet i form av potentiell teknologisk makt över naturliga processer kom att ingå i en fusion med makt som sådan. Om däremot vetenskapssamhället bringas till självmedvetande rörande sina discipliners instrumentalitet, kan dessa discipliners resultat också appliceras på ett adekvat sätt inom sin egen berättigade objektsdomän naturen.

Att det tekniska kunskapsintresset är grundat i den mänskliga artens behovsstruktur gör det transcendentalt, men då Habermas inte som Kant förutsätter ett transcendentalt medvetande, utan menar att "the unity of the objectivity of possible objects of experience is formed . . . in the behavioral system of instrumental action",⁴² ser han det som *kvasitrascendentalt*. Det innebär att den behovsstruktur det är frågan om ses som både evolutionärt kontingent, men också som nödvändig för den mänskliga artens överlevnad.⁴³ "The conditions of instrumental action arose contingently in the natural evolution of the human species. At the same time, however, with transcendental necessity, they bind our knowledge of nature to the interest of possible technical control over natural processes."⁴⁴

Grunden för Habermas teori om det tekniska kunskapsintresset ligger i hans tolkning av marxismen, och då framför allt hans tolkning av marxismens syn på naturen. Det är via Marx kritik av idealismen som det tekniska kunskapsintresset framträder i form av arbete. Habermas gör en jämförelse mellan en kantsk form av syntes och en marxistisk materialistisk syntes. Hos Kant stod det transcendentala medvetandet för den syntes som renderade de objekt medvetandet möter objektivitet. Medvetandet möter en åskådningsmångfald som struktureras via åskådningsformerna rum och tid, samt via förståndskategorierna, till en objektiv erfarenhet av objekt. Hos Habermas och Marx utförs inte syntesen av ett ahistoriskt transcendentalt medvetande. Det finns inget som står över och utanför historien. Snarare utförs syntesen av historiska subjekt som genom arbete renderar objekten objektivitet.⁴⁵ Till skillnad från Kant ser Habermas det transcendentala subjektet som mänskligheten som art, det vill säga som ett pluralt subjekt

⁴²Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 34.

⁴³Om de problem detta medför se nedan, s 162-166.

⁴⁴Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 35.

⁴⁵Om relationen mellan Habermas och Kants syn på syntes se McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 62.

vilket strävar efter att utföra syntesen i historien genom arbete. Det är genom konkret arbete som världen konstitueras av människan: "Synthesis no longer appears as an activity of thought but as one of material production."⁴⁶ Det är naturen och dess produktion som står som modell för samhällets reproduktion, och inte produktionen eller verksamheten hos ett transcendentalt medvetandet.

I den utsträckning som en enhet mellan människa och natur föreligger så framkommer denna enhet i arbete. Det innebär att en absolut syntes inte kan föreligga då en sådan endast kan föreställas i idealismen med sin identitetsfilosofi. Att subjekt och objekt är identiska i idealismen framkommer hos Hegel som menar att naturen är en aspekt hos medvetandet: "Absolute mind is the identity of mind and nature in the mode in which the subject knows itself to be identical with itself in selfconsciousness."⁴⁷ Den enhet mellan människa och natur som framkommer i materialismen kan å andra sidan endast frambringas av ett subjekt. Detta subjekt är en naturvarelse, snarare än att naturen utgör en aspekt av detta subjekt. Det kan med andra ord inte uppkomma en absolut enhet, eftersom denna enhet är påtvingad naturen av subjektet.

Här finner vi en av de viktigaste grunderna för en kritik av Habermas föregångare som strävade efter en försoning med, eller befrielse av, naturen. En sådan återupprättning av naturen kan inte föreställas inom en materialistisk teori.⁴⁸ Vi har tidigare sett att det beror på att naturen gör motstånd mot subjektets tolkning, och inte anpassar sig till de kategorier under vilka subjektet möter henne. Kategorin interaktion är inte tillämplig på naturen.⁴⁹

⁴⁶Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 31.

⁴⁷*Ibid*, s 32. Hegel uttrycker denna identitet på följande sätt:

"The self-knowing Spirit knows not only itself but also the negative of itself, or its limit: to know one's limit is to know how to sacrifice oneself. This sacrifice is the externalization in which Spirit displays the process of its becoming Spirit in the form of *free contingent happening*, intuiting its pure Self as Time outside of it, and equally its Being as Space. This last becoming of Spirit, *Nature*, is its living immediate Becoming; Nature, the externalized Spirit, is in its existence nothing but this eternal externalization of its *continuing existence* and the movement which reinstates the *Subject*."

Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s 492, § 807.

⁴⁸Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 32-33. Se också ovan, s. 54-62.

⁴⁹Stockman, "Habermas, Marcuse and the *Aufhebung* of science and Technology", s 16.

The unity of the social subject and nature that comes into being 'in industry' cannot eradicate the autonomy of nature and the reminder of complete otherness that is lodged in its facticity. As the correlate of social labor, objectified nature retains both *independence* and *externality* in relation to the subject that controls it. Its independence manifests itself in our ability to learn to master natural processes only to the extent that we subject ourselves to them. This elementary experience is expressed in the language of natural 'laws' that we must 'obey.' The externality of nature manifests itself in the contingency of its ultimate constants. No matter how far our power of technical control over nature is extended, nature retains a substantial core that does not reveal itself to us.⁵⁰

Praxis får här företräde framför ett ahistoriskt medvetande av kantsk typ. Det finns inget som står över och utanför historien. Även det kvasitrascendental subjektet, det vill säga den mänskliga arten som helhet, förändras tillsammans med den natur hon kontrollerar och bearbetar genom instrumentell handling eller arbete.⁵¹ Det är i denna praxiskategori Habermas grundar naturvetenskapen: "For the technically exploitable knowledge that is produced and tested in research processes of the natural sciences belongs to the same category as the pragmatic knowledge of everyday life acquired through trial and error in the realm of feedback-controlled action."⁵²

En sådan praxisprincip menar sig Habermas finna hos Charles Sanders Peirce vars vetenskapsteori han spelar ut mot vad han ser som en positivistisk scientism:⁵³ "Positivism stands and falls with the principle of scientism, that is that the meaning of knowledge is defined by what the sciences do and can thus be adequately explicated through the methodological analysis of scientific procedures."⁵⁴ Peirce å andra sidan strävar enligt Habermas efter att klargöra den procedur med vilkens hjälp vi kommer fram till vetenskapliga teorier.⁵⁵

För Habermas är ett viktigt inslag hos Peirce dennes utgångspunkt att förklara vetenskapliga framsteg. Tänkandet går enligt Peirce ut på att försöka nå giltiga övertygelser vilka kan ligga till grund för handling. Den

⁵⁰Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 33.

⁵¹*Ibid*, s 36.

⁵²*Ibid*.

⁵³McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 60-61. Se också Held, *Introduction to Critical Theory*, s 296. Hos Held framgår det att Habermas inte, som sina föregångare, enbart är negativ till positivismen. Vad han kritiserar är de totaliseringstendenser han ser och som lett till en ideologisering av vetenskapen. Dock menar han att positivismens historiska betydelse som ideologikritik är något som förtjänar att framhållas.

⁵⁴Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 67.

⁵⁵*Ibid*, s 91.

bästa metoden att nå giltiga övertygelser är den vetenskapliga metoden, och därmed innebär Peirce projekt en undersökning av kopplingen mellan kunskap, vetenskaplig undersökning och handling.⁵⁶

Vetenskapliga framsteg hade tidigare inte betvivlats i någon större utsträckning, och de betvivlades inte heller av Peirce, men han försökte förklara vad vetenskapliga framsteg innebär. Vi kan säga att vetenskapen för att kunna sägas göra framsteg måste ha ett syfte eller mål. Syftet Peirce ser hos vetenskapen är att den på ett adekvat sätt ska formulera regler för hur människan ska styra sina beteenden för att lyckas med sin intervensering i naturen.

Peirce formulerar sin pragmatism i avseende på meningen hos satser: " . . . if one can define accurately all the conceivable experimental phenomena which the affirmation or denial of a concept could imply, one will have therein a complete definition of the concept, and *there is absolutely nothing more in it.*"⁵⁷ I enlighet med denna doktrin finns ett samband mellan rationell kognition och rationellt syfte.⁵⁸ Niels Christian Stefansen menar att den pragmatiska meningsteorin innebär att "varje meningsfullt uttryck skall kunna översättas till en konditional sats (en om-så-sats) av typen: *Om betingelserna B_1 . . . B_n uppfylls, så kommer fenomenet F att iaktas.* Bara om uttrycket kan översättas på detta sätt har det mening."⁵⁹ Det är dock viktigt att skilja denna pragmatiska meningsteori från teorier om sanningspåståenden om världen och om yttervärldens status.⁶⁰

För Peirce kommer en konsensussteori om sanning hos teorier att vara avgörande, en teori som kommer att visa sig vara mycket viktig för

⁵⁶Se Charles Sanders Peirce, "The Fixation of Belief", i *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. V, red. C. Hartshorne & P. Weiss (Cambridge Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1963), §§ 358-377. Se också Held, *Introduction to Critical Theory*, s 304, där han skriver att: "[Habermas] is fundamentally in agreement with the spirit of Peirce's project – to uncover the connections between knowledge, inquiry and action, and to reveal thereby science's foundation in human beings' practical activity."

⁵⁷Charles Sanders Peirce, "What Pragmatism is", i *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. V, red. C. Hartshorne & P. Weiss (Cambridge Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1963), § 412.

⁵⁸*Ibid.*

⁵⁹Niels Christian Stefansen, "Peirce: Pragmatismens stamfader", i *Vår tids filosofi: vetenskap och språk-anglosaxisk filosofi*, del 2, red. Poul Lübcke, sv. översatt. P. Bauhn (Stockholm: Bokförlaget Forum AB, 1987), s 423.

⁶⁰Christopher Hookway, *Peirce*, i *The Arguments of the Philosophers*, red. T. Honderich (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), s 41-51.

Habermas teori om kunskapsintressen. I artikeln "How to make Our Ideas Clear", formulerar Peirce sin syn på sanning: "The opinion which is *fated* to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real."⁶¹ Habermas

⁶¹Charles Sanders Peirce, "How to make Our Ideas Clear", i *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. V, red. C. Hartshorne & P. Weiss (Cambridge Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1963), § 407, vår kursivering. Det kan här vara relevant att säga något om Peirce förhållande till korrespondensteorin om sanning. (Thomas McCarthy menar att Habermas sanningsteori är en omarbetning av Peirce konsensusteori om sanning. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 299.) Att Peirce företräder en konsensusteori belägger McCarthy med att citera samma mening som i texten ovan. Men om vi ser på vad Peirce skriver om verkligheten, så ser vi att det finns *en av oss oberoende verklighet* som våra sanningspåståenden handlar om, se nedan, s 110. Det har föranlett Hookway att karaktärisera verkliga ting på följande sätt:

- (1) They do not depend upon the will or opinion of any individual or group of individuals.
- (2) They will be the object of a consensus among people who have enough experience and conduct their inquiries correctly.
- (3) Indeed, this consensus is not limited to a particular community but could include any rational agent.
- (4) The consensus results from the action of external reality upon our senses and thus upon our opinions."

Hookway, *Peirce*, s 44.

Detta implicerar enligt vår mening att Peirce har en *konsensusteori om korrespondens*. Det innebär att vi når konsensus om sanningspåståenden, men deras giltighet är avhängig av att de korresponderar med fakta i världen. En sådan konsensus menar Peirce är principiellt möjlig i framtiden, eller i en ideal forskargemenskap som inte är spatiotemporalt begränsad. Dock menar Hookway, sannolikt riktigt, att Peirce avvisar korrespondensteorin efter 1900.

Susan Haack karaktäriserar Peirce sanningsteori på ett liknande sätt som görs här:

"For the scientific method, Pierce argues, alone among methods of inquiry, is constrained by a reality which is independent of what anyone believes, and this is why it can lead to consensus. So, since truth is the opinion on which the scientific method will eventually settle, and since the scientific method is constrained by reality, truth is correspondence with reality. It also follows that the truth is satisfactory to believe, in the sense that it is stable, safe from the disturbances of doubt."

Susan Haack, *Philosophy of Logics* (Cambridge Mass.: Cambridge University Press, 1978), s 97.

Habermas omarbetning av teorin formuleras i hans *Wahrheitstheorien*:

"I may ascribe a predicate to an object if and only if every person who *could* enter into a dialogue with me *would* ascribe the same predicate to the same object. In order to distinguish true from false statements, I make reference to the judgement of others — in fact to the judgement of all others with whom I could ever hold a dialogue (among whom I counterfactually include all the dialogue partners I could find if my life history were coextensive with the history of mankind). The condition of the truth of statements is the potential agreement of all others."

menar, i relation till Peirce, att "[w]e term information scientific if and only if an uncompelled and permanent consensus can be obtained with regard to its validity. This consensus does not have to be definitive, but has to have definitive agreement as its goal."⁶² En sådan konsensus om giltighetsanspråket hos vetenskapliga teorier kan enligt Habermas och Peirce nås i den sociala enhet som utgörs av forskargemenskapen.⁶³ En sådan uppfattning leder till en syn där *all kunskap är diskursiv*:

Because all knowledge is discursive, it is true that in thought we cannot jump out of the dimension of mediation. No matter how far we retrace our inferences to their premises, we remain caught in the compass of our interpretations. Even the apparently ultimate data resolve themselves in turn into interpretations. Nevertheless, the process through which old beliefs that have become problematic are transformed into new, recognized interpretations is prompted only by independent original stimuli, which attest to reality's resistance to false interpretations and turn into stimuli of thought processes.⁶⁴

Peirce förklarar den vetenskapliga metoden som ligger till grund för framsteg genom en indelning av den i tre olika former av härledning. Han skiljer mellan *deduktion*, *induktion* och *abduktion*. Deduktion bevisar att något måste bete sig på ett visst sätt, induktion att något faktiskt beter sig på ett visst sätt och abduktion att något förmodligen kommer att bete sig på

Jürgen Habermas, "Wahrheitstheorien", i *Wirklichkeit und Reflexion: Festschrift für Walter Schulz* (Pfullingen, 1973), s 219, här cit. i McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 299.

Denna formulering innebär att ingen relation mellan ett påstående och fakta i världen är av vikt. I kap. IV. a visas dock att korrespondensteorin om sanning är förenlig med en konsensusteori om försanthållanden, och föreslås att vi bör acceptera en sådan teori. Det finns också antydningar i den riktningen hos den *senare Habermas som tar avstånd från uppfattningen att diskursen bestämmer giltighet per se*, se nedan, s 188. En teori om konsensus angående giltighet hos sanningsanspråk kan aldrig *avgöra* en sats sanning. Även om en konsensus tas i en ideal forskargemenskap, och även om vi inte kan nå längre, så är sanning avhängig av att korrespondens råder mellan påstående och fakta i världen. Det innebär att vår uppfattning om sanning ligger nära Haacks tolkning av Peirce sanningsteori.

⁶²Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 91.

⁶³Se Charles Sanders Peirce, "Consequences of Four Incapacities", i *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. V, red. C. Hartshorne & P. Weiss (Cambridge Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1963), § 316, där han skriver:

"Finally, as what anything really is, is what it may finally come to be known to be in the ideal state of complete information, so that reality depends on the ultimate decision of the community; so thought is what it is, only by virtue of its addressing a future thought which is in its value as thought identical with it, though more developed. In this way, the existence of thought now depends on what is to be hereafter; so that it has only a potential existence, dependent on the future thought of the community."

⁶⁴Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 98.

ett visst sätt.⁶⁵ Vi skulle kunna säga att induktion tillhör *context of justification* och abduction *context of discovery*. Den viktiga komponenten för Habermas i denna tredelning är abduction vilken betecknar det sätt på vilket vår kunskap växer: "[Abduction] is the rule according to which we introduce new hypotheses. Thus only abductive thinking impels the process of inquiry onward."⁶⁶

Abduktion kan karaktäriseras som att den alltid föregås av en överraskning:

The abductive suggestion comes to us like a flash. It is an act of insight, although of extremely fallible insight. It is true that the different elements of the hypothesis were in our minds before; but it is the idea of putting together what we had never before dreamed of putting together which flashes the new suggestion before our contemplation.⁶⁷

Om vi beskriver det i en handlingsmodell så kan vi säga att vi handlar på basen av våra övertygelser. Överraskningen skulle då bestå i att vår handling inte får ett förväntat resultat. Något oväntat inträffar som implicerar att det föreligger en diskrepans mellan vår handlings resultat och den övertygelse handlingen baserats på. Om vi jämför abduction med deduktion, så kan vi säga att vi i deduktion gör en härledning där vi har universella påståenden i form av huvudpremiss eller i form av laglika hypoteser. Den andra premissen kan ses som ett uttryck för initialvillkor för de laglika hypoteserna och konklusionen ses som en förutsägelse. Vi kan då säga att givet att laglika hypoteser och initialvillkor är sanna, så kan vi härleda en sann konklusion.

Hur ska vi då karaktärisera abduction? Peirce beskriver en aspekt av abduction, eller hur man kommer fram till en hypotes, på följande sätt:

⁶⁵Charles Sanders Peirce, "Three Types of Reasoning", i *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. V, red. C. Hartshorne & P. Weiss (Cambridge Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1963), § 171: "Deduction proves that something must be; Induction shows that something actually is operative; Abduction merely suggests that something may be."

⁶⁶Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 113. Se också Charles Sanders Peirce, "Three Kinds of Goodness", i *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. V, red. C. Hartshorne & P. Weiss (Cambridge Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1963), § 145 där han skriver: "All the ideas of science come to it by the way of Abduction. Abduction consists in studying facts and devising a theory to explain them. Its only justification is that if we are ever to understand things at all, it must be in that way."

⁶⁷Charles Sanders Peirce, "Pragmatism and Abduction", i *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. V, red. C. Hartshorne & P. Weiss (Cambridge Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1963), § 181.

Suppose I enter a room and there find a number of bags, containing different kinds of beans. On the table there is a handful of white beans; and, after some searching, I find one of the bags contains white beans only. I at once infer as a probability, or as a fair guess, that this handful was taken out of that bag. This sort of inference is called making an hypothesis. It is the inference of a case from a rule and result.⁶⁸

Men den form av abduction som är viktig för att belysa vetenskapliga framsteg är den form som beskriver hur vi kommer fram till laglika hypoteser från vilka vi, med hjälp av initialvillkor, kan göra förutsägelser. Ett exempel på sådan abduction är hur Kepler kom fram till sin hypotes om planeternas banor.⁶⁹ Peirce kommenterar denna form av abduction på följande sätt: "Systems of this sort have not usually rested upon any observed facts, at least not in any great degree. They have been chiefly adopted because their fundamental propositions seemed 'agreeable to reason.'⁷⁰ Om vi jämför abduction med induktion, så kan vi säga att vad som skiljer är att vi i abduction inte generaliserar utifrån observationer till allmänna lagar.⁷¹ Habermas kommenterar abductionens två aspekter på följande sätt:

Sometimes he understands by abduction only the employment of a lawlike hypothesis for the end of causal explanation: here we infer from a result to a case with the aid of a valid rule. This inference leads to an explanatory hypothesis, which can then be tested . . . The application of abduction that is relevant for the reconstruction of the possibility of scientific progress, however, is its *innovative employment*. Starting with a (surprising) result, we search for a rule with whose aid we can infer the case: the rule itself, therefore, is not yet assumed as valid . . . [In this case] the major premise is what is *arrived at*.⁷²

Abduktion är därmed en metod med vars hjälp vi kommer fram till hypoteser för att förklara oförutsedda fakta.⁷³ Om vi som exempel tar ett

⁶⁸Charles Sanders Peirce, "Deduction, Induction, and Hypothesis," i *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, vol. 3, red. C. J. W. Kloesel (Bloomington: Indiana University Press, 1986), s 325-326.

⁶⁹Peirce, "The Fixation of Beliefs," § 362.

⁷⁰*Ibid.*, § 382.

⁷¹Peirce beskriver denna skillnad på följande sätt:

"By induction, we conclude that facts, similar to observed facts, are true in cases not examined. By hypothesis, we conclude the existence of a fact quite different from anything observed, from which, according to known laws, something observed would necessarily result. The former, is reasoning from particulars to the general law; the latter, from effect to cause. The former classifies, the latter explains."

Peirce, "Deduction, Induction, and Hypothesis," s 332.

⁷²Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 334 n 4.

⁷³Peirce beskriver abductionens form på följande sätt:

resultat där vi funnit fossil av fiskliknande djur i ett bergslandskap, så skulle vi genom abduction kunna konstruera hypotesen att havet en gång sköljt över det som nu är berg. Det sätt på vilket vi kommer fram till den hypotesen är ett exempel på abduction.⁷⁴ Induktion kan å andra sidan karaktäriseras som att jag härleder en lag från flera fall, och deduktion att jag härleder ett resultat från en lag och ett fall. Dessa tre härledningsformer måste samverka för att den vetenskapliga undersökningen ska fylla sitt syfte. Stefansen beskriver Peirce vetenskapliga metod på följande sätt: "metoden består av 1) att finna hypoteser som förklarar problem (abduction), 2) att avleda konsekvenser av dessa hypoteser (deduktion) och 3) att bekräfta eller tillbakavisa dessa konsekvenser och därmed hypoteserna med erfarenhetens hjälp (induktion)".⁷⁵ Det är då viktigt att påpeka att den vetenskapliga metoden inte garanterar säker kunskap, men dess syfte ses av Habermas som "leading in the long run to true statements about reality."⁷⁶ Peirce själv ser syftet som att "the settlement of opinion is the sole end of inquiry."⁷⁷

Den vetenskapliga metoden karaktäriserad av deduktion, induktion och abduction är enligt Peirce och Habermas den metod som bäst visat sig leda till säkra övertygelser baserade på fakta liggande utanför oss själva: "To satisfy our doubts, therefore, it is necessary that a method should be found by which our beliefs may be determined by nothing human, but by some external permanency — by something upon which our thinking has no effect."⁷⁸ Enligt Habermas syftar Peirce metod just till att fixera

"The form of inference . . . is this:

The surprising fact, C, is observed;

But if A were true, C would be a matter of course,

Hence, there is reason to suspect that A is true.

Thus, A cannot be abductively inferred, or if you prefer the expression, cannot be abductively conjectured until its entire content is already present in the premiss, If A were true, C would be a matter of course."

Peirce, "Pragmatism and Abduction", § 189.

⁷⁴Stefansen, "Peirce: Pragmatismens stamfader", s 416. Se också Peirce "Deduction, Induction, and Hypothesis," s 326.

⁷⁵Stefansen, "Peirce: Pragmatismens stamfader", s 416

⁷⁶Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 115-116.

⁷⁷Charles Sanders Peirce, "Pragmatism and Pragmaticism", i *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. V, red. C. Hartshorne & P. Weiss (Cambridge Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1963), § 375. För Peirce likhet med Popper vad gäller felbarhet, se Stefansen, "Peirce: Pragmatismens stamfader", s 417. Se också Susan Haack, "Two Fallibilists in Search of the Truth," i *The Aristotelian Society, Supplementary Volume, LI*, 1977, s 63-84.

⁷⁸Peirce, "The Fixation of Belief," § 384.

övertygelser genom att avgöra frågor om åsikter, eliminera osäkerhet och att komma i besittning av oproblematiska övertygelser. Det är här Habermas ser kopplingen till den behavioristiska ramen för målinriktad handling:

The objective context in which the three modes of inference fulfil this task is the behavioral system of purposive-rational action. For the definition of a belief is that we orient our behavior according to it. . . Valid beliefs are universal propositions about reality that, under given initial conditions and on the basis of conditional predictions, can be transformed into technical recommendations. This and only this is the content of pragmatism.⁷⁹

Våra övertygelser styr med andra ord våra handlingar, och därmed är också våra handlingar direkt en test av våra övertygelser. Om våra handlingar misslyckas kommer de övertygelser som ligger till grund för dessa handlingar att falla i tvivel, vilket kommer att leda till att vi försöker rättfärdiga nya övertygelser som kommer att stabilisera vårt handlande. Det är så Habermas finner kopplingen till det tekniska kunskapsintresset. Detta uttrycks av McCarthy: "Thus the meaning of the validity of beliefs must be viewed in the context of the purposive-rational, feedback-monitored, habitual behavior that they guide."⁸⁰

Att stabilisera en misslyckad handling, det vill säga att försöka nå nya övertygelser, innebär att gå igenom en läroprocess. En sådan läroprocess innebär samtidigt att vi utökar vår förmåga att utöva instrumentell kontroll över naturen. Vetenskapen är den mest framgångsrika procedur vi har för att nå fram till giltiga övertygelser och för att göra förutsägelser. Det innebär att den utgör det bästa exemplet på en läroprocess för regleringen av vår intervensering i naturen: "Empirical-

⁷⁹Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 119-120.

⁸⁰McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 63. Hookway uttrycker det på följande sätt:

"To put it simply: Believing that p is a state which prompts action on the assumption that p, but does not prompt further inquiry into whether p; doubting that p issues (in appropriate circumstances) in inquiry into whether p, but no action on the assumption that p. Inquiry into whether p is so is an activity, a 'struggle', prompted by a doubt, replacing it by a settled belief. The doubt may originate in experience which conflicts with our earlier settled opinion on the matter, or in the suspicion that an earlier investigation employed methods that were not logically sound, or the issue may be one over which we have always been ignorant which has now become pressing."

Hookway, *Peirce*, s 46.

analytic knowledge is thus possible predictive knowledge,”⁸¹ skriver Habermas, och det föranleder McCarthy att kommentera det hela på följande sätt: “[s]cientific inquiry is the reflected and systematic form of this prescientific learning process that is already posited with the structure of instrumental action as such.”⁸²

Den vetenskapliga undersökningen uppfyller även tre andra villkor:

(1) It isolates the learning process from the lifeprocess. Therefore the performance of operations is reduced to selective feedback control. (2) It guarantees precision and intersubjective reliability. Therefore action assumes the abstract form of experiment mediated by measurement procedures. (3) It systematizes the progression of knowledge. Therefore as many universal assumptions as possible are integrated into theoretical connections that are as simple as possible. The latter have the form of hypothetical-deductive system of propositions.⁸³

De vetenskaper som utmärks av hypotetiskt-deduktiva system är de analytiskt-empiriska och de ger oss dels möjlighet att göra förutsägelser, dels har de en teknologisk potential. I enlighet med de övertygelser som genereras av dessa vetenskaper kan vi inter文enera i vår omgivning.

Den transcendentala rollen hos instrumentell handling konfirmeras enligt Habermas i det exempel som kopplar teori till praxis eller erfarenheten. Exemplet utgörs av teorier för mätoperationer.⁸⁴

If the framework of empirical-analytic inquiry were that of a transcendental subject, then measurement would be the synthetic activity that genuinely characterizes it. Only a theory of measurement, therefore, can elucidate the conditions of the objectivity of possible knowledge for the nomological sciences.⁸⁵

Det är därmed mätteorier som utgör grunden för den objektivitet som är möjlig att nå inom de nomologiska vetenskaperna. Vi har dock tidigare sett att all kunskap är diskursiv, vilket också gäller mätteorier.⁸⁶ Intersubjektivitet är därför en bättre term än objektivitet när det gäller en kvasitranscendentalism av Habermas slag. Om mätning är den aktivitet

⁸¹Jürgen Habermas, "Knowledge and Human Interest", appendix till Habermas, *Knowledge and Human interest*, s 308.

⁸²McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 63.

⁸³Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 124.

⁸⁴Teorier för mätoperationer ska här ses generellt. Det är inte frågan om att gå in på någon specifik, formell, mätteori. Om mätteorier se, Brian Ellis, *Basic Concepts of Measurement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).

⁸⁵Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 192.

⁸⁶se ovan, s 107.

som kännetecknar den syntetiska verksamheten hos det kvasitranscendentala subjektet, det vill säga forskargemenskapen, så måste också konsensus uppnås i denna gemenskap rörande mätresultaten. Och även om ett subjekt ensamt kan mäta något, så är denna operation beroende av en teori vars giltighetsanspråk är affirmerat i forskargemenskapen.

Om vi nu återvänder till Peirce uppfattning om vetenskapliga teoriers giltighet, så kan vi säga att intersubjektivitet enligt honom inte utgör grunden för målinriktad handling vilken i princip är solitär. Grunden utgörs snarare, som vi sett, av de kvantitativa resultat vi når genom den vetenskapliga metoden. Men då all kunskap är diskursiv, vilket även gäller mätteorier, förbiser Peirce kommunikationens roll i forskargemenskapen; en kommunikation som inte kan reduceras till att analyseras av de nomologiska vetenskaperna: "Had Peirce taken seriously the communication of investigators as a transcendental subject forming itself under empirical conditions, then pragmatism would have been compelled to a self-reflection that overstepped its own boundaries."⁸⁷ Det hade enligt Habermas lett till att Peirce insett att det bakom naturvetenskapen också finns en dialogisk verksamhet i form av diskussion vilken i sig inte kan reduceras till den vetenskapliga metod Peirce utarbetat, och därför inte heller till den behavioristiska ramen för instrumentell handling.⁸⁸ En dialogisk verksamhet eller handling är i princip aldrig solitär till skillnad från den instrumentella målinriktade handlingen. Därmed faller Peirce offer för en positivism just vid den punkt han visat att kunskap, vetenskaplig metod och handling är intimt relaterade och inte går att skilja åt. Hade Peirce istället insett att kommunikationen i forskargemenskapen inte kan reduceras till den vetenskapliga metod han utarbetat, så hade han också kunnat undvika den positivistiska begränsning det innebär att genom brist på reflektion låta det tekniska kunskapsintresset få inflytande över subjekten som en förklarande instans med upplysningens dialektik som följd. Han hade insett att naturvetenskaplig metod inte sammanfaller med kunskap som sådan.

⁸⁷Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 137.

⁸⁸*Ibid*, s 137.

c. Det praktiska kunskapsintresset

Vad som framskymtar i det begränsade perspektivet hos det tekniska kunskapsintresset är en kunskapsform som inte kan förstås med det tekniska kunskapsintresset, men som nu kommer att undersökas i analysen av det praktiska kunskapsintresset. Det är en kunskapsform som handlar om mänsklig symbolisk interaktion. Behovet av en sådan kunskapsform framkommer redan i definitionen av arbete ovan. Där menade Habermas att målinriktad handling "realizes defined goals under given conditions."⁸⁹ I den debatt Habermas förde med Hans Albert i den så kallade *positivismstriden*, uttrycker han förhållandet mellan empirisk vetenskaplig kunskap och mål på följande sätt: "Relevant in this context [practical life] is rather the knowledge of empirically proven law-like hypotheses; they permit limited prognoses and can, for this reason, be translated into technical recommendations for a purposive-rational choice of means only if the ends are pre-given practically."⁹⁰ De teknologiska rekommendationerna beror med andra ord på "the correct evaluation of possible alternative choices, which results from calculation supplemented by values and maxims."⁹¹ Frågan är nu var vi finner dessa värden och maximer? För att klargöra den frågan ska vi återvända till Habermas tolkning av Marx, och genom den ytterligare skärpa kritiken mot Horkheimer, Adorno, von Wright och Marcuse.

Det bör vara klart från diskussionen om det tekniska kunskapsintresset att vi ur det *inte* kan komma fram till de *värden* och *normer* efter vilka vi *bör* handla. Det innebär en kritik av metodologisk monism. Habermas kritiserar metodologisk monism, manifesterad genom naturvetenskapernas metod, för att den leder till otillbörlig makt över subjekt. Att totalisera det tekniska kunskapsintresset skulle innebära ett återfall i upplysningens dialektik eftersom vi genom detta kunskapsintresse vare sig kan förstå hermeneutik eller emancipation:

So far as production establishes the only framework in which the genesis and function of knowledge can be interpreted, the science of man also appears under categories of knowledge for control (*Verfügungswissen*). At the level of the self-consciousness of social subjects, knowledge that makes possible the control of

⁸⁹Se ovan, s 97.

⁹⁰Jürgen Habermas, "Analytical Theory of Science and Dialectics," i Theodor W. Adorno et al. *The Positivist Dispute in German Sociology*, eng översättn. G. Adey & D. Frisby (London: Heinemann Educational Books, 1976), s 141.

⁹¹Se ovan, s 97.

natural processes turns into knowledge that makes possible the control of the social life process. In the dimension of labor as a process of production and appropriation, reflective knowledge (*Reflexionswissen*) changes into productive knowledge (*Produktionswissen*). Natural knowledge congealed in technologies impels the social subject to an ever more thorough knowledge of its "process of material exchange" with nature. In the end this knowledge is transformed into the steering of social processes in a manner not unlike that in which natural science becomes the power of technical control.⁹²

Vi har ovan sett att Horkheimer, Adorno, von Wright och Marcuse analyserat samhället i enlighet med ett sådant monologiskt synsätt och vilka svårigheter det ledde till. Samtidigt är det enligt Habermas så att Marx, vars teori Horkheimer, Adorno och Marcuse tog som utgångspunkt för sina kulturkritiska projekt, skilde mellan arbete och interaktion.⁹³ Det skulle kunna innebära att en dualistisk ram också finns tillgänglig inom marxismen, men Habermas menar att Marx slog ihop arbete och interaktion under namnet praxis, en praxis vilken han analyserade som instrumentell rationalitet. Därmed framtogs filosofin sin kritiska potential.⁹⁴

Vi har sett att medvetenhet om det tekniska kunskapsintresset, manifesterat genom de analytiskt-empiriska vetenskaperna, nåddes genom att Peirce utförde en metodologisk självreflektion rörande möjligheten till kunskap. Att naturvetenskapernas metod efter denna självreflektion inte sammanfaller med metod för kunskap som sådan (vilket är det missförstånd ett positivistiskt tänkande enligt Habermas gett upphov till och vars konsekvenser vi analyserade i teorin om upplysningens dialektik), menar Habermas visar sig i att forskargemenskapen hela tiden rör sig i en dialogisk situation. En sådan situation kännetecknas av att minst två subjekt deltar i en intersubjektivistisk kulturell sfär vilken medieras genom lingvistisk kommunikation. Därmed förutsätter också naturvetenskaplig kunskap en symbolisk interaktion som inte kan analyseras av naturvetenskapen själv.

Det språk som används i denna kommunikation är deltagarnas vardagsspråk. Eftersom ett sådant vardagsspråk dels förutsätter lingvistisk kommunikation, dels handling samt kroppsliga uttryckssätt, så uttrycker det

⁹²Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 47.

⁹³*Ibid*, s 53.

⁹⁴*Ibid*, s 62. Se också Richard J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, s 189, samt McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 80–84.

hela livsvärldserfarenheter från vilka vi inte kan abstrahera på det sätt som de empiriskt-analytiska vetenskaperna abstraherar från naturen.⁹⁵

Naturen, så som naturvetenskapen framställer den, utgör en abstraktion av den natur vi upplever runtom oss i vår livsvärld. Vad som har abstraherats bort är subjektets erfarenhet av naturen sådan den framstår för det. En sådan abstraktion utförs för att vi ska kunna formulera teorier med teknologisk potential efter vilka vi kan intervensera i naturen i enlighet med den behavioristiska ramen för instrumentell handling. Just en sådan abstraktion är omöjlig vad gäller den kulturella intersubjektiva sfären förmedlad genom vardagsspråklig kommunikation. En sådan sfär förutsattes av Peirce när han formulerade sina idéer om forskargemenskapen. Konsensus förutsätter en symbolisk interaktion som går utöver det tekniska kunskapsintresset. Det är just sfären symbolisk interaktion som humanvetenskaperna gör anspråk på som sin objektsdomän, och som de menar sig undersöka. Skillnaderna mellan natur- och humanvetenskaperna kan belysas genom en distinktion mellan förklaring och förståelse:

We can *explain* given events with the aid of hypotheses on the basis of established initial conditions, while symbolic structures are *understood* through explicative reproduction. An "explanation" requires the application of theoretical propositions to facts that are established independently through systematic observation. In contrast, "understanding" is an act in which experience and theoretical apprehension are fused. The casual analytic method brings about a hypothetical connection of events through constructions, while the explicative method of the sciences based on understanding always finds itself moving within an objectively pre-given structure.⁹⁶

Vad vi kan säga för att ge denna distinktion formen av en slogan är att vi *förklarar naturen, och förstår människor*.

Vad som här framkommer är två olika objektsdomäner vilka undersöks av två olika former av vetenskap. Wilhelm Dilthey, den filosof Habermas i *Knowledge and Human Interest* använder för att belysa humanvetenskapernas metodologi, menade inte att denna distinktion betecknade två olika ontologiska domäner.⁹⁷ Skillnaden är snarare

⁹⁵McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 70-72

⁹⁶Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 144.

⁹⁷Held, *Introduktion to Critical Theory*, s 307. När det gäller det praktiska kunskapsintresset, så som det framträder i *Knowledge and Human Interest*, vilar den hermeneutiska undersökningen på Wilhelm Dilthey. Här redogörs för vissa centrala

epistemologisk och beror på hur humanvetenskapen konstituerar sitt kunskapsobjekt, det vill säga *subjektet* och *samhället*. Människan kan undersökas som ett naturvetenskapligt objekt inom vetenskaper som biologi, fysiologi och medicin men också som ett subjekt som framställer konst, poesi eller litteratur. I det förra fallet utförs undersökningen naturvetenskapligt medan det i det senare fallet är en *hermeneutisk* metodologi som är tillämplig.⁹⁸ Vi kan se på skillnaden vad gäller objektsdomäner som skillnad i objektiveringsgrad:

If we mark out nature from the viewpoint of how we gain control of it as a world of phenomena subject to general laws, we must exclude the experience of the subject . . . In contrast, the position of the subject in the cultural sciences is distinguished by unrestricted experience. Its experience is not limited by the experimental conditions of systematic observation to the area that discloses itself to the "intervention of the hand." The experiencing subject is given free access to reality.⁹⁹

Skillnaden mellan vetenskaperna inom det tekniska och det praktiska kunskapsintressena kan ses som att naturen och människan i det första fallet undersöks som ett objekt i naturvetenskaperna. Men de subjektiva erfarenheter vetenskapsmännen i Peirce forskargemenskap har är i sig inte analyserbara i dessa vetenskaper. Ändå ligger de till grund för den diskussion som ska leda fram till konsensus: "[Mankind] ceases to be a merely physical state of fact and becomes an object of the cultural sciences as soon as 'human states are experienced.' Here the object of inquiry is not mankind but the world in which the historical-social life of men expresses itself."¹⁰⁰ För att framställa dessa erfarenheter använder vi vardagsspråket i vid mening, det vill säga vi framställer dem genom handlingar, lingvistiska och kroppsliga uttryckssätt.¹⁰¹

Vad som undersöks inom hermeneutiken är något som endast kan lita till reflexiviteten hos vardagsspråket, eftersom vardagsspråkliga uttryck tolkas med vardagsspråket: "A natural language . . . defies formally rigorous reconstruction because of its 'reflexivity'; it incorporates into itself nonverbal forms of expression (actions and experiential expressions)

aspekter av den framställningen. Den debatt om hermeneutik som Habermas och Hans-Georg Gadamer involverat sig i behandlas kort i kap. III. d.

⁹⁸McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 70.

⁹⁹Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 142-143.

¹⁰⁰*Ibid*, s 145-146.

¹⁰¹*Ibid*, s 163.

through which it is interpreted. In this sense, ordinary language is its own metalanguage.”¹⁰² Det föranleder Habermas att se på den hermeneutiska vetenskapen och dess objekt som sammanflätade: “In the cultural sciences . . . the level of theory and the level of data are not yet divorced . . . ”¹⁰³ Vardagsspråket är det verktyg med vilket vi tolkar de erfarenheter som endast kan uttryckas i vardagsspråket.¹⁰⁴ Vardagsspråket reglerar med andra ord en blandning av kommunikativa strukturer hos satser, handlingar och erfarenheter, eller med Habermas ord, “a habitual social context of life.”¹⁰⁵ För att visa på den betydelse hermeneutiken har för humanvetenskaperna tar Dilthey självbiografin som exempel: “Autobiography unfolds the dim reflexivity and semi-transparency of our life-history, in whose medium we have always led our lives, elevating them to an articulated form.”¹⁰⁶ I självbiografin kan han metodologiskt visa på förhållandet mellan språkliga uttryck, handlingar och erfarenheter.

Självbiografin uttrycker en levnadshistoria vilken ska vara förståelig dels för det subjekt som framställer den, dels för de subjekt som kommer i kontakt med den. En sådan levnadshistoria konstitueras av livsrelationer:

Life relations exist between an ego on the one side and things and people that enter the ego's world on the other. A *life relation* (*Lebensbezug*) firmly establishes the definite significance [meaning] of things and people for a subject as well as of definite modes of the subject's behavior with regard to his environment.¹⁰⁷

Sådana livsrelationer är endast förståeliga i den mån de kan tillskrivas värden och underkastas de regler som gäller för målinriktad

¹⁰² McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 72-73.

¹⁰³ Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 144.

¹⁰⁴ Visserligen har vi sett att vardagsspråket också spelar en stor roll i det tekniska kunskapsintresset. Det innebär att vi alltid rör oss med tolkningar. Men tolkningar inom naturvetenskaperna och tolkningar inom humanvetenskaperna befinner sig inte på samma nivå:

“Interpretations of interpretations of reality proceed on a different level than do interpretations of reality; in semantic terms, sentences about sentences are of a different order than sentences about facts. On the other hand, the traditional semantic contents that are the objects of hermeneutic inquiry are at once symbols and facts. Thus interpretation is simultaneously empirical and conceptual analysis. It is directed to the elements of a world constituted through ordinary language and the very “grammatical” rules that constitute this world.”

McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 74-75.

¹⁰⁵ Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 172.

¹⁰⁶ *Ibid*, s 150.

¹⁰⁷ *Ibid*, s 151.

handling.¹⁰⁸ En enhetlig levnadshistoria utgörs av sådana livsrelationer. De tolkas och omtolkas allteftersom levnadshistorien fortgår, och utgör så grunden för vår livserfarenhet: "The unity of lifehistory constitutes itself through the accretion of retrospective interpretations that implicitly always encompass the entire course of one's life including all earlier interpretations."¹⁰⁹

Livserfarenheten kan framställas i form av historiska berättande påståenden. Sådana påståenden fälls om saker som skett tidigare i levnadshistorien, det vill säga från ett perspektiv där den erfarenhet de uttalar sig om inte kan observeras. Livserfarenheten består av och integrerar livsrelationer till en enhetlig levnadshistoria som förankras i ett ego. Habermas menar att egoidentiteten och levnadshistoriens enhet konstitueras genom att levnadshistorien artikuleras i avseende på *mening*. Livserfarenheten artikuleras då som ett egos meningsfulla och totala levnadshistoria. En sådan levnadshistoria utgör, menar han, mönstret för det kategoriska förhållandet mellan en helhet och dess delar, det vill säga för den *hermeneutiska cirkeln*.¹¹⁰

It is then from this relation that the category of significans is derived. The meaning that hermeneutic understanding takes as its object, what Dilthey emphatically calls significans, results exclusively from the role of elements in a structure whose identity includes the continual decay of identity just as much as the persistent overcoming of this corruption. It must therefore be repeatedly recreated through continually renewed, corrected, and cumulatively expanded retrospective interpretations of life history. There is "significance" only in a system of reference whose modification is of the type of a self-formative process. It must fulfil the criteria of life-historical "development."¹¹¹

Den mening som måste kunna uttryckas är aldrig privat utan har alltid intersubjektiv giltighet. Det medium genom vilket en levnadshistorias mening uttrycks är, som vi sett, vardagsspråket.¹¹²

Levnadshistorier konstrueras med andra ord i kommunikation med andra levnadshistorier. Det betyder att de innehåller något gemensamt. Det gemensamma innehållet består av intersubjektivt bindande och giltiga

¹⁰⁸Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 151.

¹⁰⁹*Ibid*, s 153.

¹¹⁰Om den hermeneutiska cirkeln och Dilthey, se Poul Lübcke, "Dilthey: Ande och natur", i *Vår tids filosofi: Engagemang och förståelse — tysk och fransk filosofi*, del 1, sv. översätn. J. Bengtsson, red. J. Bengtsson (Stockholm: Bokförlaget Forum AB, 1987), s 35-36. Se också Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 171ff.

¹¹¹Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 154.

¹¹²*Ibid*, s 155.

symboler, bindande och giltiga för en språkgemenskap. Objektet för förståelsen är dessa symbolers mening.¹¹³

Till skillnad från förhållandet i de nomologiska vetenskaperna betyder det inte att de har vissa gemensamma särdrag, så att de tillhör samma logiska klass: "Being common means the intersubjectively valid and binding quality of the same symbol for a group of subjects who communicate with each other in the same language. It does not mean the agreement of different elements in virtue of common features, i.e., elements belonging to the same logical class."¹¹⁴

Levnadshistorier konstitueras med andra ord både temporalt på ett sådant sätt att en individ strukturerar sin historia längs en tidsaxel, och genom en intersubjektiv kommunikation med andra subjekt. Därmed konstitueras våra levnadshistorier i en sfär av ömsesidig förståelse: "I understand myself only in the 'sphere of what is common' in which I simultaneously understand the other in his objectifications."¹¹⁵

Här kan vi se den koppling som kan göras mellan självbiografin som exempel och sociala system.¹¹⁶ Varje form av ömsesidig förståelse förmedlas genom språket. Det är språket som utgör grunden för intersubjektivitet. Den praktiska relevansen kommer fram genom att sociala subjekts överlevnad direkt är beroende av att det existerar en intersubjektiv ömsesidig förståelse.¹¹⁷ Hermeneutikens mål är att förmedla, upprätthålla samt restaurera en ömsesidig förståelse både mellan subjektets egen språkligt formulerade levnadshistoria och det samhälle det ingår i, samt mellan olika språkliga traditioner hos individer, grupper och kulturer.¹¹⁸ Hermeneutiken syftar med andra ord till att förmedla och explicera symbolisk interaktion. Då en sådan intersubjektivitet går förlorad uppstår ett hot mot det sociala livet, ett hot som är lika allvarligt som att de instrumentella handlingarna riktade mot naturen går fel.¹¹⁹ Vad som går förlorat är möjligheten till fredligt ömsesidigt samförstånd och erkännande mellan individer, samhällen och kulturer:

¹¹³ McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 70-71.

¹¹⁴ Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 155.

¹¹⁵ *Ibid*, s 156.

¹¹⁶ En sådan koppling mellan hermeneutik och samhällsvetenskap är något som betvivlas av David Couzens Hoy, se Hoy i Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, s 178.

¹¹⁷ Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 173.

¹¹⁸ *Ibid*, s 176.

¹¹⁹ Held, *Introduction to Critical theory*, s 309.

Because this is the presupposition of practice, we call the knowledge-constitutive interest of the cultural sciences "practical." It is distinguished from the technical cognitive interest in that it aims not at the comprehension of an objectified reality but at the maintenance of the intersubjectivity of mutual understanding, within whose horizon reality can first appear as something.¹²⁰

Om vi ser det tekniska kunskapsintresset som uttryckt i en utveckling från *homo faber* till *homo faber fabricus* och *homo faber scientia*, så kan vi se det praktiska kunskapsintresset som uttryckt i symbolisk interaktion och manifesterat av det tolkande subjektet.

Men även Dilthey gick enligt Habermas för långt i sin iver att ge hermeneutiken en vetenskaplig status. Om vi ser på hermeneutikens förhållande till det praktiska kunskapsintresset, så menar Habermas att det är detsamma som de analytiskt-empiriska vetenskapernas förhållande till det tekniska kunskapsintresset:

... the practical cognitive interest defines the level of hermeneutics itself a priori in the same way that the technical cognitive interest defines the framework of the empirical-analytic sciences. Thus this practical relation to life cannot vitiate the objectivity of science. For it is only the knowledge-constitutive interest that lays down the conditions of the possible objectivity of knowledge.¹²¹

Men Dilthey ville förklara hermeneutikens möjlighet till förståelse genom empati och vitalism:¹²² "Only insofar as the objectifications of the mental world represent protuberances of an omnipresent stream of life, which flows through all of time and whose unity is secured by the potential simultaneity and ubiquity of its productions, can the historical world be comprehended positivistically, that is as the sum total of all possible experiences."¹²³ Han insåg inte att den objektivitet som kan uppnås är beroende av kommunikationen som medium.¹²⁴

Därmed var Dilthey, liksom Peirce, alltför påverkad av sin tids positivism för att kunna undvika ett försök att ge hermeneutiken en

¹²⁰Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 176.

¹²¹*Ibid*, s 178.

¹²²*Ibid*, s 182-183.

¹²³*Ibid*, s 183.

¹²⁴Gadamer kritiserar Dilthey på ett liknande sätt: "Hence it was my Purpose to show that the historicism of Droysen and Dilthey, despite the historical school's opposition to Hegel's spiritualism, was seduced by its hermeneutic starting point into reading history as a book: as one, moreover, intelligible down to the smallest letter." Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, andra uppl. eng. översätt. J. Weinsheimer & D. G. Marshall (London: Sheed and Ward Ltd., 1993), s xxxv.

objektiv status. På det sättet går insikten om förhållandet till ett intresse förlorad och Dilthey upphöjer sin vetenskap till en metod att nå en objektiv sanning.¹²⁵ McCarthy beskriver Diltheys misstag på följande sätt: "Dilthey's psychologistic approach to *Verstehen* — as a selftransposition onto the life of the author or agent — eliminated its practical relation to life in favor of a contemplative model of scientific objectivity"¹²⁶

Det är mot en sådan kontemplativ objektivitetsuppfattning som vi sätter intersubjektivitet med vilket menas att förhållandet mellan subjekt och objekt, till skillnad från positivismen där subjektet objektiveras eller Diltheys uppfattning om ett självvident subjekt, har ersatts av ett förhållande där subjektet ses som deltagare i interaktion med andra subjekt: "Experience is mediated by the interaction of both participants; understanding is communicative experience."¹²⁷ Skillnaden mellan de nomologiska och de kulturella vetenskaperna rör därmed graden av hermeneutik. I det förra fallet tolkas fakta i världen av vetenskapsmän, i det senare fallet är redan objektet meningsfullt i sig. Det är redan en tolkning som tolkas.¹²⁸

Men det praktiska kunskapsintresset ger oss ingen möjlighet till emancipation från en kulturellt uttryckt makt i form av en religiös eller politisk auktoritet. Von Wright, som jag i mångt och mycket behandlar som en tänkare vilken ansluter sig till teorin om upplysningens dialektik, har som vi sett rätt uppfattat kommunikationen som en viktig universell förmåga för kultur-, traditions-, och samhällsskapande. Ur en sådan syn på kommunikationen skulle en moralteori utgående från kulturell

¹²⁵Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 179. Held visar framåt mot en samtida hermeneutik och dess kritik av Dilthey:

"[His] position depends for its validity on, amongst other things, the possibility of a context-free, neutral observer. But such a notion contradicts the central realization of contemporary hermeneutics . . . Interpretations, people like Gadamer have forcefully argued, cannot escape the language, the preconceptions embedded in it, the background life-contexts of their authors."

Held, *Introductions to Critical Theory*, s 310. Held citerar också Radnitzky som säger: "there is no neutral standpoint outside of history upon which the cultural scientist could base himself." Gerard Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience*, vol. II, andra omarbetade uppl. i en vol. (Göteborg: Akademiförlaget, 1970), s 32-33. För vidare kritik av en sådan "utsikt från ingenstans" se också nedan, kap. IV. b.

¹²⁶McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 170.

¹²⁷Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 181.

¹²⁸Se ovan, s 118 n 104, samt nedan, s 126-130.

värdegemenskap kunna utvecklas,¹²⁹ men von Wright är som vi sett pessimistisk då han anser att den instrumentella rationaliteten tagit över rollen som kulturbyggare, och genom att avförtrolla världen har människan med denna rationalitet skapat sig ett värdevakuum. Därmed ser inte von Wright kommunikationens normativa potential utan skriver med direkt referens till Habermas:

Hans idé om en från den tekniska skild "kommunikativ" rationalitet, förankrad i språket och i vår förmåga till fritt tankeutbyte, skall jag här inte närmare kommentera. Jag kan nämligen inte tro, att Habermas bemödanden, för vilka jag har stor aktning, innebär en sådan "Selbstüberschreitung der Vernunft" som kunde bryta det obönhörliga i den framstegets och upplysningens "negativa dialektik", som tidigare företrädare för Frankfurtskolan så övertygande diagnosticerat.¹³⁰

Ett sådant uttalande av von Wright uttrycker visserligen en uppfattning, men kan på inget sätt uppfattas som ett argument mot den teori det riktar sig emot. Vi kommer starkt att argumentera för att en sådan kommunikativ rationalitet erbjuder en möjlighet till att just "bryta det obönhörliga i den framstegets och upplysningens 'negativa dialektik', som tidigare företrädare för Frankfurtskolan så övertygande diagnosticerat".

Von Wright fastnar i sin teori i två kunskapsformer, den tekniskt vetenskapliga och en förståelseorienterad. Dock anser han att frågan om den förståelseinriktade formen av kunskap är förvirrande, och han har därför inte bildat sig en egen uppfattning vad gäller den.¹³¹ Von Wright

¹²⁹Se Gadamer, *Truth and Method*, s 277-285. Se också Michael Kelly, "The Gadamer-Habermas Debate Revisited: the Question of Ethics," i *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*, ed. D. Rasmussen (Cambridge Mass.: MIT Press, 1990), s 139-162.

¹³⁰Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 19.

¹³¹*Ibid*, s 20. Vi antar att von Wright snarare överensstämmer med Peter Winch och Wittgenstein i sin syn på förståelseproblematiken, än med Gadamer som överskrider Winch och Wittgenstein. Det kan därför vara intressant att notera att Habermas kritik av Winch väsentligen går ut på samma sak som hans kritik av Dilthey. Winch, Wittgenstein och von Wright menar alla att förståelse innebär att delta i en livsform och konceptualisera de regler efter vilka den handlar, *ibid*, s 19-22, se också Peter Winch. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977). Men eftersom främmande livsformer spelar främmande språkspel, och eftersom varje språkspel har en egen grammatik, blir frågan vilket språkspel vetenskapsmannen spelar när han förstår livsformen i fråga. Habermas formulerar problemet på följande sätt: "Om varje utsaga är meningsfull endast inom sitt språkspel, om å andra sidan språkanalysen gör de monadiska språkspelen genomskinliga genom att ta deras familjelikheter under övervägande, då är frågan vilket språkspel denna analys själv använder sig av." Jürgen Habermas,

menar därmed att det är svårt att komma till en klar uppfattning om möjligheten till förståelse mellan kulturer.¹³² Ännu svårare verkar det vara att förstå historiskt utdöda kulturer, även i de fall de efterlämnat texter. Det beroende på att vi inte kan delta i dessa kulturers liv, och på att deras semantiska språkanvändning kan skilja sig avsevärt från vår. Det skulle innebära att deras användning av orden inte uttrycker den mening vi lägger in i samma ord.¹³³ Vi måste komma ihåg att förståelse enligt von Wright betyder att delta i en livsform och spela dess språkspel genom att följa dess regler.

Det är här vi kan se att von Wright inte utfört en adekvat reflektion över förståelsens verksamhet. Hade han gjort det skulle han upptäckt att den grad av objektivitet vi kan tillmäta en förståelse eller en tolkning, är den som regleras av det praktiska kunskapsintresset. Att uppnå en objektiv förståelse av historiska och främmande kulturer på ett sådant sätt att vi exakt förstår dem på samma sätt som de förstår sig själva, det vill säga delta i en livsform och spela dess språkspel efter dess egna regler, kan vara en omöjlighet. Men att uppnå en grad av intersubjektiv förståelse, på det sättet att vi kan återupprätta en bruten konsensus, verkar inte vara någon omöjlighet. Så länge vi inser att det är hermeneutikens mål och uppgift, så verkar en förståelse också mellan främmande kulturer samt mellan

Samhällsvetenskapernas logik, sv. översätt. M. Carleheden & A. Molander (Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1988), s 171-172.

Wittgenstein behöver naturligtvis inte besvara denna fråga eftersom han inte menar sig språkanalytiskt beskriva en livsform eller ett språkspel. För honom har filosofin endast terapeutiskt värde. Men Winch måste besvara denna fråga då han försöker utveckla en förståelseorienterad sociologi: "Winch, som vill grundlägga den förstående sociologin i form av en speciell språkanalys, skulle endast under ett villkor kunna undvika såväl språkanalysens som den förstående sociologins hermeneutiska självrelation, nämligen om han för teorin skulle finna ett metaspråk som varje vardagsspråks grammatik, godtyckligt vilket, kunde översättas till." *Ibid.*, s 173-174.

En liknande kritik, utgående från Habermas, riktas av Mikael Carleheden mot Lyotards postmodernistiska tolkning av Wittgenstein. Om språkspelen är monadiskt slutna, så kan vi inte som Lyotard tala om en mångfald språkspel, eftersom vi inte utifrån vårt eget språkspel kan göra gällande att det främmande vi möter är språkspel över huvud. Se Carleheden, *Det andra moderna*, s 161-166, och Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition*.

¹³²Jag vill poängtera att Habermas Kritik av Winch mer drabbar författaren till *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* än författaren till "Understanding a Primitive Society", i *Key Concepts in Social Science: Rationality*, red. B. R. Wilson (Oxford: Basil Blackwell, 1977). I den uppsatsen utvecklar Winch en position som ligger betydligt närmare den hermeneutiska position som utvecklats av Gadamer.

¹³³Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, s 20-21.

nuvarande och historiska kulturer vara möjlig: "Usually an interpreter has the task of mediating communication between two partners speaking different languages. He translates from one language into the other, brings about the intersubjectivity of the validity of linguistic symbols and rules, and overcomes difficulties of mutual understanding between partners who are separated by historical, social, or cultural boundaries."¹³⁴ Att det är möjligt beror på att objektet för intersubjektiv förståelse utgörs av de symboler och texter i vilka mening och betydelse är objektiviserad.

Von Wrights misstag vad gäller förståelse hänför sig till att han ställer samma objektivitet som Dilthey som krav på förståelse. Men förståelse är alltid förmedlad genom texter och symboler, något som Dilthey enligt Habermas poängterade:

Of course Dilthey knows that beyond the horizon of life history that is present to us we cannot count on the subjective guarantee of immediate memory. That is why understanding is directed at symbolic forms and texts in which meaning structures are objectivated. In this way hermeneutics can help out the faulty memory of mankind through the critical reconstruction of these texts.¹³⁵

Men det innebär också att objektivitetsproblemet löses i och med att vi nu ser den tolkande verksamheten som utförd av ett kunskapsintresse vars mål är intersubjektivitet snarare än objektivitet.

Von Wright har analyserat den västerländska kulturen som att den gått från Ordets auktoritet till en totaliserad instrumentell rationalitet. I början styrde uttolkare av ordet, men dessa uttolkares auktoritet undergrävdes genom den avförtrollning som företogs av förespråkare för vetenskapen. Med Habermas språkbruk skulle vi kunna säga att vi gått från en situation dominerad av ett praktiskt kunskapsintresse med alltför starkt objektivitetsanspråk, till en situation där ett tekniskt kunskapsintresse, också det med ett alltför starkt objektivitetsanspråk, dominerar. Som ett exempel på det första fallet kan vi ta den katolska kyrkans behandling av Galileo, och som exempel på det andra fallet har vi *Upplysningens dialektik*. Dagens situation präglas enligt von Wright av ett värdevakuum som nu på ett missriktat sätt fylls av förtingligade värden:¹³⁶

¹³⁴Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 227. Se också Gadamer, *Truth and Method*, s 302-307 om horisontsammansmältning.

¹³⁵Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 215.

¹³⁶Wright, *Myten om framsteget*, s 48.

Det är ett välbekant och ofta omvittnat faktum att den värdegemenskap, som tidigare band oss västerlänningar samman och som i stor utsträckning byggde på vårt gemensamma kristna kulturella och religiösa arv, håller på att erodera, försvinna, upplösas. Den håller på att efterträdas av något som kunde kallas ett värdetomrum eller värdevacuum där det inte längre existerar allmänt accepterade måttstockar med vilka man kan avväga och bedöma etiska ställningstaganden.¹³⁷

I Habermas termer skulle vi kunna säga att von Wright inte utfört den vetenskapernas självreflektion Habermas utför i *Knowledge and Human Interest*. Han inser inte att ett emancipatoriskt kunskapsintresse manifesteras i kommunikation mellan subjekt. I stället pendlar han mellan två kunskapsformer, där den vetenskapligt-teknologiska tagit överhanden över den jag här kallar hermeneutiska. Då reflektionen inte är utförd har von Wright svårt att se någon möjlighet till att förändra sakernas tillstånd ens på ett teoretiskt plan. Därmed betecknar han sig själv som provokativ pessimist.¹³⁸ I den mån von Wright upptäckt kunskapens intima samband med mänskliga intressen, antydningar finns, så kan vi alltså säga att det tekniska kunskapsintresset tagit överhand över det praktiska. Då han dessutom är oförmögen att formulera ett emancipatoriskt kunskapsintresse, så finns ingen väg ut. Det är det synsättet som leder till von Wrights värdesubjektivitet där frågan om objektiva värden inte kan lösas, samt att värden endast är meningsfulla att diskutera inom en (kulturell) värdegemenskap.¹³⁹ Därmed ser han sig som oförmögen att ställa sitt hopp till förnuftet vad gäller mänsklighetens framtid.¹⁴⁰

1: Hermeneutik och naturvetenskap

Kritiken gentemot positivismen så som den karaktäriserats ovan, går ut på att den inte insett att instrumentell rationalitet förutsätter en mer omfattande form av rationalitet, en form av kommunikativ rationalitet. Vi såg ovan att teoriers giltighet måste diskuteras i forskargemenskapen, som i det här fallet utgör det kvasitrascendentala subjektet. Men en sådan karaktärisering av förnuftet har mött kritik också från hermeneutiskt håll.

¹³⁷Wright, *Myten om framsteget*, s 142.

¹³⁸*Ibid*, s 150.

¹³⁹*Ibid*, s 141.

¹⁴⁰*Ibid*, s 149.

Till exempel så har Steven Vogel ifrågasatt distinktionen mellan det praktiska och det tekniska kunskapsintresset:

In the last analysis, Habermas turns out to be operating with a relatively minimal notion of the contribution of discourse to natural science, according to which the only role it plays is in theory choice; "data collection," "experimentation," and so on, are still taken as essentially monologic, and tied to the framework of instrumental action. That the state of the discussion about theories might in turn affect the "observed data," a commonplace of postempiricism, seems not to be seriously considered by Habermas; to recognize it would be to see the inadequacy of this dualism. The "instrumental framework" is simply never encountered independently of the communicative one; his attempt to separate the two seems indicative of the extent to which Habermas himself remains in thrall to positivist assumptions.¹⁴¹

Vogels kritik går ut på att vi, med hänsyn tagen till den postempiristiska debatten inom vetenskapsteorin om bland annat varseblivningens teoriberoende som fördes av Kuhn, Feyerabend, Lakatos¹⁴² med flera, kan kritisera Habermas för att inte ta tillräcklig hänsyn till det tolkande momentet i naturvetenskapen. Idén om en utökad roll för hermeneutiken får Vogel framförallt från Kuhn och Feyerabend.

Habermas strider mot metodologisk monism, och då framförallt mot tanken på att den naturvetenskapliga metoden skulle vara adekvat för samhällsvetenskaperna. Nu är frågan om vi kan upprätthålla ett försvar för de empiriskt-analytiska vetenskaperna vad gäller objektsdomänen naturen. Vi har ovan sett att det tekniska kunskapsintresset inte är strikt monologiskt utan förutsätter dialog i forskargemenskapen. Vi ska nu undersöka hur långt denna dialog kan utsträckas.

Vogel menar att varseblivningens teoriberoende leder till att upprätthållandet av en strikt distinktion mellan naturvetenskap och hermeneutik inte är möjlig. Habermas är dock inte opåverkad av den postempiristiska debatten. Han ser den som ett steg i en utveckling där vetenskapsteorin gått i klinch med vetenskapshistoria, vilket lett till att

¹⁴¹Vogel, *Against Nature*, s 119.

¹⁴²Se bland annat Thomas S. Kuhn, *De vetenskapliga revolutionernas struktur*, sv. översättn. Ö. Björkhem (Lund: Bokförlaget Doxa, 1979), Paul Feyerabend, *Mot metodtvånget: Utkast till en anarkistisk vetenskapsteori*, sv. översättn. T. Brante & C. Hansson (Lund: Arkiv förlag, 2000) och *Criticism and the Growth of Knowledge*, red. I. Lakatos & A. Musgrave (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

naturvetenskapen visat sig innehålla hermeneutiska inslag.¹⁴³ Habermas urskiljer två nivåer där hermeneutiska problem kan göra sig påminda:

In the light of the debate set off by Kuhn and Feyerabend, I see that I did in fact place too much confidence in the empiricist theory of science in *Knowledge and Human Interest* . . . The natural sciences also have to deal with hermeneutic problems on the theoretical, but especially on the meta-theoretical level; however, they do not have first to gain access to their objectdomain through hermeneutic means. The difference between the observer's access to a physically measurable object domain from the third-person perspective, on the one hand, and access to a symbolically prestructured object domain in the performative attitude of a participant in communication, on the other hand, has consequences not only for research *technique*; they reach deeply into the *logic* of investigation in the objectivating and the meaning-understanding sciences.¹⁴⁴

Hermeneutiska problem behäftar med andra ord naturvetenskaperna. De framkommer i diskussionen vetenskapsmännen emellan om giltigheten hos teorier och data. På denna nivå är en observatörsposition inte möjlig, eftersom det är genom dialog och argumentation som forskargemenskapen enas och uppnår konsensus eller oenighet rörande teoriernas giltighetsanspråk. Däremot utmärks den situation där vetenskapsmannen är i kontakt med sin objektsdomän av en observatörsposition. Det hermeneutiska inslaget i observatörspositionen hänför sig till de begrepp och teorier som utvecklats i forskargemenskapen. Det är genom dessa begrepp och teorier vetenskapsmannen möter naturen.

Humanvetenskaperna är å andra sidan behäftade med hermeneutiska problem redan på objektnivån. De objekt man undersöker är redan meningsfulla då de är kulturella objektiveringar framställda av medvetanden. Forskargemenskapen befinner sig här på en deltagarnivå redan i kontakten med sin objektsdomän. Observatörspositionen är inte längre möjlig.

Vi kan beskriva detta genom att se på von Wrights analys av historien som han menar gått från Ordets makt till en situation karaktäriserad av ett instrumentellt förnuft. När Ordets makt var rådande rådde en situation där hermeneutiska problem mötte forskaren redan på objektnivån vad gäller kunskapssökandet om världen. Det betyder i det här

¹⁴³Jürgen Habermas, "A Postscript to Knowledge and Human Interest" i Habermas *Knowledge and Human Interest*, s 353.

¹⁴⁴Jürgen Habermas, "A Reply to my Critics," i *Habermas: Critical Debates*, red. J. B. Thompson & D. Held (London: The Macmillan Press LTD, 1982), s 274. Se också Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. I, s 108-110.

fallet inte att naturen sågs som en diskussionspartner. De hermeneutiska problemen hänförde sig snarare till det faktum att kunskapen om naturen ansågs ligga förborgad i Guds bok. Det var genom att studera denna, snarare än att företa empiriska undersökningar, som man menade sig nå kunskap om naturen. Man såg denna bok som en meningsfull objektivering av det gudomliga förnuftet, en objektivering som kunde tolkas hermeneutiskt.

Under förstadiet till den vetenskapliga revolutionen fick begreppet Guds bok en metaforisk betydelse. Galileo uttryckte det som att naturen var en bok skriven av Gud, och den kunde läsas genom det matematiska språket. Poängen är att naturen nu började ses som ett objekt vilket vi kunde få kunskap om genom analytiskt-empiriska metoder. Hermeneutiken kommer då in på metanivån genom forskargemenskapens diskussioner.

Låt oss se på några konsekvenser en syn påverkad av postempirismen kan ha. Vi kan dels fråga oss om det är möjligt att möta naturen hermeneutiskt på samma sätt som vi möter subjekt. Det skulle innebära att anlägga en hermeneutisk tolkningsprocedur även på de objekt som finns i naturen. Den möjligheten finns inte eftersom naturen inte kommunicerar på en pragmatisk, argumentativ, reflexiv nivå. Om vi ändå menar oss kunna kommunicera med naturen och sträcker oss längre ner i evolutionskedjan, så verkar det endast vara möjligt om vi överger moderniteten till förmån för någon arkaisk magisk föreställning om en besjälad natur vilken vi mimetiskt kan komma i kontakt med, eller om vi återförtrollar världen och åter låter religionen få företräde och ser på kunskapen om naturen som förborgad i Guds bok. Jag menar att kritiken ovan mot Marcuse också drabbar sådana magiska eller religiösa föreställningar.

Ett annat sätt att närma sig frågan om ett hermeneutiskt förhållningssätt till naturen som ligger mer i linje med Vogels idéer är förknippad med en långtgående relativism. Den synen kan karaktäriseras som att det inte finns någon av oss oberoende natur. Vi skulle kunna uttrycka det som att vi konstituerar naturen hermeneutiskt. Det skulle innebära att det inte existerar någon naturen-i-sig-själv, varför det begreppet skulle falla bort. Det är just en sådan syn Vogel förfäktar: "Taking the postempiricist critique seriously . . . would have meant recognizing a fundamentally and irreducibly hermeneutic and indeed normative aspect to our relations to and knowledge of nature (and a fortiori

to natural science); it would have meant, once again, that nature is a social category.”¹⁴⁵

Den poäng Vogel vill göra är inte att vi kan kommunicera med naturen som kommunikationspartner, men att naturen är något vi kommunicerar med varandra *om*, och att den därför innehar en etisk status.¹⁴⁶ I vilken mån naturen kan sägas ha en etisk status är ett ämne vi undersöker nedan i kap V. Att vi kan kommunicera om naturen i såväl teoretisk som praktisk diskurs anser vi vara en självklarhet, men vi kommer att hävda att naturen har den etiska normativa status *vi* som kommunikativa subjekt ger den.

Vogel har dock en syn på naturen som innebär att naturen är en del av vår värld snarare än att vår värld ses som en del av naturen. Men vi vill hävda att vi istället bör vidga naturbegreppet till att innefatta också vår värld, så att vi kommer närmare en materialistisk uppfattning. Det innebär inte att vi behöver upphäva distinktionen mellan natur och kultur, eller mellan den objektiva världen och den sociala. Dessa distinktioner kan upprätthållas också inom ramen för ett utvidgat men differentierat naturbegrepp.¹⁴⁷

d. Det emancipatoriska kunskapsintresset

Vi kan nu se att en värderationellt kritisk och emancipatorisk aspekt inte är en ingrediens hos vare sig det tekniska eller det praktiska kunskapsintresset. Det praktiska kunskapsintresset räcker endast till för att tolka och återupprätta förståelse för objektiviseringar av redan befintliga värden. Dessa ses som en del av den kulturella bakgrunden. Liksom det tekniska kunskapsintresset är instrumentellt inriktat på makt över naturen, så är det praktiska kunskapsintresset inriktat på att upprätthålla och rekonstruera en ömsesidig förståelse. Om det var förnuftets hela uppgift skulle det ses som ett uttryck endast för självbevarelse. Förnuftet skulle då kunna ses som “an organ of adaption for men just as claws and teeth are for animals.”¹⁴⁸ Dock är en av Habermas teser att “*knowledge equally serves as*

¹⁴⁵Vogel, *Against Nature*, s 133.

¹⁴⁶*Ibid*, s 196 n 39.

¹⁴⁷För ett sådant begrepp se Hans Fink, “Humanøkologiens naturbegreb,” i *Humanøkologi*, vol. 12 (nr 3/4 1993).

¹⁴⁸Habermas, “Knowledge and Human Interest”, appendix, s 312.

an instrument and transcends mere self-preservation."¹⁴⁹ I Habermas tolkning av marxismen kan vi se denna tes som att förnuftet genom det tekniska kunskapsintresset har som mål att befria människan från naturtvång och arbete, men också att det genom en fri kommunikativ handling har som mål att organisera samhället på ett sådant sätt att politiska beslutsprocesser överflyttas till en sfär där besluten fattas i en diskurs där en fri, öppen och tvångsfri konsensus är idealet.¹⁵⁰ Det är genom en sådan konsensus vi kan utverka de normer som bör reglera samhället. Dock kan vi se att varken det tekniska eller det praktiska kunskapsintressena i sig innehåller de adekvata verktygen för att erbjuda möjligheten till en sådan konsensus. Men de är båda beroende av kommunikation och konsensus, men en konsensus som uppnås under ofria omständigheter kan näppeligen göra skäl för namnet. En herraväldesfri kommunikation som nödvändig grund för att uppnå konsensus förutsätter även den ett kunskapsintresse. Det är ett kunskapsintresse som Habermas benämner det emancipatoriska kunskapsintresset och som är riktat mot otillbörlig makt.

Debatten mellan Habermas och Gadamer rör möjligheten till ett emancipatoriskt kunskapsintresse genom vilket vi kan överskrida vår kultur i vår kritik av densamma. Enligt Gadamer är en tradition med sina fördomar (*prejudices*) inget hinder, utan snarare en integrerad del i den förståelse vi kan nå. Dessutom kan inte förståelse undgå att vara historiskt situerad, det vill säga det finns inget överhistoriskt perspektiv från vilket vi kan överblicka våra traditioner i vår kritik av dem, ingen *God's-eye view* för att tala med McCarthy.¹⁵¹ Det innebär att kunskap är något som genereras inom ramen för våra traditioner, och att våra omdömen om sanning har tillfällig karaktär. Detta innebär i sin tur att det aldrig kan finnas någon korrekt tolkning av något fenomen, eftersom detta fenomen alltid är öppet för nya tolkningar från nya perspektiv. Vår förståelse av världen bidrar därmed också till vår självförståelse, eftersom vi själva är produkter konstituerade av historien och traditionen:

Docetism seems banished when historical tradition is conceived not as an object of historical knowledge or of philosophical conception, but as an effective moment of one's own being. The finite nature of one's own understanding is the manner in which reality, resistance, the absurd, and the unintelligible assert

¹⁴⁹Habermas, "Knowledge and Human Interest", appendix, s 313.

¹⁵⁰Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 284.

¹⁵¹Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, s 10.

themselves. If one takes this finitude seriously, one must take the reality of history seriously as well.¹⁵²

Därmed kan inte heller självförståelsen vara fullständig: "In fact history does not belong to us; we belong to it . . . The focus of subjectivity is a distorting mirror."¹⁵³ Slutligen ser Gadamer på förståelse, inte som en metod utan, som det som väsentligen karaktäriserar vårt vara-i-världen.¹⁵⁴

Habermas accepterar flera av dessa punkter men inte den slutsats Gadamer drar av dem. Han håller med om att uppnåendet av förståelse är beroende av kontext, att historien är effektiv och används som medel och förändrar förståelsen av traditioner,¹⁵⁵ att sociologer är inbäddade i, och sysselsatta med, sina sociohistoriska kontexter, att en hermeneutisk procedur är nödvändig när ett förväntat resultat av en handling uteblir och att tolkande förståelse är viktigt för självförståelse. Men han håller inte med om traditionens auktoritära ställning, det vill säga att den egna traditionen undandrar sig kritik.¹⁵⁶ De skiljer sig dessutom ordentligt på en för upplysningen central punkt; hur förhåller sig Kants upplysningstes att alltid tänka själv¹⁵⁷ till Gadammers att följa auktoriteter? Upplysningstänkandet har alltid varit fientligt inställt till att följa auktoriteter och just betonat att människan bör följa sitt eget förnuft. Gadamer har dock en annorlunda syn och ser på auktoriteter som att de har förtjänat sin ställning:

¹⁵²Gadamer, *Truth and Method*, s xxxv. Termen 'docetism' definieras som "the heresy that Christ's body was not human but phantasmal or of celestial substance." *Fowler's Concise English Dictionary* (Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd., 1989). Här tolkar vi docetism som att det innebär en syn på subjektet som överhistoriskt och konstant. Poängen är dock att subjekten förändras med historien. För en liknande syn på subjektet se Friedrich Nietzsche, *Human all to Human*, eng. översätn. M. Faber & S. Lehmann (London: Penguin Books Ltd., 1994), s 45 § 41. Se också Michel Foucault, "The Ethic of Care for the Self as a Practise of Freedom", i *The Final Foucault*, red. J. Bernauer & D. Rasmussen (Cambridge Mas: 1988), s 10. Där klargör Foucault att subjektet inte är en substans utan att det är historiserat samt differentierat.

¹⁵³Gadamer, *Truth and Method*, s 276.

¹⁵⁴"Understanding is not a resigned ideal of human experience adopted in the old age of the spirit, as with Dilthey; nor is it, as with Husserl, a last methodological ideal of philosophy in contrast to the naive life of unreflecting life; it is, on the contrary, the original form of the realization of Dasein, which is being-in-the-world." *Ibid*, s 259.

¹⁵⁵Se ovan, s 28-29.

¹⁵⁶Se Held, *Introduction to Critical Theory*, s 313-314. Det är en skillnad mellan att acceptera exempelvis en norm på grund av att den omfattas av den egna traditionen, eller på grund av att man själv gjort ett reflekterat ställningstagande angående den. För en vidare utläggning om möjligheten till kulturtranscendens, se nedan, s 219-235.

¹⁵⁷Immanuel Kant, "Svar på frågan: Vad är upplysning", i *Vad är upplysning?*, red. B. Östling, sv. översätn. J. Retzlaff (Stockholm: Symposium Bokförlag, 1989), s 27.

Admittedly, it is primarily persons that have authority; but the authority of persons is ultimately based not on the subjection and abdication of reason but on an act of acknowledgement and knowledge — the knowledge, namely, that the other is superior to oneself in judgement and insight and that for this reason his judgement takes precedence — i.e., it has priority over one's own. This is connected with the fact that authority cannot be bestowed but is earned, and must be earned if someone is to lay claim to it. It rests on acknowledgment and hence on an act of reason itself which, aware of its own limitations, trusts to the better insight of others. Authority in this sense, properly understood, has nothing to do with blind obedience to commands. Indeed, authority has to do not with obedience but rather with knowledge. It is true that authority implies the capacity to command and be obeyed. But this proceeds only from the authority that a person has.¹⁵⁸

Detta föranleder Habermas att göra följande reflektion: "I sin övertygelse att sann auktoritet inte behöver vara auktoritär drivs Gadamer av den första generationens konservatism, av den impuls av Burkes typ som ännu inte var riktad mot 1700-talets rationalism."¹⁵⁹ Uppfattningen att auktoritet har med kunskap och inte lydnad att göra kommenterar Habermas: "Denna den hårdaste av satser uttrycker en filosofisk övertygelse som inte har täckning i hermeneutiken, utan möjligen av dess absolutifiering."¹⁶⁰ Det sätt på vilket Habermas bemöter denna auktoritetsuppfattning är genom sin kommunikativa förnuftsuppfattning: "Reason in the sense of the principle of rational discourse is the rock on which hitherto factual authorities are smashed rather than the rock on which they are founded."¹⁶¹ I den rationella diskursen framträder det emancipatoriska kunskapsintresset.

¹⁵⁸Gadamer, *Truth and Method*, s 279.

¹⁵⁹Habermas, *Samhällsvetenskapernas logik*, s 209.

¹⁶⁰*Ibid.*

¹⁶¹Jürgen Habermas, "Summation and Response" i *Continuum*, Chicago, vol. 8, nr. 1&2 (Spring and summer 1970), s 127. Habermas bemöter i själva verket Gadamer's teser genom fyra olika teoretiskt empiriska rekonstruktiva projekt: (a) en generell teori om kommunikation som rekonstruerar universalpragmatiska regler konstitutiva för kommunikation och handling, (b) en generell teori om socialisering genom en teori om tillägnandet av kommunikativ kompetens, (c) en teori om sociala system som möjliggör en objektiv uppfattning om mening som överskrider subjektivistiska, eller traditionalistiska artikuleringar och (d) en teori om social evolution som möjliggör en rekonstruktion av tolkarens, eller kritikerns, historiska situation och hans objekt. Thomas McCarthy, "Rationality and Relativism: Habermas's 'Overcoming' Of Hermeneutics" i *Habermas: Critical Debates*, s 57-78. I den här avhandlingen fokuseras på den första punkten.

Den relevanta litteraturen angående Habermas debatt med Gadamer är följande: Habermas recension av *Truth and Method* återfinns i Jürgen Habermas, *Samhällsvetenskapernas logik*, s 180-211, Gadamer's svar återfinns i Hans Georg Gadamer, "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection" i *Continuum*, Chicago, vol. 8, nr. 1&2 (Spring and summer 1970), s 77-95 liksom Habermas replik:

Vi har sett att Habermas med intresse menar "the basic orientations rooted in specific fundamental conditions of the possible reproduction and self-constitution of the human species, namely *work* and *interaction*."¹⁶² Men han menar också att det finns en annan mänsklig förmåga, utöver arbete och interaktion, som reglerar det mänskliga livet i dess sociala former och det är *makt*: "*My third thesis is thus that Knowledge-constitutive interests take form in the medium of work, language, and power.*"¹⁶³ Att vetenskaperna är grundade i arbete och interaktion framstod som klart i och med att Peirce och Dilthey reflekterade över vetenskapernas ursprung. Just genom att de utförde sina undersökningar epistemologiskt, upptäcktes vetenskapernas intima koppling till dessa förvetenskapliga intressen. Men något gick både Peirce och Dilthey förbi. De insåg inte till fullo vad deras respektive undersökningar involverade dem i. Vad de, liksom von Wright, inte insåg var att erfarenheten av självreflektion går utöver både det tekniska och det praktiska kunskapsintresset. Självreflektionen verkar emancipatoriskt:

I mean the experience of the emancipatory power of reflection, which the subject experiences in itself to the extent that it becomes transparent to itself in the history of its genesis. The experience of reflection articulates itself substantially in the concept of a self-formative process. Methodically it leads to a standpoint from which the identity of reason with the will to reason freely arises. In self-reflection, knowledge for the sake of knowledge comes to coincide with the interest in autonomy and responsibility (*Mündigkeit*).¹⁶⁴

Vad som visar sig i självreflektionen är det emancipatoriska kunskapsintresset. Men självreflektion utgör inte en behavioristisk ram för ett kunskapsintresse utan är snarare det sätt på vilket det emancipatoriska kunskapsintresset manifesteras.

Habermas, "Summation and Response", s 123-133. Vidare utvecklar Habermas sin kritik i Jürgen Habermas, "The Hermeneutic Claim to Universality," i Josef Bleicher *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), s 181-211. Gadamer's slutreplik publiceras som, Hans Georg Gadamer "Replik," i *Hermeneutik und Ideologiekritik*, red. K. O. Apel et al. (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1977). Den volymen är en sammanfattning av originaldebatten med de ursprungliga bidragen. För bakgrundslitteratur se McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, 162-193, Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* (Cambridge: Polity Press, 1987), s 107-138. Dessutom finns en mängd uppsatser skrivna om och i debatten, men referenser till dessa finner man om man läser de skrifter som räknats upp.

¹⁶²Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 196.

¹⁶³Habermas, "Knowledge and Human Interest", appendix, s 313.

¹⁶⁴Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 197-198.

Den behavioristiska ramen utgörs snarare av makt. Om vi då jämför med det tekniska och det praktiska kunskapsintresset så kan vi säga att dessa är inriktade på arbete och interaktion, medan det emancipatoriska kunskapsintresset *är inriktat på befrielse från otillbörlig makt*. Vi har ovan sett hur Horkheimer och Adorno menade att kritiken mot metafysiken lett till att det enda som är kvar av förnuftet är de förståndsgåvor som Kant i kritiken av det rena förnuftet fastlade som ett teoretiskt förnuft eller förstånd. Det var med andra ord ett förnuft helt utan praktiskt innehåll. De menade också att det enda som kunde bringa upplysningen till besinning var dess självreflektion. Det är i en akt av självreflektion ett subjekt kan upptäcka och bekämpa det till synes naturliga tvång hon är ställd under. Vi såg att Horkheimer och Adorno menade att vetenskapen på ett oreflekterat sätt upphöjde sina satser till objektiv sanning. Dessutom totaliserades denna form av förnuft. Det ledde till att förnuftet endast upprepade det bestående, vilket enligt Horkheimer och Adorno ledde till blind makt och tvång. Anledningen var att vetenskapen inte insåg att dess syfte var att ta makt över naturen för att befrämja människans självbevarelse. En sådan insikt nådd genom självreflektion verkar emancipatoriskt genom att den löser upp vetenskapernas självupphöjelse, visar på deras begränsningar och hänvisar dem till sina respektive områden. Därmed är just självreflektionen en akt av frigörelse eller emancipation. Horkheimer och Adorno kunde inte finna något sätt i en positivistisk värld att utföra en sådan akt, men Habermas menar sig visa att den utfördes, om än delvis omedvetet, av Peirce och Dilthey. Men dessa var båda ännu alltför intimt kopplade till den positivistiska tidsandan för att helt kunna undvika en enligt Habermas felaktig objektivism. Det emancipatoriska kunskapsintresset är därmed kritiskt. Det ska visa på möjligheten till kritik dels av dogmatism, dels av totaliseringstendenser, såväl naturvetenskapliga som kulturella. Vad Habermas försöker visa är att det är i självreflektion som det emancipatoriska innehållet i förnuftet visar sig. Makt utgör ramen för det emancipatoriska kunskapsintresset, men genom självreflektion kan ett subjekt enligt Habermas undvika att fastna i dogmatism och en falsk objektivisering: "Self-reflection is at once intuition and emancipation, comprehension and liberation from dogmatic dependence. The dogmatism that reason undoes both analytically and practically is false consciousness:

error and unfree existence in particular.”¹⁶⁵ Förnuftet kan genom självreflektion lösa upp det falska medvetandet och bringa subjektet till autonomi, vilket innebär att det löser upp subjektets felaktiga uppfattningar om sig själv. Habermas sammanfattar sin uppfattning om de tre kunskapsintressena på följande sätt: “[t]he specific viewpoints from which, with transcendental necessity, we apprehend reality ground three categories of possible knowledge: information that expands our power of technical control: interpretations that make possible the orientation of action within common traditions: and analyses that free consciousness from its dependence on hypostatized powers.”¹⁶⁶

När det gäller att finna en metod för det emancipatoriska kunskapsintresset är dock Habermas i en besvärlig situation. Han kan här inte lita till förvetenskapliga, väletablerade transcendentala ramar vilka vi kan upptäcka som både nödvändiga för arten, men som samtidigt är evolutionärt kontingenta. Han kan heller inte söka en noumenal fri vilja vilken manifesteras genom ett kategoriskt imperativ. Istället menar han att det som uttrycker ett intresse för autonomi är det som reser oss ur naturen, vilket för honom är språket som kommunikativt medium.

Detta förnuft visar sig då i formen av en fri språklig kommunikation mellan subjekt. Habermas formulerar denna tanke på följande sätt:

It is no accident that the standards of self-reflection are exempted from the singular state of suspension in which those of all other cognitive processes require critical evaluation. They possess theoretical certainty. The human interest in autonomy and responsibility is not mere fancy, for it can be apprehended a priori. What raises us out of nature is the only thing whose nature we can know: *language*. Through its structure, autonomy and responsibility are posited for us. Our first sentence expresses unequivocally the intention of universal and unconstrained consensus. Taken together, autonomy and responsibility constitute the only Idea . . . we possess a priori in the sense of the philosophical tradition.¹⁶⁷

Vi ser här att språket utgör en gemensam transcendental ram för både det praktiska och det emancipatoriska kunskapsintresset. Dessutom har vi sett att det är nödvändigt för det tekniska kunskapsintresset när det manifesterar sig i de empiriskt-analytiska vetenskaperna. Det tekniska kunskapsintresset förutsätter kommunikationen i forskargemenskapen där

¹⁶⁵Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 208.

¹⁶⁶Habermas, “Knowledge and Human Interest”, appendix, s 313.

¹⁶⁷*Ibid*, s 314.

konsensus om vetenskapliga teorier nås. Men denna kommunikation kan inte analyseras genom de empiriskt-analytiska vetenskaperna själva. Därmed såg vi att det behövdes ett praktiskt kunskapsintresse inom vilket en hermeneutisk förståelse kunde uppnås mellan subjekten i forskargemenskapen. Men de historiskt-hermeneutiska vetenskaperna kan endast upprätta ömsesidig förståelse rörande redan befintliga berättelser, normer och andra objektiviseringar som ryms i den kulturella bakgrunden (von Wright och Gadamer). Det finns dock inget som garanterar att dessa objektiviseringar själva inte är produkter av förvanskad kommunikation eller otillbörliga maktintressen. En riktig förståelse förutsätter därför en herraväldesfri kommunikation och en sådan förutsätter ett emancipatoriskt kunskapsintresse, det vill säga ett intresse som strävar efter att renodla kommunikationen från alla förvanskningar och maktanspråk. Vi skulle kunna säga att tesen är att den förvanskade kommunikationen har sin grund i en herraväldesfri *ren* kommunikation, och att det är kritisk teoris uppgift att blottlägga dessa förvanskningar och övervinna dem.¹⁶⁸

Det innebär att det tekniska kunskapsintresset förutsätter kommunikation, en kommunikation förmedlad genom signifikanta symboler.¹⁶⁹ Denna kommunikation kan inte analyseras inom det tekniska kunskapsintresset varför ett praktiskt kunskapsintresse framträder. Men en dimension går även det praktiska kunskapsintresset förbi, och det är att

¹⁶⁸Därmed ser vi att det emancipatoriska kunskapsintresset förhåller sig på ett annorlunda sätt gentemot sitt medium än det tekniska och det praktiska kunskapsintresset. Det emancipatoriska kunskapsintresset är riktat *mot* sitt medium, mot makt. Därmed får det en underlig status gentemot de båda andra. Det får en härledd status, eftersom det är inriktat på befrielse från befintlig makt som manifesteras genom systematiskt förvanskad kommunikation. Det är *genom* självreflektion som en sådan förvanskad kommunikation kan medvetandegöras. Habermas karaktäriserar det emancipatoriska kunskapsintressets speciella status i *Theory and Practice*: "This interest can only develop to the degree to which repressive force, in the form of the normative exercise of power, presents itself permanently in structures of distorted communication — that is, to the extent that domination is institutionalized." Habermas, *Theory and Practice*, s 22. McCarthy kommenterar detta förhållande:

"This characterization of the third interest as derivative should not, of course, be taken to mean that it is less important than the other two. The point of the comparison is not the relative importance but the relative invariance of the different conditions of human life. Whereas work and interaction are for Habermas invariant constituents of our sociocultural form of life, systematically distorted communication is not (or rather, one may adopt the 'practical hypothesis' that it is not)."

McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 93. Se också Held, *Introduction to Critical Theory*, s 318-319.

¹⁶⁹Se nedan, s 185 n 127.

symbolisk interaktion också förutsätter självreflektion, en självreflektion som inte är analyserbar i det praktiska kunskapsintresset varför ett tredje kunskapsintresse framträder. Detta visar sig genom att den akt av reflektion som genomfördes av både Peirce och Dilthey i förhållande till deras vetenskapsområden inte själv är analyserbar inom dessa.

Människans emancipation från naturen kommer till stånd i och med att hon genom arbete bemästrar de naturliga processerna och att hon, genom att följa naturlagar, manipulerar naturen till att ge henne vad hon behöver. Samtidigt rör sig människan ständigt i interpersonella sammanhang vilka styrs av institutionaliserade normer. Dessa normer bestämmer "with the force of institutions, how responsibilities and rewards, obligations and charges to the social budget are distributed among members."¹⁷⁰ Det är i kulturen vi finner de normer som reglerar förhållningssättet mellan subjekt och mellan samhälle och subjekt. Kulturen bildar grunden för den lingvistiska kommunikation genom vilken subjekten tolkar både den yttre naturen och sig själva. Om det är genom instrumentell handling vi bemöter den yttre naturen, så svarar kommunikativ handling för människans möjlighet att frigöra sig från socialt tvång och undertryckande av den inre naturen. Det beroende på att ömsesidig förståelse premieras genom att kommunikationen förs fri från makt:

A society owes emancipation from the external forces of nature to laborprocesses, that is to the production of technically exploitable knowledge (including "the transformation of the natural sciences into machinery"). Emancipation from the compulsion of internal nature succeeds to the degree that institutions based on force are replaced by an organization of social relations that is bound only to communication free from domination.¹⁷¹

Målet för kommunikativa handlingar är förståelse, och förståelse premieras genom att organisera samhället på ett sådant sätt att beslutsfattande sker efter en process av fri diskussion: "Raising the productivity of technically exploitable knowledge, which in the sphere of socially necessary labor leads to the complete substitution of machinery for men, has its counterpart here in the self-reflection of consciousness in its manifestations to the point where the self-consciousness of the species has attained the level of critique and freed itself from all ideological

¹⁷⁰Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 53.

¹⁷¹*Ibid*, s 55.

delusion.”¹⁷² Dessa båda processer är ömsesidigt beroende även om de inte konvergerar, och det är denna dualistiska ram med sin emancipatoriska potential Marx, Horkheimer, Adorno, von Wright och Marcuse inte lyckades begreppsligöra. Det beror enligt Habermas på att de inte insåg att den materialistiska syntesen mellan människa och natur inte gick att begränsa till den behavioristiska ramen för instrumentell handling.¹⁷³

Det medium som förmedlar subjektens autonomi och myndighet är språket, vilket som kommunikativt medium enligt Habermas uttrycker en strävan efter en fri och öppen konsensus. Men en sådan konsensus kan endast nås när medvetandet befriat sig från *ideologiska* illusioner, det vill säga befriat sig från olika former av tvång och makt som tar sig i uttryck i systematiskt förvanskade kommunikationsmönster. Det värderationellt kritiska synsätt som framkommer här är ett utslag av människans intresse för emancipation. En sådan värdeaspekt finns alltså inte i de tekniska eller praktiska kunskapsintressena.

Gentemot ett traditionalistiskt, auktoritärt perspektiv (Gadamer) vill Habermas framhålla möjligheten till en *djup-hermeneutik*. Det exempel på vetenskap Habermas finner som inbegriper metodisk självreflektion, och som är intimt förknippad med ett intresse för autonomi och ansvar, är *psykoanalysen*. I psykoanalysen ser Habermas en vetenskap som kombinerar förklaring med förståelse, och därför inte är reducerbar vare sig till det tekniska eller det praktiska kunskapsintresset. Det är den vetenskapen som tillsammans med marxistisk ideologikritik får tjäna som exempel på vetenskaper i det emancipatoriska kunskapsintresset.¹⁷⁴

Psykoanalysen kan till en början uppfattas som en procedur för tolkning. Men till skillnad från hermeneutiken tolkar psykoanalysen förvrängda och stympade symboliska strukturer. Dessa förvrängningar och stympningar uppkommer internt i den text som tolkas.¹⁷⁵ Förvanskningarna är inte pålagda utifrån vilket betyder att det patologiska förhållandet har en mening i sig: “The meaning of a corrupt text of this sort can be adequately comprehended only after it has become possible to illuminate the meaning

¹⁷²Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 55.

¹⁷³*Ibid.*

¹⁷⁴Om att Marx misslyckades med att ge sin teori en kritisk potential, se ovan, s 115. Om ideologikritik, se ovan, s 30-33.

¹⁷⁵Held, *Introduction to Critical Theory*, s 320.

of the corruption itself.”¹⁷⁶ Om vi ser självbiografin som ett paradigmiskt exempel på objekt för hermeneutisk tolkning där en koherent förståelig levnadshistoria är målet, så kan vi säga att det i fallet med psykoanalysen är fråga om en tolkning av en levnadshistoria vars mening framstår som oförståelig för subjektet själv.

I kontrast till den hermeneutiska metoden arbetade Freud fram en djup-hermeneutik för att kunna analysera de fall där ett subjekt bedrar sig själv om sina intentioner och beteenden. Det intressanta i den här kontexten är att psykoanalysen kombinerar en hermeneutisk tolkningsmetod med en metodologi som setts som reserverad för naturvetenskaperna.¹⁷⁷ Den kombinerar hermeneutiken med en undersökning av kausala samband, det vill säga en undersökning av de orsaker som får ett subjekt att bedra sig självt. Målet är att finna dessa orsaker och upplösa dem.

Vi såg tidigare att vardagsspråket inte bara bestod av lingvistisk kommunikation utan att det var sammanvävt av lingvistisk kommunikation, kroppsspråk och handlingsmönster. Dessa tre kategorier passar in i varandra på ett sådant sätt att vårt handlingsmönster, vårt kroppsspråk och vad vi säger följs åt. Psykoanalysen analyserar fall där ett sådant åtföljande inte föreligger. Vi kan säga att ett fall för psykoanalysen uppträder då det råder en diskrepans mellan handlingsmönster och kroppsspråk å ena sidan, samt vad som uttalas å den andra. En sådan diskrepans upptäcks naturligtvis av den omgivning subjektet interagerar med, men inte av subjektet självt. Det är här en bristande självförståelse kommer in, den bristande självförståelsen psykoanalysen ska kunna lyfta fram och undanröja för att subjektet ska kunna återförena sitt handlingsmönster och sitt kroppsspråk med sina verbala uttryck:

. . . the intentional content that comes into view in discrepant actions and expressions is as much a part of the subject's life-historical structure as are subjectively intended meanings. The subject must deceive itself about these non-verbal expressions that are not coordinated with linguistic expression. And since it objectivates itself in them, it also deceives itself about them.¹⁷⁸

Vi kan säga att de texter psykoanalysen arbetar med är texter vilka indikerar en bristande självförståelse hos författaren. Förvanskningen av texten har därför en mening i sig, varför texten endast kan förstås då

¹⁷⁶Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 217.

¹⁷⁷*Ibid*, s 215.

¹⁷⁸*Ibid*, s 218.

meningen hos förvanskningen kan förstås: "This distinguishes the peculiar task of a hermeneutics that cannot be confined to the procedures of philology but rather *unites linguistic analysis with the psychological investigation of causal connections*."¹⁷⁹

Det ickepatologiska exemplet på en sådan text eller modell, där icke medvetna diskrepanser enligt psykoanalysen kan lyftas fram och medvetandegöras, är drömmen. Drömmen skapas av subjektet själv och har en intentional struktur, men då subjektet vaknar förstår det inte vad det skapat i drömmen. Ändå är författaren till drömtexten i någon mening densamma som det vakna subjektet. I drömtydning måste vi därför gå bortom hermeneutiken eftersom det inte bara är en förvanskad text som ska förstås, utan även meningen hos själva denna förvanskning.¹⁸⁰ Det sätt man arbetar på i drömtydning är att man går samma väg som drömmen fast baklänges, det vill säga man står med produkten och söker följa vägen till dess ursprung: "The interpretations of dreams leads to a process of reflection that takes the same course as the genesis of the dream text only in reverse."¹⁸¹

I psykoanalysen försiggår en växelverkan mellan terapeut och klient. Om vi åter jämför med hermeneutiken, så kan vi säga att dess uppgift är att mediera och tolka ett samtal som försiggår mellan två subjekt vilka talar olika språk. Vi såg ovan att dess uppgift var att återställa brutna villkor för ömsesidig förståelse både vad gäller att mediera mellan olika kulturer, samt mellan subjektet och det samhälle, tradition eller kultur det själv tillhör. Här är det snarare så att terapeuten försöker instruera klienten att läsa sin egen förvrängda text för att få denna att förstå sin självskapelseprocess. Psykoanalysen leder därför till självreflektion:

The analyst instructs the patient in reading his own texts, which he himself has mutilated and distorted, and in translating symbols from a mode of expression deformed as a private language into the mode of expression of public communication. This translation reveals the genetically important phases of life history to a memory that was previously blocked, and brings to consciousness the person's own self-formative process. Thus psychoanalytic hermeneutics, unlike the cultural sciences, aims not at the understanding of symbolic structures in general. Rather, *the act of understanding* to which it leads is *self-reflection*.¹⁸²

¹⁷⁹Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 217.

¹⁸⁰Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, s 200.

¹⁸¹Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 221.

¹⁸²*Ibid*, s 228.

Genom att terapeuten och klienten tillsammans arbetar igenom den förvrängda texten, på så sätt att terapeuten rekonstruerar klientens minne med utgångspunkt från den förvrängda texten, så minns klienten med hjälp av terapeutens hypoteser. Därmed återbördas en glömd del av klientens levnadshistoria till denne, vilket innebär att den upptäcks genom en akt av självreflektion: "Seen from the analyst's perspective, it remains mere knowledge 'for us,' until its communication turns into enlightenment — that is, into knowledge 'for it,' for the patient's consciousness."¹⁸³

Psykoanalysen är därmed grundad i det medium genom vilket det tekniska och det praktiska kunskapsintressena upptäcks; självreflektion. Detta medium kan inte analyseras av vare sig det tekniska eller det praktiska kunskapsintressena vilkas vetenskaper på egen hand leder till en falsk objektivism. Självreflektion leder å andra sidan till ett upplösande av sådan objektivism genom att visa på att den objektivitet vetenskaperna kan göra anspråk på bestäms av ett intresse. Det görs genom att påvisa de kunskapsintressen människan har för sin vetenskapliga verksamhet. Men samtidigt som alla objektiviseringar utgörs av objektiviseringar i språket, så är språket i sig ett uttryck för en önskan till autonomi och konsensus. Det verktyg som kan användas för att få till stånd en herraväldesfri kommunikation är självreflektion. Det är just det psykoanalysen enligt Habermas är ett exempel på. Den är en vetenskap syftande till självreflektion. Därmed kan också självreflektion upplösa dogmatism, samt förnuftets totaliseringstendenser.

Att psykoanalysen är en vetenskap som går utöver det tekniska kunskapsintresset kan lätt ses eftersom det tekniska kunskapsintresset objektiviserar sin omgivning. Om psykoanalysen skulle vara grundad i det tekniska kunskapsintresset, så skulle det tekniska kunskapsintresset motarbeta sig självt eftersom självreflektion just löser upp objektiviseringar. Att det dessutom går utöver det praktiska kunskapsintresset kan ses genom att självreflektion i form av psykoanalys kombinerar hermeneutik med kausala mekanismer, något som annars är förbehållet de analytiskt-empiriska vetenskaperna.¹⁸⁴

Men inte heller självreflektion är en ensam akt, utan även den är bunden till en intersubjektiv kommunikation med andra. Dess mål är ett

¹⁸³Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 230-231.

¹⁸⁴Held, *Introduction to Critical Theory*, s 320-321.

autonomt och myndigt subjekt. Ett sådant självmedvetet subjekt kan endast konstitueras genom ett ömsesidigt erkännande mellan olika subjekt: "When the physician lets the patient free himself from the transference situation and releases him as an autonomous ego, the subjects must define themselves in relation to one another in such a way that the former patient knows that the identity of his ego is only possible through the identity of an other who recognizes him and whose identity in turn is dependent on his recognition."¹⁸⁵ Det medium som ett sådant erkännande kan förmedlas genom är språket som kommunikativt medium. Vi har ovan sett att Habermas menar att språket från första början förutsätter ett intresse för autonomi och myndighet, och att vår första mening uttrycker en intention av universell, tvångsfri konsensus.¹⁸⁶ Men en fri kommunikation kan endast föreställas i fria samhällen: "However, only in an emancipated society, whose members' autonomy and responsibility had been realized, would communication have developed into the non-authoritarian and universally practiced dialogue from which both our model of reciprocally constituted ego identity and our idea of true consensus are always implicitly derived."¹⁸⁷ Därför menar Habermas att kunskapskritik idag endast kan rättfärdigas som kritisk samhällsvetenskap.

Habermas sammankopplar Freuds psykoanalys med en marxistisk ideologikritik.¹⁸⁸ Det är de kritiska samhällsvetenskapernas uppgift att utföra denna reflekterande kritik för att påvisa och upplösa objektiveringar av förvanskad kommunikation. Målet är "an organization of social relations according to the principle that the validity of every norm of political consequence be made dependent on a consensus arrived at in communication free from domination."¹⁸⁹

Vi måste komma ihåg att självreflektion leder till att vi undanröjer ett falskt medvetande manifesterat i dogmatiska föreställningar om att vi är underkastade en makt som verkar vara naturgiven. Vi kan åter tänka på *Upplysningen dialektik* som exempel på en sådan vanföreställning när det gäller att objektivera oss själva under kategorin arbete. Von Wrights analys av Ordets makt kan ses som ett utslag av en sådan makt som manifesteras

¹⁸⁵Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 345 n 35.

¹⁸⁶Habermas, "Knowledge and Human Interest", appendix, s 314.

¹⁸⁷*Ibid.*

¹⁸⁸Se Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, s 200-205.

¹⁸⁹Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 284.

inom kategorin interaktion på ett sådant sätt att en fri och öppen diskussion förhindras genom att traditionella eller kulturella auktoriteter hävdar tolkningsföreträde av traditionens eller kulturens innehåll, eller Gadamer tes om att lydnad under auktoriteter är ett utslag av förnuftet. I det första fallet finns inget i det tekniska kunskapsintresset som kan lösa upp en sådan vanföreställning, och i de andra fallen finns inte heller något i det praktiska kunskapsintresset som kan lösa upp den typen av vanföreställningar. Det är endast i självreflektion som dessa patologiska former av makt kan upptäckas och undanröjas, för att sedan premiera en herraväldesfri kommunikation syftande till konsensus.

Vi kan påminna oss Sokrates tes om att ett oreflekterat liv inte är värt att leva, samt att ingen handlar ont medvetet. För Sokrates var ondska ett utslag av okunnighet, och den viktigaste kunskapen vi kunde få var att lära känna oss själva.¹⁹⁰ Att sanningen ska göra oss fria är ett gammalt tema, och det är ett tema som uttrycks i det emancipatoriska kunskapsintresset: "[Self-reflection] proceeds only as long as analytic knowledge is impelled onward against motivational resistance by the interest in self-knowledge."¹⁹¹

Vi har sett att det finns tre mänskliga förmågor, två nödvändiga och en härledd, efter vilka samhället är strukturerat i den mening att reproduktionen av människan som art och samhällsvarelse sker i enlighet med arbete, interaktion och makt. Vad gäller det emancipatoriska kunskapsintresset så kan vi säga att det är intimt förknippat med makt på ett sådant sätt att det riktar sig mot illegitimt utövad makt: "In the case of an objectivation whose power is based only on the subject not recognizing itself in it as its other, knowing it in the act of self-reflection is immediately identical with the interest in knowledge, namely in emancipation from that power."¹⁹² Därigenom ser vi att självreflektion leder till emancipation i och med att det är i denna vi upptäcker och upplöser otillbörlig makt. Vi ska i kapitel IV och V se att det är genom en kommunikativ handlingsteori, utvecklad i enlighet med det emancipatoriska mål som här ställts upp för

¹⁹⁰McCarthy, *The Critical theory of Jürgen Habermas*, s 76. För likheten mellan Habermas och Sokrates projekt, se också Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, s 199 och s 262 n 48. Se också Platon, "Sokrates försvarstal", i Platon, *Skrifter*, vol. I. sv. översätt. J. Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2000), s 13-45.

¹⁹¹Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 235.

¹⁹²*Ibid*, s 287.

interaktion, som vi fritt kan enas om de normer som ska reglera förhållandet mellan subjekt. Vi får med andra ord se det emancipatoriska kunskapsintresset som preliminärt utarbetat i *Knowledge and Human Interest*, eller med McCarthys ord:

The idea of a critical social theory incorporating an emancipatory interest takes us to the center of Habermas's thought . . . Although the rough outlines of this conception of critical theory are drawn in *Knowledge and Human Interest*, its further development — even at a very general, programmatic level — had to await the construction of a general theory of communication.¹⁹³

Hur Habermas kritiska teori ska kunna användas för att rättfärdiga en norm som anbefaller ett ansvar för kommande generationer, och som har moraliska implikationer vad gäller vårt förhållande till naturen är ännu inte klarlagt. Frågan om ett ansvar för kommande generationer besvaras i kapitel V b. Men den fråga vi nu vill besvara är om teorin hindrar en ansvarsfull inställning till naturen, det vill säga vilka implikationer har teorin vad gäller en sådan inställning. Habermas teori har gett upphov till en kritisk diskussion vad gäller möjligheten att ur den utveckla en ansvarsfull naturetik. Den diskussionen och kritiken är föremålet för nästa kapitel som beskriver övergången från teorin om kunskapsintressen till en diskursteori om rationalitet och etik.

¹⁹³McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 76.

IV. Det andra moderna och kommunikationens primat

Men människan är en lättsinnig och klandervärd varelse och kan mycket väl, likt schackspelaren, älska enbart själva processen för att nå målet och inte målet som sådant. Och vem vet (ingen kan bevisa motsatsen), kanske är det så att hela målet med mänsklighetens strävan här på jorden i själva verket ligger i just denna fortlöpande process på väg mot målet, med andra ord i livet självt istället för i livsmålet.

FIJODOR DOSTOJEVSKIJ

a. Övervinnandet av kunskapsintressena

1: Inledning

Habermas teori om kunskapsintressen har gett upphov till en livlig debatt och en mängd kritik har lämnats mot teorin. Som exempel kan vi ta Robyn Eckersley. Hon menar att tidig kritisk teori, som den tog sig uttryck hos Horkheimer, Adorno och Marcuse genom idén om en försoning med naturen, direkt tog sig an frågor som ställdes av ekocentriska teoretiker.¹ Ändå menar hon att kritisk teori inte spelat den roll för ett ekologiskt medvetet tänkande som kunde förväntas genom uppfattningen om en

¹Eckersley, "The Failed Promise of Critical Theory," s 65.

försoning med naturen. Det är framförallt Habermas brott med den tidiga Frankfurtskolans negativa dialektik hon ger skulden för detta.²

Yet Habermas's general aloofness from the green movement . . . may be traced to Habermas's theoretical break with "negative dialectics" of the early Frankfurt school theorists and with their utopian goal of a "reconciliation with nature." Habermas has argued that such a utopian goal is neither necessary nor desirable for human emancipation. Instead, he has welcomed the rationalization process set in train by the Enlightenment as a positive rather than negative development.³

Vi har ovan sett att Habermas ställer sig positiv till naturvetenskap och teknologi, så länge den form av rationalitet som är utmärkande för dessa förläggs till den för dem adekvata objektsdomänen, naturen. Tesen är att teknologisk utveckling är *en* förutsättning för emancipation från otillbörlig makt.

I det här delkapitlet tar vi upp kritik som lämnats mot den vetenskapssyn som kommer till uttryck i teorin, samt kritik som lämnats från tänkare med intresse för naturetik vad gäller både Habermas natursyn och formuleringen av det tekniska kunskapsintresset. Den kritik vi tar upp kan indelas i två punkter: (a) Den natursyn som framkommer i teorin förhindrar effektivt alla möjligheter till att utveckla en naturalistisk naturetik. Detta på grund av att det tekniska kunskapsintresset ensidigt är inriktat på kontroll över naturen. Ekologiskt inriktade tänkare, bland andra Joel Whitebook, Gunnar Skirbekk, Steven Vogel och Henning Ottmann, har därför hävdad att det tekniska kunskapsintresset utgör ett alltför *grovt* och *okänsligt* förhållningssätt vad gäller människans intervenering i naturen.⁴ (b) Kvasitranscendentalismen utmynnar i just det problem som teorin försöker undvika, nämligen ett absolut grundande i en förkritisk ontologi.

Vad gäller utvecklandet av en naturalistisk naturetik så är det riktigt att en sådan inte är möjlig att utveckla inom ramen för Habermas teori. Men samtidigt har Habermas genom att framställa sin teori dualistiskt,

²Eckersley, "The Failed Promise of Critical Theory," s 67.

³*Ibid*, s 68.

⁴Se Gunnar Skirbekk, "A Pragmatic Notion of Nature", i Gunnar Skirbekk, *Rationality and Modernity: Essays in Philosophical Pragmatics* (Oslo: Scandinavian University Press, 1993), Henning Ottmann, "Cognitive Interests and self-Reflection," i *Habermas: Critical Debates*, red. J. B. Thompson & D. Held (London: The Macmillan Press LTD, 1982), Vogel, *Against Nature* och Whitebook, "The Problem of Nature in Habermas."

erbjudit en möjlighet till att utarbeta en värderationalitet genom vilken vi kan avgöra hur vi ska tillämpa vår teknologi. Därmed kommer vi att hävda att det tekniska kunskapsintresset, trots omöjligheten till en naturalistisk naturetik, inte utgör ett alltför grovt förhållningssätt vad gäller människans intervenering i naturen.

Det viktiga är att inte betrakta det tekniska kunskapsintresset isolerat, att inte stirra sig blind på dess manifesterande i instrumentell handling. Det måste ses i sitt sammanhang som en manifestation av en begränsad del av ett vidare förnuft. Det kommer att leda till slutsatsen att en naturetik, i den mån den är möjlig, endast är kontingent antropocentrisk.⁵ Det som är bra för naturen måste på något sätt härledas ur det som är bra för människan, och det som resultat av en normativ diskurs. Vi kommer att visa att en norm som anbefaller ansvar för kommande generationers vällevnad kan härledas ur den diskursetik Habermas utvecklat tillsammans med Karl-Otto Apel. Vårt argument är att denna norm också har implikationer för vårt förhållande till naturen.

När det gäller ett absolut grundande i en förkritisk ontologi, visas att det problemet löses i och med att uppfattningen om kvasitranscendentalismen överges till förmån för en teori som skiljer mellan objektivitet och sanning, handling och diskurs, och rekonstruktion och kritik. Det innebär att kritisk teori gör en lingvistisk vändning, och går från en antropologisk teori om kunskapsintressen till en teori om kommunikativ handling och rationalitet. Den teorin kommer att introduceras i kapitel IV. b.

Distinktionen mellan handling och diskurs gör enligt vår mening diskursteorin förenlig med ontologisk realism, epistemologisk fallibilism och korrespondensteorin om sanning. Med det menas uppfattningen att ett påstående är sant om det korresponderar med fakta, kombinerad med uppfattningen att det inte finns kriterier för att absolut veta när så är fallet. Vi menar att realism, fallibilism och korrespondensteorin om sanning enbart stärker diskursteorin som sådan, och att de eventuella problem en sådan syn ger upphov till är mindre än de fördelar den ger. Problemet hänför sig till att sanning hos påståenden för Habermas är analogt med

⁵Vi kommer i kap. V att visa att teorin lägger den normativa vikten vid lingvistiskt kommunikativa subjekt och inte vid något specifikt artbegrepp. Den kontingenta antropocentrismen hänför sig då till uppfattningen att det är logiskt möjligt att andra subjekt än mänskliga kan kommunicera språkligt.

riktighet hos normer. Det problemet kommer att behandlas nedan i kapitel V. a.

Ambitionen i det här delkapitlet är att visa att kritisk teori är en filosofi som inte är impotent vad gäller de problem den ekologiska krisen ger upphov till. Ett rimligt krav på en filosofi som gör anspråk på att ha svar på modernitetens problem är att den erbjuder en abstrakt teoretisk möjlighet till lösning på den ekologiska krisen. Om vi reducerar modernitetens problem till att gälla möjligheten att rättfärdiga en värderationalitet, så bör också denna värderationalitet ge oss möjlighet att rättfärdiga substantiella normer vad gäller vårt förhållande till den yttre naturen.⁶ En sådan möjlighet är särskilt viktig i en tid då den ekologiska krisen utgör ett av de allvarligaste exemplen på ett modernt problem. Det innebär inte att miljöförstöring och negativ miljöpåverkan är ett modernt fenomen, men den globala utbredningen av dessa problem är en modern företeelse. Låt oss se vad det är i Habermas teori som gett upphov till den kritik som riktats mot den.

2: Omöjligheten av en naturalistisk naturetik

Det viktiga inslaget i Habermas teori om kunskapsintressen är som vi sett att erbjuda en vetenskapernas självreflektion för att visa deras intima koppling till förvetenskapliga mänskliga intresse- och behovsstrukturer. Vi såg att det inte fanns någon intresselös kunskap. Vägen till en sådan teori går över de moment i den tyska idealismen som övergivits av positivismen. Det är framförallt de reflekterande momenten hos Kant, Hegel och Marx som leder Habermas i hans sökande efter möjligheten till en vetenskapens självreflektion.

På ett sätt kan man karaktärisera projektet som ett försök att återuppväcka och återupprätta epistemologin som kritisk filosofisk verksamhet. Tesen är att vetenskapsteorin tagit över epistemologins roll, och att frågan hur mänsklig kunskap är möjlig därmed inte besvaras. Istället framställs den naturvetenskapliga metoden som den enda metoden

⁶Med 'möjlighet att rättfärdiga' menas här att den etik som kommer att föreslås är en procedurrell etik som inte innehåller några substantiella normer. Men vi menar att ett ansvar för kommande generationer kan härledas ur teorin, och att ett sådant ansvar också har implikationer för vårt förhållande till naturen. Se nedan, kapitel V. b.

för att nå kunskap.⁷ Därmed kan vi karaktärisera Habermas projekt som ett försök att återuppväcka den kunskapskritik som bäst kommer till uttryck i Kants tre kritiker:⁸

Hence I should like to put forth the thesis that since Kant science has no longer been seriously comprehended by philosophy. Science can only be comprehended epistemologically, which means as one category of possible knowledge, as long as knowledge is not equated either effusively with the absolute knowledge of a great philosophy or blindly with the scientific self-understanding of the actual business of research (*Forschung*).⁹

Med den absoluta kunskapen hos en stor filosofi ska vi förstå Hegels teori om absolut kunskap som framkommer i hans fenomenologi.¹⁰ Den väg som tas för att undvika dessa båda positioner är den väg som gett upphov till kritik. Genom att förena en kantskt influerad transcendentalism med en marxistiskt influerad materialism, nås en position som undviker både idealism och scientism. Transcendentalismen ska rädda det reflekterande momentet, det vill säga vi kan upptäcka den transcendentala ramen för möjlig kunskap genom reflektion, och materialismen ska undvika den absoluta kunskapen i idealismen.

Kritiken av Kant går ut på att förneka ett transcendentalt subjekt som står utanför naturen, det vill säga ett konstituerande subjekt som står över de objekt det konstituerar. Lokaliseringen av det transcendentala subjektet i historien är en följd av Hegels kritik av Kant:

Hegel radicalizes the approach of the critique of knowledge by subjecting its presuppositions to self-criticism. In so doing he destroys the secure foundation of transcendental consciousness, from which the a priori demarcation between transcendental and empirical determinations, between genesis and validity, seemed certain. Phenomenological experience moves in a dimension within which transcendental determinations themselves take form [the universal history of mankind]. It contains no absolutely fixed point.¹¹

Det är det reflekterande momentet hos Hegel som är viktigt för Habermas och hans teori. Samtidigt vill han inte följa den idealistiska filosofin till dess identitetsfilosofiska slutpunkt, en absolut syntes mellan

⁷Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 3.

⁸Kritik ska här förstås kantianskt, det vill säga som en undersökning för att finna de *a priori*ka förutsättningarna för kunskap, samt för att bestämma kunskapens gränser. Det är alltså inte fråga om en kritik av möjligheten att nå kunskap.

⁹Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 4.

¹⁰*Ibid*, s 23. För Hegels utläggning om absolut kunskap se Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, s 479-495.

¹¹Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 19.

medvetande och natur som utvecklades av Hegel.¹² Det är här den marxistiska materialismen kommer in. Genom att följa Marx kritik av Hegel och hävda att medvetandet är grundat i naturen, snarare än att naturen är grundad i medvetandet,¹³ lyckas Habermas undvika den identitetsfilosofi som framkommer i idealismen:

This seal placed on absolute knowledge by the philosophy of identity is broken if the externality of nature, both objective environmental and subjective bodily nature, not only seems external to a consciousness that finds itself within nature but refers instead to the immediacy of a substratum on which the mind contingently depends. Here the mind presupposes nature, but in the sense of a natural process that, from within itself, gives rise likewise to the natural being man and the nature that surrounds him — and not in the idealist sense of mind that, as Idea existing for itself, posits a natural world as its own self-created presupposition.¹⁴

Det är försöket att förena en transcendentalism med en materialism som gett upphov till en omfattande kritik, bland annat från filosofer med intresse för ekologi. Kritiken riktar sig mot att Habermas hävdar att en instrumentellt rationell attityd gentemot den yttre naturen är den enda kognitivt möjliga. Samtidigt utesluter hans teori att vi kan få kunskap om naturen på annat sätt än genom de objektiverande vetenskaperna. Men då han samtidigt genom reflektion visar att det finns tre olika kunskapsintressen, räddar han den värdesfär åt förnuftet som tidigare kritiska teoretiker ansett gå förlorad i och med avförtrollningen av världen. Därmed är han mer positiv till upplysningsprojektet än vad hans föregångare var. Med Whitebooks ord kan vi karaktärisera Habermas syn på moderniteten:

. . . Habermas is a thoroughgoing disenchanter. In this respect, he differs considerably from his predecessors. He counsels an end to utopian excesses, a recognition of the progressive features of modernity and the attempt to achieve a just and rational society from within the modern *Weltbild*. Indeed, an emancipated society for Habermas consists in the completion, and not the transfiguration, of the modern project.¹⁵

Habermas skräms med andra ord inte av insikten att den naturvetenskapliga metoden är väl anpassad för ändamålet att ta makt över den yttre naturen, eller av tanken att det tekniska kunskapsintresset utgör

¹²Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 20. Se också ovan, s 103 n 47.

¹³Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 25.

¹⁴*Ibid*, s 26.

¹⁵Whitebook, "The Problem of Nature in Habermas," s 44.

den enda kognitiva möjligheten för oss att förhålla oss rationellt till naturen. En sådan inställning till naturen kommenteras av Honneth på följande sätt: "This consequence, which follows necessarily from the approach of an anthropologically transformed transcendentalism, is the source of Habermas' dogmatism with respect to methodological questions of the natural sciences against which today an ecologically motivated critique, supported by postempiricist developments in the theory of science, raises significant objections."¹⁶

Habermas menar att modern naturvetenskap och teknologi utgör de mest förfinade och sofistikerade medel mänskligheten har för att genomföra det tekniska kunskapsintressets mål, det vill säga att behärska naturen för vår överlevnad.¹⁷ Ett sådant synsätt föranleder Whitebook att ställa följande fråga: "*Can we continue to deny all worth to nature and treat it as a mere means without destroying the natural preconditions for the existence of subjects?*"¹⁸ Whitebook verkar befara att det tekniska kunskapsintresset, genom den natursyn det förutsätter, utgör en fara för mänsklighetens överlevnad.

Även Habermas kollega Karl-Otto Apel har insett den fara den teknologiska potentialen utgör för vår överlevnad. Med en hänvisning till Konrad Lorenz beskriver han människans situation etologiskt och etiskt genom att kontrastera en stenåldersman som svingar en stenyx mot den bombpilot som släppte bomben över Hiroshima.¹⁹ Jämförelsen ska illustrera att inget väsentligt skiljer dessa båda subjekt från varandra. Det som skiljer är istället en utvecklad teknologi som *kan* användas för att utplåna allt liv på den här planeten.

Henning Ottmann har formulerat en syn på det tekniska kunskapsintresset som tar hänsyn till Whitebooks fråga:

A will-to-control, whose legitimacy is based upon our need to survive and which is itself a threat to our survival, becomes dialectical. The technical interest in mastery over nature encounters a nature taking revenge upon the boundlessness of the will-to-control. If we attempt to draw a distinction, we may say that nature has to be regarded as a *purpose-for-us*, to the extent that we have to master it in

¹⁶Honneth, *The Critique of Power*, s 217-218. Om postempirismen, se ovan, s 126-130.

¹⁷Habermas, *Towards a Rational Society*, s 88.

¹⁸Whitebook, "The Problem of Nature in Habermas," s 53.

¹⁹Karl-Otto Apel, "The Conflicts of our Time and the Problem of Political Ethics." i *From Contract to Community: Political Theory at the Crossroads*, red. F. R. Dallmayr (New York: Marcel Dekker, Inc., 1978), s 82-83.

the name of survival. But even within the perspective opened up by the technical interest, nature proves to be an 'objectivity' which refuses boundless control. It reveals itself to be a *purpose-for-itself*, in the face of which the will-to-control has to impose limitations on itself.²⁰

Ottmann menar att Habermas egen karaktärisering av det tekniska kunskapsintresset öppnar vägen för en sådan tolkning. Den vägen öppnas när Habermas skiljer mellan de analytisk-empiriska vetenskaperna, och de historiskt-hermeneutiska.²¹ Enligt Habermas är den naturvetenskaperna framställer en abstraktion av den natur vi upplever runtom oss i vår livsvärld. Ottmann menar att det faktum att den erfarenhet av naturen det tekniska kunskapsintresset erbjuder oss är en erfarenhet begränsad till kontroll, innebär att vi kan införa en distinktion mellan denna form av natur och en natur bortom erfarenheten av vetenskaplig-teknologisk kontroll: "... the term 'restricted experience' apparently calls for an interpretation of the technical interest which distinguishes between the technical interest's 'restricted' power of disclosing nature and an 'unrestricted' experience of what nature really is."²² Frågan är om det finns en kognition som kan användas för att transformera denna riktiga och obegränsade erfarenhet av naturen-i-sig-självtill kunskap? Här når vi en strategi i kritiken mot det tekniska kunskapsintresset, en strategi som hävdar möjligheten till ett nytt kvalitativt kognitivt förhållande till naturen.

Även Whitebook förfäktar tesen att ett kvalitativt nytt förhållande till naturen baserad på kognition är möjligt.²³ På det sättet kan vi se Whitebooks och Ottmans kritik av Habermas som ett förvar för Marcuses idéer, om än i en mer subtil tappning. Whitebooks idé är att det existerar en naturvetenskap som inte kan inordnas under det tekniska kunskapsintresset. Det är en systemteoretisk tolkning av biologi som enligt Whitebook utgör en anomali för Habermas vetenskapsteori.²⁴ Idén att biologi utgör en anomali för det tekniska kunskapsintresset tas också upp av Gunnar Skirbekk. Skirbekks och Whitebooks tes kan formuleras som att de menar att Habermas måste förutsätta att biologi kan reduceras till fysik för att

²⁰Ottmann, "Cognitive Interests and Self-Reflection," s 89-90.

²¹Se ovan, s 114-126.

²²Ottmann, "Cognitive Interests and Self-Reflection," s 90.

²³Whitebook, "The Problem of Nature in Habermas," s 55.

²⁴*Ibid*, s 55-56.

kunna inordnas under det tekniska kunskapsintresset.²⁵ Vi vill bestrida den tesen.

Whitebook angriper Habermas teori från en position inom vetenskapsteorin:

While he [Habermas] does not seek to provide us with a detailed philosophy of science, his theory of research-guiding interests purports to adumbrate the various domains of scientific research and the constitutive principles operative therein. If it could be shown then that a particular branch of scientific practice could not be accounted for satisfactorily by Habermas theory — that the principles presupposed by that science contradicted his transcendental scheme — then that branch would constitute an anomaly for Habermas' philosophy of science.²⁶

Whitebooks kritik innebär inte att han, som Marcuse, utvecklar en teori om en ny vetenskap. Det är snarare ett försök till kritik genom att undersöka en disciplin som tillhör naturvetenskapen. Genom en sådan kritik menar sig Whitebook undvika att motsäga nuvarande intersubjektiva rationalitetskriterier.²⁷

Frågan Whitebook ställer kan formuleras: om den mänskliga kognitionens hela område kan delas in under de tre kognitiva kunskapsintressena, var ska då biologin placeras?²⁸ Om vi ser på Habermas teori och håller med honom om att naturen inte är kommunikativ, så menar Whitebook att biologin måste placeras under det tekniska kunskapsintresset med sin instrumentella rationalitet. Det sätt vi då enligt Whitebook bemöter ickemänskligt liv är som objekt vilka vi kan kontrollera:

Our only possible cognitive relation to other living beings in this scheme is one transcendently oriented to technical domination. Moreover, it must be assumed that, in order to preserve his scheme of cognitive interests, Habermas would have to subscribe to the reductionist program for biology — a position which is problematic on both empirical and theoretical grounds.²⁹

Whitebook menar att medan allt på den subhumana nivån, även livet, skall underkastas det tekniska kunskapsintresset med sin instrumentella

²⁵Whitebook, "The Problem of Nature in Habermas," s 59. Se också Skirbekk, *Rationality and Modernity*, s 177. Skirbekk är dock betydligt försiktigare i sin argumentation än vad Whitebook är. Ändå menar han att det verkar som om Habermas måste förutsätta att en sådan reduktion är möjlig.

²⁶Whitebook, "The Problem of Nature in Habermas," s 56.

²⁷*Ibid*, s 56.

²⁸*Ibid*, s 59.

²⁹*Ibid*.

rationalitet, så ska den mänskliga förmågan att kommunicera vara det enda undantaget från ett helt mekaniskt universum.

Whitebooks argumentation är felaktig. Han gör sin poäng genom att konstruera en vetenskapssyn i enlighet med Galileis och Descartes teorier.³⁰ Den vetenskapsuppfattning som då nås beskriver han som mekanistisk, och tillskriver den sedan till Habermas.³¹ Men det finns inget hos Habermas som implicerar en mekanistisk vetenskapssyn, och framförallt inget som implicerar en mekanistisk ontologi. Habermas vänder sig emot tanken på att vetenskapen kan nå en fullständig teori om världen.³²

Men det är onekligen så att det finns ett gap mellan talande och icke talande natur i Habermas teori. Enligt Whitebook försöker han brygga över detta gap på ett otillåtet sätt.³³ Habermas menar att vi tolkar det vi upplever som ett intentionalt beteende hos djur genom en form av *privat* resonemang utifrån vår mänskliga intentionalitet.³⁴ Det innebär att vi när vi till exempel ser en hund som viftar på svansen och gläfsar tolkar det som att hunden är glad eftersom han påminner oss om hur vi är då vi är glada. Whitebook menar nu: "while the idea of private reasoning may make sense in the context of Aristotelian metaphysics, *where a continuity of being is presupposed*, in Habermas' case, *where no such continuity is assumed*, it strikes me peculiar."³⁵ En sådan lösning är inte tillfredsställande:

... does this type of reasoning not pre-suppose that there is some continuity between non-speaking and speaking nature — some "Community of Life" — by virtue of which "private" reasoning can legitimately take place? And once we can reason privately in a backward direction, what is to prevent us from reasoning in a forward direction and conceiving of pre-human nature as incipient spirit? This notion of incipient spirit might, in turn, form a basis for an ecological ethics from a naturalistic perspective.³⁶

³⁰Whitebook, "The Problem of Nature in Habermas," s 56.

³¹*Ibid.*

³²Habermas, "A Reply to my Critics," s 243.

³³Whitebook, "The Problem of Nature in Habermas," s 60.

³⁴Habermas, *Samhällsvetenskapernas logik*, s 98.

³⁵Whitebook, "The Problem of Nature in Habermas," s 60.

³⁶*Ibid.*, s 61. Här vill vi påpeka att det i Habermas teori finns en kontinuitet mellan talande och icke-talande natur. Denna kontinuitet hänför sig till att Habermas ansluter sig till George Herbert Meads pragmatism. I enlighet med denna teori utvecklas språket från gest till signifikant symbol. Gesten finns på animal nivå medan den signifikanta symbolen är en mänsklig företeelse, se Jürgen Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 237-241.

Samma poäng kan göras med hänvisning till Karl Bühler vars språkfilosofi ligger till grund för Habermas kommunikativa handlingsteori. Enligt Bühler har språket tre funktioner som förutsätter varandra. Det har dels en expressiv, dels en

Men vad är det då Habermas säger i den här frågan? Whitebooks fråga hänvisar till en diskussion om etologi, det vill säga studiet om djurs beteende. Är det möjligt att analysera djurs beteende utan att referera till mänskliga intentioner och meningsbetydelser? Habermas menar att det är omöjligt.

Ty obemärkt har ett föregripande av intentionella sammanhang smugit sig in i den teoretiska ansatsen. Beteendet självt definieras nämligen som förståeligt beteende, det är endast skenbart objektivt. Beteende tolkas alltid inom ramen för en situation som vi interpolerar från egna [mänskliga] erfarenheter.³⁷

Vi kan säga att Habermas argument går ut på att vår förståelse av djurs beteende härleds från vårt mänskliga beteende, och sedan appliceras tillbaka på djuren. Legitimt eller inte, frågan är om det finns något annat sätt? Är en 'begynnande ande' svaret och om det är det, hur får vi då den nödvändiga kunskapen om den?³⁸

kommunikativ (signal) funktion samt också en deskriptiv funktion, Karl Bühler, *Theory of Language: The Representational Function of Language*, eng. översättning. D. F. Goodwin (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1990), s 35 (Bühler själv benämner dessa funktioner för en expressiv, en appellerande och en representativ funktion, *ibid*. Vi har dock valt att följa Popper och Habermas och benämna dessa funktioner för en expressiv, en kommunikativ och en deskriptiv funktion). Popper har tolkat Bühler evolutionistiskt, vilket innebär att de expressiva och kommunikativa funktionerna ses som "lägre" och gemensamma för människor och djur, medan den deskriptiva ses som specifikt mänsklig och "högre". Dessutom har han infört ännu en "högre" funktion som är mänsklig: den kritiska argumentativa funktionen, se Karl R. Popper, *Knowledge and the Body—Mind Problem: In Defence of Interaction*, red. M. A. Notturmo (London: Routledge, 1994), s 84-85. Denna funktion finns också hos Habermas och illustreras med diskursbegreppet, se nedan, s 210-211. Därmed menar vi att det är felaktigt att påstå att ingen kontinuitet finns mellan talande och icketalande natur i Habermas teori. Denna kontinuitet medger dock inte den naturalistiska etiska tolkning av en begynnande ande som Whitebook föreslår. Om att de expressiva och kommunikativa funktionerna finns på både mänsklig och animal nivå också hos Bühler, se Bühler, *Theory of Language*, s 18.

³⁷Habermas, *Samhällsvetenskapernas logik*, s 98.

³⁸Men frågan är varför inte hypoteser rörande djurs till synes intentionala beteende kan diskuteras i en teoretisk diskurs. Vi ska visa att det är i diskursen vi avgör om dessa hypoteser kan infrias eller inte, det vill säga vi kan nå konsensus rörande dessa hypotesers *anspråk på giltighet* i en diskurs. Om de är *sanna* beror sedan på om våra hypoteser korresponderar med världen. Men vi menar också att det saknas kriterier för att med *säkerhet* veta om så är fallet. Därmed menar vi att det inte finns någon skillnad mellan hypoteser rörande djurs till synes intentionala beteende, och andra sanningsfrågor. När Habermas menar att vi för ett *private reasoning* när vi hänvisar till djurs beteende och därmed förkastar det, verkar han mena att kraven på kunskap är sådana att vi objektivt måste kunna veta med säkerhet att så eller så är fallet. Detta krav upprätthåller han dock inte på något annat område varför det inte heller här bör upprätthållas. När Whitebook hänvisar till att vi kan nå en *begynnande ande* via *private reasoning* ställer han samma krav men i positiv mening. Vi menar att vi kan nå konsensus om giltighetsanspråket hos hypotesen, men inte säkerhet om dess sanning.

För att förstå Whitebooks och Ottmanns kritik måste vi tolka dem som att de vänder sig mot den objektiverande vetenskapssynen som sådan. De förespråkar liksom Hegel en förnuftets enhet där vetenskap, etik och estetik inte är separerade moment utan snarare manifestationer av ett enhetligt förnuft med ontologisk signifikans.³⁹ Men det skulle innebära att vi lämnar moderniteten med sina postmetafysiska lärdomar bakom oss:

Evidently the differentiation of cultural spheres of value [science, morality and art] is due to special family relationships between basic formal-pragmatic attitudes (that are to be rendered methodically useful) and corresponding domains of reality. These affinities make possible the development of rationality complexes that can be united at the level of cultural tradition only at the cost of de-differentiation; and that means a re-enchantment of the world.⁴⁰

Så länge vi söker användbar naturvetenskaplig kunskap, vilket inkluderar biologi, så måste vi möta djur, liksom den mänskliga kroppen, på de objektiverande vetenskapernas sätt. Vi kan påminna oss om att både medicin och veterinärmedicin är vetenskaper vars tillämpning utvecklats i enlighet med det tekniska kunskapsintresset. Inom medicin och veterinärmedicin objektiverar vi den mänskliga kroppen liksom djurkroppen. Det är dock intressant att notera att vi faktiskt bedövar eller söver patienten, det må vara en människa eller ett djur, innan vi till exempel gör ett kirurgiskt ingrepp. Denna nedsövning eller bedövning ser vi som ett led i att underlätta objektiveringen av förnimmande varelser. Bedövningen utgör en, om än inte nödvändig, förutsättning för att objektivering ska komma till stånd. Det visar att vi trots allt tar hänsyn till förnimmande varelsers subjektiva tillstånd.

Men även om vi i enlighet med det tekniska kunskapsintresset bemöter naturen som kontrollerbart objekt, så föreslår det tekniska kunskapsintresset självt inte någon användning av sina resultat. Dessutom är den natur vi möter genom de objektiverande vetenskaperna en abstraktion. Vi har dels en livsvärldsupplevelse av naturen som går förlorad i naturvetenskapen, men som har estetiska och etiska implikationer; vi har dels ingen möjlighet att uttömmade nå kunskap om naturen-i-sig-själv, varför besinning är viktigt. En sådan besinning nås genom det kommunikativa förnuftet och diskursetiken som vi ska visa nedan i kapitel

Om förhållandet mellan en konsensusteori om försanthållanden och korrespondensteorin om sanning, se nedan, s 175-181.

³⁹Habermas, "A Reply to my Critics," s 250.

⁴⁰*Ibid*, s 249.

V. Vi kan alltså ha en annan kognitiv attityd gentemot naturen än den vetenskapliga, men inte någon som tillåter en säker uttömmande ontologisk kunskap om naturen-i-sig.⁴¹

Vi kan illustrera detta genom att bemöta en av Skirbekks anmärkningar rörande Habermas naturuppfattning och det tekniska kunskapsintresset. Anmärkningen rör vad vi vanligen kallar *mjuk* kontra *hård* teknologi.⁴² Vi kan formulera den anmärkningen på följande sätt: om vi uppfattar alla rationella handlingar som rör naturen som strukturerade av det tekniska kunskapsintresset, så kommer vi att ha ett alltför *hårt* förhållningssätt även gentemot den ickelevande naturen. Skirbekk använder ett exempel för att illustrera sin kritik: “. . . a sailboat moves along in harmony with winds and waves in a way which a cabin cruiser does not. To be sure both follow the laws of physical nature. In this sense there is nothing un-natural in either case.”⁴³ Detta är inget försök från hans sida att värdesätta de båda båtarna, det vill säga han vill inte föreslå att segelbåten skulle vara *bättre* än motorbåten.⁴⁴ Det är snarare en påminnelse om den naturuppfattning som ligger i det tekniska kunskapsintresset. Exemplet kan, menar Skirbekk, illustrera den naturliga grunden i distinktionen mellan *mjuk* och *hård* teknologi.⁴⁵ Om vi närmar oss detta exempel utifrån en fysisk ståndpunkt så finns det, menar han, ingen skillnad mellan de båda farkosterna. Men utifrån en biologisk, geografisk eller meteorologisk ståndpunkt finns en skillnad. Segelbåten arbetar sig fram med vinden och vågorna som kraftkälla, samma kraftkälla som motorbåten slår sig igenom:⁴⁶

If step by step we open our example to the entire ecological environment — with plants, birds and fish — the difference between the silent non-polluting, and non extractive sailboat and the polluting and extractive cruiser becomes even more striking. In short, the crudeness of the Habermasian notion of

⁴¹Mot Ottman vill vi hävda att den direkta erfarenheten av naturen just är en sådan livsvärldserfarenhet. Denna upplevelse utgör dock inte en objektiv erfarenhet av den sanna naturen, utan är snarare till stora delar kulturellt betingad. Att universalisera upplevelser av naturen som symbolisk betydelsebärande låter sig inte göras. Men vi visar nedan i kap. V att vår livsvärldsupplevelse av naturen ändå kan ges både en moraliskt och etiskt bindande tolkning.

⁴²Skirbekk, *Rationality and Modernity*, s 178.

⁴³*Ibid*, s 177-178.

⁴⁴*Ibid*, s 185 n 22.

⁴⁵*Ibid*, s 178.

⁴⁶*Ibid*, s 186 n 23.

technical interest and control tends to blur an ecologically important difference between biologically hard and soft technologies.⁴⁷

Även om det här argumentet är intressant så kan vi inte se varför inte både segelbåten, liksom biologi, geografi och meteorologi kan innefattas under det tekniska kunskapsintresset. Är det inte att genom ett tekniskt kunskapsintresse tolka de data som är ett resultat av en teoretisk diskurs, som vi kan förklara varför och hur både segelbåten och motorbåten fungerar? Frågan om *mjuk* eller *hård* teknologi är dock inte en fråga för den vetenskapliga diskursen, utan bör snarare avgöras i en praktisk diskurs mellan kommunikativt kompetenta och ansvarsfulla subjekt.⁴⁸

Låt oss se på två olika positioner som Skirbekk formulerat: (a) att bevara naturen i syfte att upprätthålla en ekologiskt hållbar framtid för mänskligheten, och (b) att bevara naturen för dess egen skull.⁴⁹ Liksom Skirbekk anser vi att dessa båda positioner på ett bra sätt kan samarbeta när det gäller att komma till rätta med de akuta ekologiska problem vi möter idag. Habermas teori kan utvecklas i enlighet med position (a), och position (b) utmärks av teorier vilka hävdar att naturen innehåller inneboende värden som vi på något sätt kan få kunskap om. Den senare positionen kan sägas innehålla teorier som djupekologi, vissa former av *environmental ethics* hör dit, och frågan är om inte Whitebooks idé om inneboende ande, samt Marcuses och Vogels teorier om naturen som social kategori också bör placeras där.⁵⁰ Det är förståeligt varför de som intar position (b) kan uppleva Habermas teori som osympatisk. Men om vårt intresse är att bevara naturen så kan Habermas teori utvecklas till ett betydligt trovärdigare alternativ än alternativ (b). De teorier som ryms inom position (b) kan sedan ses som argument i en diskurs som behandlar ett bättre förhållningssätt till naturen.

⁴⁷Skirbekk, *Rationality and Modernity*, s 178.

⁴⁸*Ibid*, s 186 n 25. Skirbekk menar, liksom vi, att frågor rörande ekologiska problem, om vilka Habermas har lite att säga, är frågor som ska diskuteras och avgöras i en diskurs. Vi menar dock att det också gäller appliceringen av teknologi. Därmed skulle frågor om mjuk eller hård teknologi och andra teknologiskt relevanta frågor hänföras till praktisk snarare än teoretisk diskurs.

⁴⁹Gunnar Skirbekk, *Manuscripts on Rationality*, (Bergen: Ariadne Forlag, 1992), s 67. Skirbekk laborerar med tre positioner där den första, som här inte behandlas, hävdar ett kortsiktigt mänskligt intresse.

⁵⁰Om djup kontra ytlig ekologi, se Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary," i *Philosophy Beyond Borders: An Anthology of Norwegian Philosophy*, red. R. Fjelland et al. (Bergen: SVT Press University of Bergen, 1997), s 52-56.

Vi vill betona att det kognitiva tekniska kunskapsintresset är inriktat på att teknologiskt utnyttja naturvetenskaplig kunskap. Vårt syfte är att påpeka att det tekniska kunskapsintresset inte utgör något hinder för att utveckla en filosofi som tar vårt ansvar för naturen på allvar. Det begränsade perspektivet i det tekniska kunskapsintresset utesluter heller inte en subjektiv dimension eller förståelse om det inte totaliseras. Här vill vi bara påpeka att de vetenskapliga resultaten, samt den utvecklade teknologin, i princip är värdeneutrala, det vill säga de föreslår inte sin egen tillämpning. Det är genom en fri och öppen *praktisk* diskurs vi avgör hur vi ska förhålla oss till de vetenskapliga resultaten, samt till de teknologiska innovationerna.⁵¹

Habermas kunskapsteori innehåller ett naturbegrepp vilket innefattar en förmänsklig natur och en 'naturen-i-sig-själv'.⁵² Detta begrepp infördes för att garantera existensen av en yttervärld vilken inte är konstituerad av oss som kunskapssubjekt. Vi såg att Habermas naturbegrepp kritiserats av filosofer vilka menade att detta naturbegrepp innebar att en naturalistisk naturetik inte kan utvecklas ur teorin. Dessutom implicerar teorin ett ontologiskt gap mellan en kommunikativ och en icke-kommunikativ natur. Det ledde till att naturen hos Habermas, till skillnad från hans föregångare, inte ses som möjlig att emancipera. Habermas argumenterar för att så länge det är vetenskaplig kunskap eller teknologiskt användbar kunskap vi söker, så begränsas den av 'naturen-i-sig'.

Frågan vi ställer är: Varför måste en naturetik vara kopplad till vetenskaplig kunskap? Kan inte en sådan naturetik utvecklas från ett perspektiv av livsvärldserfarenhet? Om det är så måste vi fråga oss om naturvetenskapen ger oss hela sanningen om naturen. Vi menar att så inte är fallet eftersom vår livsvärldserfarenhet är full av kvaliteter vilka inte behandlas av naturvetenskapen. Denna punkt är dessutom självklar eftersom begreppet 'naturen-i-sig' redan talar om att vetenskapen inte talar om *hela* sanningen om naturen, det sätter så att säga gränsen för en sådan kunskap. Men detta är inte detsamma som att säga att vi därför måste utveckla en kvalitativt ny vetenskap som ger oss full och säker kunskap om naturen. Vi har ovan visat att en sådan vetenskap inte är möjlig. Den är inte

⁵¹Se nedan, kapitel V.

⁵²Se nedan, s 162-166.

heller nödvändig för att vi ska kunna förhålla oss på ett etiskt sätt gentemot naturen.

Om vi tar som exempel distinktionen mellan primära och sekundära kvaliteter, så skulle det innebära att den *riktiga* naturen inte innehåller sekundära kvaliteter som smak, färg och så vidare. Dessa kvaliteter är i en sådan uppfattning endast projektioner av subjektet på naturen, och de är därför ointressanta för naturvetenskapen eftersom den inte kan finna dem ute i världen. Det är dock trivialt att säga att vi i vår livsvärld uppfattar dessa kvaliteter och ser på dem som om de tillhör naturen. Det är också trivialt sant att vi när vi intervenerar i naturen ändrar grunden för vår livsvärldserfarenhet, det vill säga vi förändrar den natur vi upplever. Ofta refererar vi till en sådan intervention som att den förstör naturen. Även om en stor del av denna intervention från ett teknologiskt perspektiv är harmlös, eftersom teknologin hävdar sig vara etiskt och estetiskt värdenetralt, så måste vi, vilket visas nedan, ta hänsyn till både den estetiska förstörelsen av vår livsvärld, samt de ovetbara konsekvenser en sådan intervention kan ha för naturen-i-sig, konsekvenser vilka kan vara katastrofala för mänsklighetens överlevnad. Vi kan tänka på de miljöskulder vi idag betalar på grund av vad vi historiskt gjort eftersom vi vid tillfället saknade kunskap om det destruktiva med vårt beteende. Det är därför viktigt att inse att *tillämpningen* av teknologi inte på samma sätt som teknologi och vetenskap är värdenetralt. Vad vi söker är alltså någon form av restriktioner, normer och värden vad gäller tillämpandet av vetenskap transformerad till teknologi, samt en explikation av vetenskapens gränser. Jag antar att en sådan restriktion kan grundas genom en mängd pragmatiska argument, argument som begränsar vår intervention i naturen, eller rättare sagt får oss att inter文enera med försiktighet och under ansvar.

3: *En logisk cirkel*

Vilken är då statusen hos Habermas kvasitranscendentala påståenden, och hur kommer han fram till dem? Här når vi den unika positionen hos kritisk teori, en position som ligger mellan vetenskap och filosofi:

Representations and descriptions are never independent of standards. And the choice of these standards is based on attitudes that require critical consideration by means of arguments, because they cannot be either logically deduced or empirically demonstrated. Fundamental methodological decisions, for example

such basic distinctions as those between categorical and noncategorical being, between analytic and synthetic statements, or between descriptive and emotive meaning, have the singular character of being neither arbitrary nor compelling. They prove appropriate or inappropriate. For their criterion is the metalogical necessity of interests that we can neither prescribe nor represent, but with which we must instead *come to terms*. Therefore my first thesis is this: *The achievements of the transcendental subject have their basis in the natural history of the species.*⁵³

Så länge dessa kvasitrascendental strukturer är grundade i människans naturhistoria innefattar de en viss grad av fakticitet, och kan till den graden undersökas empiriskt genom antropologi. Om de å andra sidan enbart är en produkt av evolutionen, så skulle en naturalistisk teori om förnuftet vara nödvändig. Förnuftet skulle då ses som ett organ vilket kan appliceras på människan på samma sätt som tänder och klor är applicerade på djuren, och förnuftets autonomi skulle bli omöjlig att hävda.⁵⁴ Det var den synen som präglade Horkheimer och Adornos tankar i *Upplýsningens dialektik*. Där beskrivs maskiner, kemikalier och organisationskrafter som hjärnans materiella objektiveringar, och de ses som hörande till människan på samma sätt som klor till björnen.⁵⁵

Men Habermas hävdar att förnuftet når en viss autonomi, även om den är grundad i den naturliga evolutionen: “. . . the human interests that have emerged in man’s natural history, to which we have traced back the three knowledge-constitutive interests derive both from nature and from the cultural break with nature.”⁵⁶ Förnuftet överskrider med andra ord sitt ursprung till en viss gräns, och det sker genom språket som kommunikativt medium. Språket i form av kommunikation förutsätter enligt Habermas en strävan efter fri universell konsensus, en strävan som förutsätter subjektens myndighet och ansvar.⁵⁷ Tesen att språket i sig är emancipatoriskt kommer att belysas nedan i kapitel IV. b och V.

Problemet med en teori som på detta sätt belyser och rättfärdigar människans kvasitrascendental intressestrukturer är att den inte enbart kan vara en empirisk teori, även om den innehåller empiriska element. En empirisk teori skulle innebära en logisk cirkel, det vill säga vi skulle använda en empirisk teori för att undersöka en kunskapsantropologi vilken

⁵³Habermas, “Knowledge and Human Interest,” appendix, s 312.

⁵⁴*Ibid.*

⁵⁵Horkheimer och Adorno, *Upplýsningens dialektik*, s 246.

⁵⁶Habermas, “Knowledge and Human Interest,” appendix, s 312.

⁵⁷*Ibid.*, s 313-314.

är empirisk i sig. Antropologi är grundad inom ramen för det tekniska kunskapsintresset, och kan därför inte användas för att rättfärdiga denna ram. Det här är ett problem som uppkommer genom det faktum att kunskapssubjektet, som konstituerar naturen som ett kunskapsobjekt, själv är en produkt av naturen.

Habermas första försök att lösa detta problem sker genom att han gör en rad distinktioner mellan den *objektiva naturen*, den *subjektiva naturen*, och *naturen-i-sig-själv*. Den sistnämnda kan dessutom delas in i en *evolutionär förmänsklig natur*, och något som liknar Kants *tinget-i-sig*. Joel Whitebook formulerar denna uppfattning på följande sätt:

Thus, pre-human nature produces the human species in the course of natural evolution and that created species possesses a subjective nature which constitutes objective nature as an object of possible experience and knowledge. The particular makeup of the species is such, according to Habermas, that objective nature is constituted as an object of possible technical control. Furthermore, knowledge of objective nature is, in a Kantian fashion, knowledge of a system of appearances, and something like a *Ding-an-sich* must be posited as lying behind our apprehension of objective nature. Unlike the Kantian *Ding-an-sich*, however, Habermas' is not a quasi object affecting our receptive apparatus. Rather, it is simply a theoretical posit which must be made to indicate the externality, contingency and facticity of nature which conspire to confound any arbitrary interpretations we seek to impose on it.⁵⁸

Thomas McCarthy menar även han att Habermas måste postulera existensen av en *förmänsklig natur* och ett *ting-i-sig* eftersom han hävdar att:

"objective nature for us" is constituted, the result of a "synthesis" subject to an interest in technical control. As such it obviously cannot be prior to the human world. The notion of a nature that is such is "an abstraction" which is a requisite for our thought." We construct this notion to take account of that moment of "facticity" or "contingency" in our experience. This has two sides: On the one side, the structure of inquiry attests to the independence of reality, its resistance to arbitrary interpretation. On the other side, reflection on the conditions of knowledge leads us back to certain "facts" about the subject of knowledge that define the initial conditions of its constitutive activity. Thus cognition appears to be bounded on both sides by contingent conditions.⁵⁹

Den objektiverade naturens oberoende visar sig i vårt sätt att bemästra naturens processer. Vi kan bara behärska naturen genom att följa den, genom att lyda naturlagarna. Den objektiverade naturens externalitet visar sig genom att den alltid döljer sin substantiella kärna för oss. Det

⁵⁸Whitebook, "The Problem of Nature in Habermas", s 49.

⁵⁹McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 123.

spelar ingen roll hur stor teknisk kontroll vi har över naturen, naturen-i-sig-själv kommer vi aldrig enligt Habermas i kontakt med.⁶⁰ Vi får alltså en natur som både är oberoende av, och extern i förhållande till, subjektet.

Frågan McCarthy ställer sig är om inte det materialistiska anspråket att den *förmänskliga naturen* producerar den *subjektiva naturen*, vilken i sin tur producerar den *objektiva naturen* som ett kunskapsobjekt vilket vi kan behärska, kastar tillbaka Habermas i en förkritisk ontologi, vilken tvingar på honom just den typ av metafysik han försöker undvika.⁶¹ Skirbekk formulerar problemet på följande sätt: "Man constitutes nature, and nature constitutes man. But how can man be constituted by nature when nature is constituted by man?"⁶² Vi har sett att detta problem kommer sig av Habermas försök att kombinera materialism med transcendentalism, och kritiken går ut på att problemet inte kan lösas förrän en tillfredsställande lösning har givits på hur den förmänskliga naturen faktiskt producerar den mänskliga naturen.

Det viktiga är dock att den *förmänskliga naturen*, och *naturen-i-sig-själv*, är något vi måste förutsätta. Habermas själv formulerar det på följande sätt: "Nature-in-itself is therefore an abstraction, which is a requisite for thought."⁶³ Men det löser inte det problem Skirbekk formulerar: "If a strong version of the theory of cognitive interests is maintained, to the effect that man cannot grasp nature in itself (since nature is necessarily constituted by man's technical interest), how can we, simultaneously, claim to know what nature itself is like, namely in the form of an evolution that constitutes man?"⁶⁴ Frågan vi måste ställa oss är alltså vilken form av vetenskap det är som förklarar den natur som genom evolutionen konstituerar människan? Denna fråga leder till problem för teorin om kunskapsintressen eftersom det kan inte vara någon analytisk-empirisk vetenskap, då en sådan undersöker den natur människan själv konstituerar genom det tekniska kunskapsintresset, det kan heller inte vara någon historisk-hermeneutisk vetenskap, eftersom dessa är inriktade på att

⁶⁰Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, eng. översätt. W. M. Hohengarten (Cambridge: Polity Press, 1992), s 20. Vi ser här också en implicit kritik av en objektiviserande syn vad gäller human- och samhällsvetenskapernas undersökning av människan och livsvärlden.

⁶¹McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s 124.

⁶²Skirbekk, *Rationality and Modernity*, s 173.

⁶³Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s 34.

⁶⁴Skirbekk, *Rationality and Modernity*, s 173.

tolka mänskliga, kulturella, objektiviseringar. Det återstår då någon form av vetenskap inom det emancipatoriska kunskapsintresset som genom reflektion skulle nå fram till denna natur. Vi menar, liksom Skirbekk i sin tolkning av Habermas, att den senare uppfattningen om en diskursteori och rekonstruktiva vetenskaper löser det här problemet, men bara till kostnaden att teorin om kunskapsintressen mjukas upp.⁶⁵ Det vill säga bara till priset av att kunskapsintressena överges som absoluta oundvikliga kognitiva förhållningssätt till världen.

4: Rekonstruktion och kritik

Vi såg ovan att Habermas genomförde en vetenskapernas självreflektion och på det sättet nådde fram till de tre kunskapsintressen vars grundläggning nu verkar vara i fara. Vi har också sett att enda sättet att lösa problemet verkar vara att hänvisa till någon form av reflektion, varför vi närmare bör undersöka vad som menas med det begreppet. Reflektion kan ses, (a) som en reflektion där vi söker fastställa villkoren och gränserna för möjlig kunskap, och (b) som en reflektion där vi söker avslöja och undanröja ett falskt medvetande. Dessa båda moment förenades i *Knowledge and Human Interest* och formulerades som det emancipatoriska kunskapsintresset. Det är dessa moment som sedan utarbetats efter separata mönster.

Den första formen av reflektion kan vi till en början kalla rekonstruktion, och denna rekonstruktion är inte emancipatorisk utan baseras på värdeneutrala fakta.⁶⁶ Vad som då rekonstrueras är villkoren för potentiella kompetenser hos vetande, talande och handlande subjekt som sådana. Det är en rekonstruktion av omedvetna regler som ligger till grund för ett handlande. Som exempel ska vi se på en kommunikativ handling. En sådan handling är ömsesidig och beroende av att ett talande subjekt har en lyssnare som handlingen riktas mot. För att handlingen ska lyckas, låt oss för enkelhet skull säga att den lyckas om den förstås av lyssnaren, så måste handlingen uppfylla vissa regler. Dessa regler är ofta omedvetna men kan rekonstrueras, och det är en sådan uppgift man tar sig an i rekonstruktionen av kognitiva kompetenser. Fred Alford uttrycker det på följande sätt: "The

⁶⁵Skirbekk, *Rationality and Modernity*, s 174.

⁶⁶Habermas, "A Postscript to Knowledge and Human Interest," s 378.

reconstruction of cognitive competencies seeks to explicate the basic cognitive strategies that individuals employ to make sense of their world.”⁶⁷ Tesen när det gäller vårt exempel, kommunikativ handling, är att vi antar vissa förutsättningar när vi involverar oss i kommunikativa handlingar. Det är i universalpragmatiken dessa förutsättningar formuleras. I universalpragmatiken söker vi de universella, pragmatiska betingelserna för kommunikativ handling.⁶⁸

En universalpragmatisk förutsättning för kommunikativ social handling är den ideala kommunikationsgemenskapen. Detta är en idé som direkt griper tillbaka till det emancipatoriska kunskapsintresset. Där menade Habermas att språket som kommunikativt medium ger en principiell möjlighet till att genom fri konsensusbildande kommunikation fatta politiska beslut.⁶⁹ En sådan fri konsensusbildande diskussion förutsätter en ideal kommunikationsgemenskap.⁷⁰ Frågan är vilken status ett sådant ideal har? Ska vi se den som ett ideal i form av en regulativ idé, det vill säga en idé som vi i form av ett ideal strävar efter att uppnå, men aldrig kan veta om vi uppnår eller har uppnått och som därmed är rättfärdigad, eller som konstitutiv och nödvändig, och som därmed är en orättfärdig illusion?⁷¹ Frågan är om den ideala kommunikationsgemenskapen är en förutsättning i form av en regulativ idé, eller om det utgör en absolut ofelbar grund för förnuftet?

Det kan låta som om Habermas är öppen för en sådan kritik då han karaktäriserar rekonstruktionen av kognitiva kompetenser som icke fallibel kunskap: “Ett rekonstruktionsförslag kan däremot [till skillnad från en empirisk-analytisk teori] mer eller mindre explicit och adekvat framställa det förteoretiska vetandet, men aldrig falsifiera det”.⁷² Med denna formulering skulle han kunna utsättas för just den sorts kritik som riktas mot teorin om kunskapsintressen, det vill säga att han söker ett absolut grundande av teorin; den här gången i språket. Det skulle innebära att han ställs inför vad Hans Albert kallar *Münchhausens trilemma*. Albert har

⁶⁷Fred Alford, *Science and the Revenge of Nature: Marcuse & Habermas*, (Gainesville: University Presses of Florida, 1985), s 119.

⁶⁸Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 78.

⁶⁹Se ovan, s 131.

⁷⁰Se nedan, s 192-196.

⁷¹Thomas McCarthy, *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1991), s 1.

⁷²Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 93.

argumenterat för att alla försök att ge ett absolut grundande av någon teori resulterar i att man antingen accepterar, (a) en infinit regress, (b) en logisk cirkel eller (c) ett arbiträrt avbrytande av grundningsprocessen vid en given punkt.⁷³ Inget av dessa alternativ är tillfredsställande varför ett absolut grundande inte bör eftersträvas.

Apel, som insisterar på ett absolut grundande av förnuftet, har hävdad att *Münchhausens trilemma* endast är tillämbart på deduktiva härledningar där satser följer ur andra satser. För att den situationen ska uppstå måste man enligt Apel abstrahera från språkets pragmatiska nivå.⁷⁴ En sådan abstraktion kallar Apel för ett *abstraktionsförlust*.⁷⁵ Det finns vissa regler som vi alltid redan måste förutsätta, och dessa transcendentalpragmatiska regler utgör, menar Apel, en absolut grund för förnuftet. Det är regler för hur vi kommunicerar, och varje kommunikativt kompetent subjekt måste acceptera dessa regler för att inte begå en *performativ själv motsägelse*.⁷⁶ Enligt Apel utgör det *transcendentala språkspels regler* en absolut grund för förnuftet. Detta transcendentala språkspel är det språkspel inom vilket alla andra språkspel kan förstås, och det utgör så en grund för språkspel över huvud.⁷⁷

Detta resonemang visar att Apel fortfarande är kvar i ett subjektteoretiskt, monadiskt, tänkande just i den mån han hävdar att enskilda subjekt å egen hand är förmögna att bedöma giltigheten hos språkliga transcendentalpragmatiska förutsättningar: "Although the evidential consciousness that is always mine does not guarantee the intersubjective validity of knowledge, still the argumentative redemption of claims to validity in a scientific language game must refer back ultimately to that evidence which can, in principle, ultimately be validated by every single member of the interpretation community in his or her (empirical or a priori) evidential consciousness."⁷⁸

⁷³Albert, *Treatise on Critical Reason*, s 18. Vi kan se att teorin om kognitiva kunskapsintressen spetsades på horn (b) i trilemmat.

⁷⁴Karl-Otto Apel, "The problem of Philosophical Foundations in Light of a Transcendental Pragmatics of Language", i, *After Philosophy: End or Transformation*, red. K. Baynes, J. Bohman & T. McCarthy (Cambridge Mass: MIT Press, 1987), s 260.

⁷⁵*Ibid.*

⁷⁶Se nedan, s 199.

⁷⁷Apel, "The problem of Philosophical Foundations in Light of a Transcendental Pragmatics of Language", s 271.

⁷⁸*Ibid.*, s 270.

Vad Apel gör är att han diskuterar *evidens* istället för sanning. Därmed menar han att det enskilda subjektet har *evidens* för de transcendentalpragmatiska förutsättningarna, men då dessa är förteoretiska så talar han inte om sanning. Men för att kunna hävda en *absolut grund* för förnuftet måste han behandla *evidens* på samma sätt som *sanning*. Att på det sättet behandla *evidens* som *sanning* leder till att *Münchhausentrilemmat* uppstår återigen, eftersom *evidens* här kan betraktas som en ofelbar garanti för sanning. Albert hävdar dessutom att *Münchhausentrilemmat* är tillämplbart på varje försök till absolut grundande och inte bara på deduktiva härledningar.⁷⁹ Vad det framförallt riktar sig emot är *försök till rättfärdigande*, de må vara epistemologiska, sociala, politiska eller transcendentalpragmatiska.

Är då ett återvändande till ett subjektteoretiskt tänkande nödvändigt för att visa att ett absolut grundande inte behöver innebära ett arbiträrt avbrytande av grundläggningsprocessen eller en logisk cirkel, utan når ett slut i de enskilda subjekten? Är Habermas spetsad på något av de tre hornen i trilemmat på grund av sitt sätt att uttrycka sig ovan?⁸⁰ Är ett absolut grundande över huvudtaget önskvärt? För att nå klarhet i den frågan ska vi se på en annan formulering rörande de universalpragmatiska reglerna, en formulering som implicerar att rekonstruktionsförslagen hos Habermas utgörs av fallibla antaganden:

... the assertion that there is no alternative to a given presupposition, that it is one of the inescapable, i. e., necessary and general presuppositions, has the status of an assumption. Like a lawlike hypothesis (*Gesetzhypothese*), it must be checked against individual cases. To be sure, the intuitive knowledge of rules that subjects capable of speech and action must use if they are to be able to participate in argumentation is in a certain sense not fallible. But this is not true of our reconstruction of this pretheoretical knowledge and the claim to universality we connect with it.⁸¹

Att säga att det förteoretiska kunnandet, manifesterat i förmågan att rätt använda språket i enlighet med pragmatiska regler som inte är formulerade, på ett sätt inte är fallibelt är ett underligt språkbruk. Det är missriktande att tala om förteoretiskt kunnande på det sättet över huvud, om man inte vill återvända till ett subjektcentrerat tänkande där varje

⁷⁹Albert, *Treatise on Critical Reason*, s 211-215.

⁸⁰Se citatet ovan, s 167.

⁸¹Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, eng. Översätn. C. Lenhardt & S. W. Nicholsen (Cambridge Mass: MIT Press, 1990), s 97.

subjekt på egen hand kan avgöra universellt giltiga frågor. För att tala i termer av Ryles *know-how* och *know-that*, så uppkommer inte problemet om rättfärdigande i en *know-how* situation.⁸²

Hildur Kalman har argumenterat för att *know-how* är logiskt primär till *know-that*. Med det menar hon att ett kunnande som manifesteras i handling som ett *know-how* är primär till, och föregår, beskrivningar eller lingvistiska rekonstruktioner av detta kunnande i form av *know-that*.⁸³ Det betyder inte att *know-how* implicerar ett *know-that*, och inte heller att *know-that* implicerar ett *särskilt know-how*. Men det är först då vi försöker rekonstruera ett *know-how*, det vill säga försöker transformera *know-how* till *know-that*, som problemet uppkommer i vilken mån denna rekonstruktion är fallibel kunskap. Transformeringsen av *know-how* får då, som Habermas säger, formen av testbara hypoteser vilka är fallibla som all annan form av diskursiv kunskap: "The certainty with which we put our knowledge of rules into practice does not extend to the truth of proposed reconstructions of presuppositions hypothesized to be general, for we have to put our reconstructions up for discussion in the same way the logician, for example, or the linguist presents his theoretical descriptions."⁸⁴

Det kan vara intressant att påpeka att detta är en *realistisk* syn på rekonstruktiva vetenskaper kopplad till en *korrespondersteori om sanning samt till fallibilism*. Habermas uttrycker det i termer av essentialism: "Rekonstruktioner har på sätt och vis ett essentialistiskt anspråk . . . de måste, om de är sanna, motsvara just de regler som är operativt verksamma inom objektsområdet, dvs som faktiskt bestämmer frambringandet av ytstrukturer."⁸⁵ Detta är ett sätt att beskriva en korrespondersteori om sanning i essentialistiska termer. Essentialismen pekar också mot en ontologisk realism. Men vi ser också att dessa universalpragmatiska regelformuleringar är fallibla. Det innebär att en epistemologisk fallibilism är inbyggd i teorin. *Det betyder att inte ens en föreställd konsensus i den*

⁸²Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, (Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1966), s 28-32.

⁸³Hildur Kalman, *The Structure of Knowing: Existential Trust as an Epistemological Category*, (Uppsala: Swedish Science Press, 1999), s 189-190.

⁸⁴Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 95.

⁸⁵Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 93.

*ideala kommunikationsgemenskapen om sanning kan avgöra om sanning föreligger eftersom det alltid finns en möjlighet att vi kan ta fel.*⁸⁶

Denna form av reflektion ska då kontrasteras mot den ideologikritiska reflektionen som nu får namnet kritik.⁸⁷ Det är en form av reflektion där man reflekterar över omedvetet producerade dogmatiska föreställningar vilka subjektet (eller en grupp subjekt eller i mänsklighetens fall en art) böjer sig för i sin självskapelseprocess. Det var en sådan kritik som kom till stånd i psykoanalysen där ett subjekt bedrog sig själv om sig själv för att sedan genom analys, tillsammans med en analytiker, upptäcka och undanröja det dogmatiska självbedrägeriet.⁸⁸

Vi ser här att det emancipatoriska kunskapsintresset ersatts av två typer av reflektion, dels rekonstruktion av kognitiva kompetenser, dels kritik i form av psykoanalys och ideologikritik. Det som intresserar oss här är endast den första typen av reflektion, det vill säga rekonstruktion, varför den emancipatoriska reflektionen lämnas åt sidan. Tesen som kommer att utvecklas i kapitel IV. b och V är att språket i form av kommunikation i sig är emancipatoriskt, varför vi kan rekonstruera de regler som styr den

⁸⁶Vi har sett att Habermas i *Knowledge and Human Interest* gett en instrumentalistisk tolkning av vetenskapen. Det kan därför vara upplysande att påpeka att en sådan vetenskapssyn inte kan upprätthållas i och med att kunskapsintressena överges som absoluta förhållningssätt till världen. Den lingvistiska vändning kritisk teori tagit erbjuder inget stöd för en instrumentalistisk tolkning av vetenskap:

"Visserligen kan man säga att teoretiska beskrivningar, om de är sanna, 'motsvarar' bestämda strukturer i verkligheten, på samma sätt som rekonstruktioner, om de är träffande, 'liknar' den explicerade djupstrukturen. Å andra sidan tillåter den påstådda överensstämmelsen mellan en deskriptiv teori och dess objekt ett flertal epistemologiska tolkningar: förutom realistiska tolkningar också t ex instrumentalistiska eller konventionalistiska."

Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 93.

Vi ser här att Habermas medger andra vetenskapliga tolkningar än instrumentalistiska. Vårt argument är dock att samma tolkning bör gälla både för rekonstruktioner och andra teoretiska beskrivningar av fakta. Detta är inget som vi kan sluta oss till utifrån diskursteorin, utan ska ses som ett förslag som vi argumentativt försöker infria.

Det är betydande att Habermas i *The Theory of Communicative Action* urskiljer två kritiserbara giltighetsanspråk som kan diskuteras i teoretisk, vetenskaplig, diskurs. Det är dels sanning hos påståenden (diskursnivån), dels effektivitet hos teleologisk handling (handlingsnivån). Det implicerar just ett övergivande av oundvikliga förhållningssätt till världen, Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. I, s 23.

Om korrespondensteorin om sanning, epistemologisk fallibilism och ontologisk realism se nedan, s 175-181.

⁸⁷Habermas, "A Postscript to Knowledge and Human Interest," s 378.

⁸⁸Se ovan, s 135-145. Se också nedan, s 219-235.

språkliga kommunikationen och se att de innehåller normer, normer som är konstitutiva för kommunikation som sådan.

Nu kan vi se på rekonstruktion och fråga oss om vi genom den kan lösa det problem som framställdes ovan, det vill säga kan vi också rekonstruera människans utveckling som kunskapande subjekt? Om vi ser på rekonstruktionen av människans evolutionära konstitution som kunskapande subjekt, så skulle en sådan klargöra de villkor för hur människan som handlande och vetande subjekt utvecklats. Det är dock oklart hur en sådan rekonstruktion förhåller sig till naturvetenskapen. Skirbekk menar att om naturvetenskapen är inblandad, så återuppstår det gamla problemet med naturen som konstituerad av ett subjekt som i sin tur konstituerar naturen, men om de förstående vetenskaperna är involverade så undviks det. Det undviks då till priset av att oundvikliga transcendentalt grundade kognitiva relationer till världen överges.

Låt oss undersöka detta påstående och rekonstruera premisserna bakom problemet på följande sätt: i) en objektiv uppfattning om naturen nås inom ramen för det tekniska kunskapsintresset, ii) objektivitet är då reducerat till intersubjektivitet, iii) det tekniska kunskapsintresset är en nödvändig transcendent ram för alla arter som reproducerar sig genom arbete, och iv) det tekniska kunskapsintresset är både transcendentalt och empiriskt eftersom uppkomsten av den mänskliga arten är kontingent. Vi ser genom denna rekonstruktion att det saknas en objektivitet som skulle kunna överskrida intersubjektivitet och etablera en absolut grund för subjektet.

Men att framställa sanningsanspråk i en diskurs, i det här fallet sanningsanspråket om en rekonstruktion av människans evolution som handlande och vetande subjekt, innebär att man kritiskt testat den hypotesen. Därmed får naturen-i-sig-själv som konstitutör av subjektet en hypotetisk status. Det är en hypotes vars giltighetsanspråk kan infrias eller förkastas efter diskursiv prövning.⁸⁹

⁸⁹Habermas rekonstruktion av människans förhistoria sker genom en rekonstruktion av den historiska materialismen. Där rekonstrueras människans förhistoria med hjälp av begreppet arthistoria. Därefter leder teorin till en teori om social evolution som möjliggör en rekonstruktion av tolkarens, eller kritikerns, historiska situation och hans objekt. Denna teori förbigås dock i den här avhandlingen, se Jürgen Habermas, "Till rekonstruktionen av den historiska materialismen," i Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 233-280.

5: *Handling, objektivitet och diskurs*

Låt oss nu se vilka implikationer distinktionerna mellan objektivitet och sanning,⁹⁰ och mellan diskurs och handling får för Habermas teori.⁹¹ Vi såg ovan att objektivitet endast medgavs i den mån det tekniska kunskapsintresset tillät den. Den instrumentella rationaliteten är en universell mänsklig förmåga som gör instrumentell handling möjlig för alla subjekt, oberoende av de kulturella eller historiska kontexter de lever i. Det utesluter naturligtvis inte andra erfarenheter än de som struktureras av den instrumentella rationaliteten, men att se dessa erfarenheter som objektiva på samma sätt ter sig svårare. Vi kan tänka på att alla kulturer verkar ha en förmåga att utveckla verktyg vars funktion transcenderar dessa olika kulturer. En hävstång är en hävstång både i Europa och i Asien, samt både nu och i antiken. Att på samma sätt universalisera uppfattningar om naturen som symbolisk betydelsebärare verkar dock vara svårare.

Det tekniska kunskapsintresset gör sig påmint som en ofrånkomlig handlingsram på denna icke-diskursiva nivå, till skillnad från den diskursiva nivån som är befriad från erfarenhet och handlingskrav. Vi såg ovan i kapitel III. b att objekt konstituerades genom arbete. Den form av handling som kommer till uttryck i arbete är instrumentell handling, och därmed konstitueras objektiviteten hos de objekt vi erfar i enlighet med det tekniska kunskapsintresset. Dessa objekt är konstituerade på ett sådant sätt att den instrumentella handlingen är universellt reproducerbar. Om vi erfarenhetsmässigt upptäcker att en instrumentell handling A åtföljs av händelse B, exempelvis att en diamant kan skära glas, så ser vi detta som en objektiv erfarenhet, det vill säga diamanter kan oberoende av historiska eller sociala kontexter skära glas. Vår erfarenhet av diamanten som kapabel att skära glas är objektiv i den grad av objektivitet som medges av det tekniska kunskapsintresset, och är därmed en intersubjektiv erfarenhet. Det innebär att vi handlar efter den övertygelsen så länge den inte blir problematisk.⁹²

⁹⁰Habermas, "A Postscript to Knowledge and Human Interest," s 361.

⁹¹*Ibid*, s 363.

⁹²Se ovan, s 111 n 80, hur Hookway framställer kopplingen mellan undersökning och övertygelse. Att handlingen A åtföljs av händelsen B är inte någon ofelbar kunskap, utan en övertygelse som ligger till grund för handling. Alla övertygelser är dock i princip felbara, vilket kan visa sig genom att en handling som baserats på en övertygelse misslyckats. Övertygelsen kan då bli föremål för diskursiv prövning.

Det innebär att Habermas teori om objektivitet både är en konstitutionsteori, eftersom vi konstituerar objekten för möjlig erfarenhet genom arbete, och en teori om reproducerbarhet, eftersom objektivitet är kopplad till det tekniska kunskapsintresset som är grundat i den behavioristiska ramen för instrumentell handling. Vi kan här säga att varken varseblivningen eller våra erfarenheter är teoriberoende i så hög grad Vogel föreslog ovan.⁹³ Habermas uttrycker det på följande sätt: "It is . . . plausible to assume that the objectivity of experience guarantees not the *truth* of a corresponding statement, but the *identity* of experience in the various statements interpreting that experience."⁹⁴ Det innebär att samma erfarenheter kan ges en mängd olika tolkningar, tolkningar som sedan kan provas diskursivt.

Vad gäller frågor om sanning, så menar Habermas att de bör behandlas i en argumentativ diskurs: "The meaning of the truth or untruth of a statement does not consist in the conditions guaranteeing the objectivity of our experience but in the possibility of argumentative corroboration of a truth claim which is falsifiable in principle."⁹⁵ Det sagda resulterar i ett synsätt där våra teorier om världen beskriver ett och samma fenomen på olika sätt. Dessa teorier är då mer eller mindre adekvata vad gäller att beskriva fenomenet i fråga.⁹⁶ Fenomenet är dock alltid detsamma och förändras inte av våra teorier. Vad som däremot kan förändras är vårt språkbruk och våra begreppsliga ramar (*conceptual schemes*).⁹⁷ Vi skulle kunna uttrycka det som att meningsvarians är förenlig med referentiell identitet.⁹⁸ Habermas uttrycker samma sak på följande sätt: "Prior to all theory, there is constituted in the behavioural system of instrumental action a basis in the life-world for possibilities of reaching understanding; this basis explains why we can *refer to the same phenomena* through the lenses of *different theories*, even if these phenomena, when transformed into data, have to be described in connection with those very theories."⁹⁹

⁹³Se ovan, s 126-130.

⁹⁴Habermas, "A Postscript to Knowledge and Human Interest," s 375.

⁹⁵*Ibid*, s 361.

⁹⁶*Ibid*, s 375.

⁹⁷Mary Hesse, "Science and Objectivity" i *Habermas: Critical Debates*, red. J. B. Thompson & D. Held (London: The Macmillan Press LTD, 1982), s 108.

⁹⁸Israel Scheffler, *Science and Subjectivity* (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, INC., 1967), s 62.

⁹⁹Habermas, "A Reply to my Critics," s 275.

Teorin om kunskapsintressen innehåller en pragmatisk meningsteori, enligt vilken meningen hos en empirisk sats bestäms av den objektsdomän som satsen refererar till: "This meaning constitutes itself along with the objects of possible experience. In other words, it is the material *a priori* premiss of experience, which enables us to open up reality by objectivating it."¹⁰⁰ Detta sker på en livsvärld eller handlingsnivå och före alla teorier. Det är därför viktigt att skilja mellan meningen hos en empirisk sats och sanningsanspråket hos ett påstående som kan infrias eller förkastas efter diskursiv prövning. Vi måste därför undersöka vad vi menar dels med sanning, dels med infriande av sanningsanspråk.

6: *Konsensus om korrespondens*

Frankfurtskolans kritik av korrespondensteorin om sanning är en kritik av korrespondensteorin kopplad till epistemologisk realism. Problemet kan sägas vara att korrespondensteorin om sanning enligt Frankfurtskolan endast fyller ett syfte om det finns kriterier för att avgöra om ett påstående korresponderar med fakta. I Habermas språkbruk innebär detta att korrespondensteorin leder till en hypostasering av fakta i världen.¹⁰¹ Med det menar han att korrespondensteorin ser påståenden som antingen sanna eller falska, och att den gör anspråk på att ha kriterier för att i vissa fall med säkerhet avgöra om korrespondens föreligger. Men eftersom säkerhet inte kan uppnås har korrespondensteorin inneburit att falska påståenden blivit tagna för sanna. Det har föranlett Habermas att överge korrespondensteorin om sanning. Detta beroende på att Habermas ser korrespondensteorin om sanning som intimt sammankopplad med epistemologisk infallibilism.

Det kan här vara på sin plats att påpeka att en sådan karaktärisering av korrespondensteorin om sanning inte träffar Popper, trots den antagonism som finns mellan kritisk teori och kritisk rationalism. Popper företräder en korrespondensteori om sanning, men är epistemologisk fallibilist till skillnad från den epistemologiska infallibilism som Frankfurtskolan kritiserar.¹⁰² Eftersom Popper är fallibilist menar han att vi

¹⁰⁰Habermas, "A Reply to my Critics," s 361.

¹⁰¹Habermas, "A Postscript to Knowledge and Human Interest," s 375.

¹⁰²Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. II (London: Routledge & Kegan Paul, 1966), s 369-375.

aldrig med *säkerhet* kan veta om något är sant. Ett exempel från Popper som visar att de anklagelser Frankfurtskolan riktat mot korrespondensteorin om sanning inte träffar honom är följande påstående: "Thus the belief in scientific certainty and in the authority of science is just wishful thinking: *science is fallible, because science is human.*"¹⁰³

Poppers position är den att vi vet vad som menas med sanning, att påståenden kan korrespondera med fakta i världen, men eftersom våra teorier är fallibla så är säkerhet inget vi kan uppnå. Detta gör att objektiv sanning för Popper är en regulativ idé, det vill säga en idé vi strävar efter, men som vi aldrig med säkerhet kan veta ifall vi uppnått.¹⁰⁴ Det är därför intressant att notera att Habermas, när det gäller rekonstruktiva vetenskaper, just förfäktar en korrespondensteori om sanning kopplad till epistemologisk fallibilism.¹⁰⁵ Enligt vår uppfattning finns ingen anledning att hävda olika sanningsteorier för olika faktabeskrivande vetenskaper. Om korrespondensteorin är den adekvata sanningsteorin när det gäller rekonstruktiva vetenskaper, så bör den också vara den adekvata teorin när det gäller alla andra vetenskaper som beskriver fakta i världen. Men för att undvika att hypostasera fakta är det viktigt att vara både korrespondensteoretiker och epistemologisk fallibilist. Skirbekk kallar den korrespondensteori Habermas kritiserar för naiv.¹⁰⁶ Vi menar att en ontologisk realism, epistemologisk fallibilism och korrespondensteorin om sanning är förenlig med diskursteorin om sanning.¹⁰⁷

Vår åsikt är att vi kan förena korrespondensteorin om sanning med diskursteorin genom att göra en distinktion mellan definitionen av sanning och den procedur genom vilken vi kommer fram till försanthållanden. I en diskurs kan vilka argument som helst framläggas, argument som syftar till

¹⁰³Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. II, s 375.

¹⁰⁴Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1972), s 229.

¹⁰⁵Se ovan, s 170-171.

¹⁰⁶Gunnar Skirbekk, *Manuscripts on Rationality*, s 131.

¹⁰⁷Geoffrey Stokes har sett likheten mellan Poppers sanningsteori och Habermas. Stokes menar dock att de båda har en konsensusteori om sanning vilket är felaktigt, se Geoffrey Stokes, *Popper: Philosophy, Politics and Scientific Method* (Cambridge: Polity Press, 1998), s 157. För en kritik av Stokes se Jeffrey Ketlands recension av Stokes bok i *British Journal of Philosophy* nr 51 (2000), s 363-369. Ketland menar riktigt att det är en stor skillnad mellan en konsensusteori om sanning och en korrespondensteori om sanning. Här *definierar* vi sanning som korrespondens mellan beskrivningar och fakta, men menar att *vi når konsensus om försanthållanden*. Det är på det sättet som Poppers och Habermas idéer om sanning är förenliga.

att nå konsensus rörande ett giltighetsanspråk. Om giltighetsanspråket är sanning, så är det en skillnad mellan att veta vad som *menas* med att något är sant, och att se sanningsanspråket som infriat. Vi har alltså två idéer, dels sanning som korrespondens med fakta, dels konsensus om försanthållanden:

. . . the concept of truth combines the objectivity of experience with a claim to the intersubjective validity of a corresponding descriptive statement, the idea of the correspondence of sentences to facts with the concept of an idealized consensus. It is only from this *combination* that we get the concept of a criticizable validity claim.¹⁰⁸

En konsensusteori om försanthållanden rör den senare idéen, det vill säga idéen om hur vi når konsensus rörande giltighetsanspråk. Fred Alford menar att Habermas *definierar* sanning som konsensus på grund av att ett sådant sanningsbegrepp kan tillämpas på såväl påståenden om världen som på normer.¹⁰⁹ Jag kommer att bestrida den tesen nedan genom att utveckla det som framkom i citatet ovan, det vill säga att begreppet sanning kombinerar idéen om en ideal konsensus om försanthållanden med idéen om påståendens korrespondens med fakta, vilket inte normativ riktighet gör. Det innebär att en diskurs inte avgör frågan om giltighet. Dessutom har Habermas ändrat sig på den här punkten. Han hävdar nu att konsensus inte avgör påståendens sanning.¹¹⁰

McCarthy menar riktigt att en konsensusteori om försanthållanden inte definierar sanningsbegreppet. Konsensusteoretiker som han själv accepterar att det inte finns några kriterier för att veta om något är sant, men menar samtidigt att konsensusteorin erbjuder oss en möjlighet att säga saker som: 'det är sant att . . .': "While we have no idea of standards of truth wholly independent of particular languages and practices, 'truth' nevertheless functions as an 'idea of reason' with respect to which we can criticize not only particular claims within our language but also the very standards of truth that we have inherited."¹¹¹ Det skulle innebära att diskursen avgör vilka försanthållanden vi accepterar, men att vi inte har en definition av sanning.

¹⁰⁸Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. II, s 72.

¹⁰⁹Alford, *Science and the Revenge of Nature*, s 104.

¹¹⁰Se nedan, s 188.

¹¹¹McCarthy, *Ideals and Illusions*, s 33.

Vi håller dock med Skirbekk när han hävdar att en sanningsteori också måste ta ställning till vad vi menar med att något är sant, det vill säga relationen mellan argumentet och det som argumentet handlar om:

. . . there is definitely something *wrong* with a notion of truth (of the better argument) that *merely* operates with preconditions on the level of *intersubjectivity* and none on the level of *facts* . . . This means that some relation to *that* which the argument *are about* has to be taken into consideration even for a discursive theory of validity.¹¹²

Skirbekk vill lösa frågan om det substantiella innehållet i våra sanningsanspråk fenomenologiskt genom att undersöka vårt vara-i-världen. Hans lösning på frågan är något liknande Heideggers teori om *altheia* eller världen-som-öppnar-upp-sig, eller en teori om livsformer och praxis som hos Wittgenstein.¹¹³ Vi hävdar istället att korrespondensteorin om sanning är den teori som är bäst anpassad för att kombineras med diskursteorin. Anledningen är att korrespondensteorin definierar sanning som påståendens korrespondens med fakta, vilket enligt vår mening är just vad vi menar med sanning. Det är dock viktigt att samtidigt vara korrespondensteoretiker och epistemologisk fallibilist. Det betyder att vi vet vad som menas med sanning, men att vi samtidigt saknar kriterier för att veta om korrespondens föreligger. Det är en sådan teori vi nu ska utveckla och, i den här aktuella diskursen, argumentera för.

Habermas menar att det finns en intern koppling mellan ett påstående om världen och det sakförhållande påståendet syftar på. Det är en ensidig intern koppling på det sättet att det är fakta som gör påståenden sanna, men inte tvärtom. Poängen är att sanning endast rör påståendet, det vill säga det är påståendet om världen som är sant eller falskt. Men det är också så att sanning beror på det som påståendet handlar om. Det vill säga, sanningen hos ett påstående är avhängigt av dess relation till fakta, men dess *anspråk på giltighet*, det vill säga det kontingenta accepterandet av

¹¹²Skirbekk, *Manuscripts on Rationality*, s 131. Vi vill därför inte tala om en konsensusteori om sanning eftersom konsensus inte behöver innebära att någon relation mellan påstående och fakta föreligger. Konsensus rör endast våra försanthållanden. Deras sanning är sedan beroende av att det råder korrespondens mellan dem och fakta. Denna sammanblandning mellan korrespondens och konsensus är vanlig i litteraturen, se bland annat Garry Potter, *The Philosophy of Social science: New Perspectives* (Harlow: Pearson Education Ltd, 2000), s 119 och Stokes *Popper*, s 155-158.

¹¹³Skirbekk, *Manuscripts on Rationality*, s 233 n 15. Se också Gunnar Skirbekk, *Truth and Preconditions*, (Bergen, 1972), s 7-10 där han klargör förhållandet mellan sanning och försanthållanden.

sanningsanspråket, är avhängigt av att konsensus angående anspråket kan uppnås i en diskurs:

While there is an internal connection between the existence of states of affairs and the truth of assertoric statements, there is no inner connection between the existence of states of affairs and the *expectation*, held by a certain group of people, that such statements can be justified. This difference may also explain why, when we ask what makes valid moral judgements possible we are compelled to proceed *directly* to a logic of practical discourse, whereas determining the conditions for the validity of empirical judgements requires analysis in terms of epistemology and the philosophy of science, analysis that is, at least initially, independent of a logic of theoretical discourse.¹¹⁴

Konsensus skulle i enlighet med citatet kunna sägas vara *konsensus om korrespondens*. Det vill säga, vi enas om att hålla något för sant på grund av att vi alla tror att det korresponderar med fakta. Det är naturligtvis inte så att denna konsensus fastlägger sanningen hos ett påstående. Konsensus rör våra försanthållanden och är därmed inget kriterium för att våra påståenden korresponderar med fakta. Därför är de påståenden vi når konsensus om alltid fallibla, och ändras om ett bättre argument framkommer, eller om förhållanden ändras på ett sådant sätt att konsensus inte längre är aktuell.

Det innebär att en absolut konsensus *inte* är ett kriterium för att något är sant i en absolut mening. Det är snarare ett tecken på att diskursdeltagarna av argument och experiment övertygats och enats om att hålla något för sant, de har accepterat det framkastade *giltighetsanspråket*. Detta giltighetsanspråk, i det här fallet sanning hos ett påstående, gör naturligtvis anspråk på att vara universellt giltigt, det vill säga det transcenderar alla kontexter, men acceptansen är kontextbunden till här och nu. Om ett bättre argument kommer, eller om omständigheterna förändras, så är giltighetsanspråket inte längre infriat.

Vi föreslår med andra ord en teori som gör skillnaden mellan sanning och konsensus klar. Vi accepterar att korrespondens med fakta är en definition av sanning. Men eftersom alla påståenden är fallibla har vi aldrig en objektiv möjlighet att bortom allt tvivel veta om något korresponderar med fakta. Det finns alltså inga kriterier genom vilka vi kan veta om vi uppnått sanning. Vi kan dock nå intersubjektiv enighet i en diskurs om att hålla beskrivningar av fakta för sanna på grund av att vi av argument och experiment övertygats om att de korresponderar med fakta.

¹¹⁴Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 62.

Denna enighet rörande *giltighetsanspråket* hos sanningspåståendet gäller fram tills ett bättre argument kommer eller till dess att omständigheterna förändras. Med andra ord, korresponsten teorin om sanning kan upprätthållas inom ramen för diskursteorin. Vi får då en teori där sanning definieras som korrespondens med fakta, och där konsensus om ett sanningsanspråk nås i en diskurs.¹¹⁵ Vi ser då att det är fullt möjligt att nå konsensus även om korrespondens inte föreligger, vilket bara visar att våra teorier alltid är fallibla. Men en diskursiv prövning utgör inget hinder för korresponsten teorin om sanning så länge vi samtidigt är epistemologiska fallibilister.

Det är viktigt att lägga märke till att det för korresponsten teorin om sanning räcker med att de aspekter teorin uttalar sig om rörande objektet är sanna. Det behövs ingen heltäckande korrespondens för att den ska vara giltig. Om en teori rörande planeternas rörelser är sann, så är den det på grundval av att de satser teorin innehåller korresponderar med dessa planetrörelser, oavsett vilka andra egenskaper och kvaliteter dessa planeter har. De satser som konstituerats inom det tekniska kunskapsintresset kan vara sanna även om de endast korresponderar med ett begränsat antal aspekter av naturen. Att det tekniska kunskapsintresset inte talar om hela sanningen om naturen innebär inte att det talar osanning.

Vi bör också, i enlighet med ontologisk realism, upprätthålla idén om naturen-i-sig-själv som en sista realistisk utpost: "The concept of a 'nature-in-itself' that I introduced in *Knowledge and Human Interest* is an ironic refrain on the Kantian thing-in-itself, in so far as it is meant to preserve in the nature constituted 'for us' the realistic connotations of a contingently existing reality independent of us."¹¹⁶ Här är dock naturen-i-sig-själv ingen ironisk refräng utan vi har som hypotes existensen av en yttervärld som våra påståenden kan korrespondera med.¹¹⁷ En sådan realistisk tolkning av naturen-i-sig-själv har den likheten med Habermas begrepp att båda befinner sig bortom säker kunskap. Vi saknar kriterier för att med säkerhet veta när våra påståenden korresponderar med yttervärlden. Men att som Habermas postulera ett ovetbart *Ding-an-sich* är ett företag som påminner om att kasta ut barnet med badvattnet. Det tillför inte teorin någonting utan öppnar snarare upp den för kritik som kan bemötas på ett bättre sätt från

¹¹⁵Se nedan, s 187-188.

¹¹⁶Habermas, "A Reply to my Critics," s 242.

¹¹⁷Se ovan, s 110, se också Hookway, *Peirce*, 44-51.

den fallibilistiska och realistiska ståndpunkt som här företräds. Istället för att postulera en naturen-i-sig, om vilken vi inget kan veta, så antar vi att våra påståenden kan korrespondera med yttervärlden om vilken vi kan veta mycket, men inte med säkerhet.

Här har också uppfattningen om oundvikliga förhållningssätt till världen övergivits och kunskapsintressena har fått statusen av hypoteser. De har underordnats diskursen och kan nu diskuteras i denna i form av hypoteser. Det tekniska kunskapsintresset införs nu snarare som *en* möjlig rationell attityd gentemot världen än som ett transcendentalt mänskligt intresse.¹¹⁸ Här undviks med andra ord ett absolut grundande av teorin i en förkritisk ontologi genom att kunskapsintressena nu ses som hypoteser vilka kan undersökas diskursivt. Det tekniska kunskapsintresset har rekonstruerats och fått status av *en fallibel hypotes*.

Genom distinktionerna mellan handling och diskurs, objektivitet och sanning samt rekonstruktion och kritik undanröjs problemet med en förkritisk ontologi som absolut grund för förnuftet. Men då har också den antropologiska teorin om nödvändiga kognitiva kunskapsintressen övergivits till förmån för en teori om kommunikativ handling och rationalitet. Den lingvistiska vändningen har fullföljts.

b. Det kommunikativa förnuftet

1: Inledning

Det allt överskuggande problemet i moderniteten är frågan om hur man rättfärdigar värderationalitet. Det första steget till ett sådant rättfärdigande innebär att visa hur en kommunikativ rationalitet i Habermas tappning överskrider instrumentell rationalitet. Som en följd av resultaten vi nådde i kapitel IV. a måste vi omformulera rationalitetsbegreppet i termer av kommunikativ rationalitet. Tesen är att en kommunikativ rationalitet dels ger oss tillträde till en normativ dimension vilken under moderniteten

¹¹⁸Om andra möjliga, rationaliserbara, attityder gentemot världen, se Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. I, s 236-237. Se också Habermas, "A Reply to my Critics," s 244.

blockerats genom den instrumentella rationalitetens totalisering,¹¹⁹ dels ger oss tillträde till en *kritisk position* som överskrider en hermeneutisk syn enligt vilken vi är fångade i en specifik kultur eller tradition,¹²⁰ utan att vi hamnar i problem med ett absolut ontologiskt eller lingvistiskt grundande. Vi såg i föregående kapitel att en sådan kritisk position framträdde genom distinktionen mellan arbete, interaktion och makt. Slutsatsen var att det avgörande steget för att utveckla en kritisk värderationalitet inte tagits genom införandet av det emancipatoriska kunskapsintresset. Vad som krävs är en språkfilosofi i kommunikativ form som visar på möjligheten till en herraväldesfri praktisk diskurs, genom vilken möjligheten till ett intersubjektivt erkännande av kritiserbara universella normativa giltighetsanspråk erbjuds. En sådan teori började introduceras i kapitel IV. a genom införandet av diskursbegreppet, samt genom distinktionerna mellan rekonstruktion och kritik, objektivitet och sanning, samt mellan handling och diskurs. Det gjordes som svar på de problem den antropologiskt grundade teorin om kunskapsintressen mötte. Dessa distinktioner innebar att vi hamnade i en position där kunskapsintressena övergavs som absoluta kognitiva förhållningssätt till världen. Frågan är nu hur vi inom den nya ramen kan rättfärdiga en kritisk position.

Det var på denna arena debatten mellan Habermas och Gadamer, som förts vidare av McCarthy och Hoy, utspelades. Det är framförallt en kritik av en relativiserad attityd där den egna traditionen blir slutgiltigt domare när det gäller kunskap, deskriptiv eller normativ, som är i fokus för Habermas kritik av hermeneutiken och den hermeneutiskt inspirerade postmodernismen.¹²¹ Här kommer vi att argumentera för att det kommunikativa förnuftet överskrider den hermeneutiskt influerade postmodernistiska positionen. Det kommer, här i kapitel IV. b, att göras

¹¹⁹Se ovan, kapitel I och II.

¹²⁰Se ovan, s 122-126.

¹²¹Det är relevant att skilja mellan hermeneutik och hermeneutiskt influerad postmodernism, eftersom *en* läsning av Gadamer implicerar att han inte kan begreppsliiggöra kulturell pluralism och kritik på ett adekvat sätt, medan en postmodern läsning, framförallt som den utövas av Hoy, implicerar det omvända. Dessutom försöker Hoy utveckla en hermeneutisk genealogi under inflytande från Gadamer och Foucault som just ska premiera pluralism, i motsats till konsensus. Därmed kan vi karaktärisera den starkt pluralistiska uppfattning som företräds av Hoys hermeneutiska genealogi som en hermeneutiskt influerad postmodernism. De problem Hoy hamnar i är dock likartade de som Gadamer hamnar i, se Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, s 144-272. Om att kulturell värdepluralism förutsätter normativ universalism, se nedan, s 230-235.

genom kritik av vissa aspekter hos Foucault och Hoy. I kapitel V. a visas hur vi utifrån den kommunikativa rationalitetsteori kan bemöta Derridas dekonstruktivistiska projekt, och de svårigheter det projektet råkar in i.

Habermas ser lösningen på problemet med en normativ rationalitet som överskrider hermeneutik, instrumentell rationalitet och undvikandet av problemet med ett absolut grundande, i en omfattande procedurrell men substantiellt anspråkslös rationalitetsteori. Han vill visa hur språket i form av kommunikation innehåller pragmatiska regler vilka i sig syftar till samförstånd mellan subjekt rörande universella kritiserbara giltighetsanspråk. Vi börjar vår undersökning med Habermas tes att människan koordinerar sina handlingar genom kommunikation:

If we assume that the human species maintains itself through the socially coordinated activities of its members and that this coordination has to be established through communication — and reaching agreement — then the reproduction of the species also requires satisfying the conditions of a rationality that is inherent in communicative action. These conditions have become perceptible in the modern period with the decentration of our understanding of the world and the differentiation of various universal validity claims . . . A process of self-preservation that has to satisfy the rationality conditions of communicative action becomes dependent on the integrative accomplishments of subjects who coordinate their actions via criticizable validity claims.¹²²

Poängen är att rationaliteten förläggs till språket som medium mellan subjekt som försöker nå samförstånd om något i världen. Ett sådant synsätt innebär att förnuftet blir både kontextuellt och transcendent (*i den meningen att dess anspråk transcenderar den givna kontexten*). Detta innebär dock inte att den giltighet vi kommer fram till transcenderar denna kontext, utan enbart att *anspråken* på giltighet gör det. Men det innebär att dessa universella giltighetsanspråk inte kan rättfärdigas utifrån den egna traditionen på ett sådant sätt att den är auktoritär i Gadamers mening. Hilary Putnam har formulerat en sådan uppfattning om förnuftet: "Reason is, in this sense, both immanent (not to be found outside of concrete language games and institutions) and transcendent (a regulative idea that we use to criticize the conduct of all activities and institutions)."¹²³ Vad vi

¹²²Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. I, s 397-398.

¹²³Hilary Putnam, "Why Reason can't be Naturalized", i, *After Philosophy: End or Transformation*, red. K. Baynes, J. Bohman & T. McCarthy (Cambridge Mass: MIT Press, 1987), s 228. Det kan här vara intressant att notera att Putnam i *Reason, Truth and History* (Cambridge Mass.: Cambridge University Press, 1981), s 54-56 behandlar sanning i termer av "an idealization of rational acceptability. We speak as if there were such things as epistemically ideal conditions, and we call a statement 'true' if it would

söker är ett sådant immanent förnuftsbegrepp som i sina *anspråk* transcenderar kontexten för att kunna behålla sin kritiska potential. Det gäller att formulera ett förnuftsbegrepp som inte drabbas av upplysningens dialektik, och som kan hålla stånd mot hermeneutiska och relativistiska tendenser. Det är en strävan efter ett förnuft som, utan transcendentala eller transcendentala förutsättningar, *kan* ge oss praktiska riktlinjer eller rättfärdiga normer som ligger bakom Habermas projekt. Det är ett historiskt kontextuellt förnuft med *transcendentala anspråk* som eftersöks.

2: Det kommunikativa förnuftet

Habermas menar att vi i språklig kommunikation gör tre ontologiska förutsättningar kopplade till tre giltighetsanspråk. Vi har (a) den objektiva världen med giltighetsanspråket sanning hos påståenden, (b) den sociala världen med giltighetsanspråket riktighet hos normer, samt (c) den subjektiva världen med giltighetsanspråket sannfärdighet eller ärlighet.¹²⁴

be justified under such conditions. 'Epistemically ideal conditions', of course, are like 'frictionless planes': we cannot really attain epistemically ideal conditions, or even be absolutely certain that we have come sufficiently close to them." *Ibid*, s 55. Detta kommer, som McCarthy noterar, mycket nära Habermas ståndpunkt som propagerar en rationell konsensus under ideala omständigheter, se McCarthy i Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, s 247 n 30. Detta är dock något som går Hoy förbi då han försöker använda Putnam för att kritisera Habermas. Han menar att Putnam formulerar ett förnuftsbegrepp utan transcendentala och transcendentala förutsättningar och anspråk. Detta innebär enligt Hoy att filosofin naturaliserats. Det finns ingen anledning att upprätthålla den metafysiska rest Habermas enligt honom bär på, se Hoy i Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, s 212 n 35. Dock visar det sig vid en noggrann läsning av Putnam att han är lika metafysisk som Habermas, eller rättare sagt, Habermas är lika naturalistisk som Putnam.

¹²⁴Dessa tre 'världar' och deras respektive giltighetsanspråk är en vidareutveckling av Karl Bühlers språkfilosofi som den framställs i Karl Bühler, *Theory of Language*. Bühler urskiljde tre funktioner i språket: en expressiv funktion genom vilken ett subjekt uttrycker något, en deskriptiv funktion genom vilket ett subjekt uttrycker en representation av ett objekt eller sakförhållande i världen, samt en kommunikativ signalfunktion genom vilken ett subjekt upprättar en interaktion med ett annat subjekt för att förmedla vad det uttrycker, se ovan, s 156 n 36. Dessa tre funktioner sammantagna gör det enligt Habermas relevant att se på språket som ett medium. Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, s 58.

Habermas vidareutveckling av teorin sker genom att använda Austins och Searles talaktsteorier, se Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. I, s 273–337, Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, s 57–84 samt Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 77–147. Om Austin och Searles talaktsteorier se John L. Austin, *How to do Things with Words*, 2.a utg. red. J. O. Urmson & M. Sbisà (Oxford: Oxford University Press, 1976) och John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

Proceduren för att uppnå samförstånd vid oenighet rörande sanning eller normativ riktighet är (1) teoretisk respektive (2) praktisk diskurs. Vad gäller (3) sannfärdighet så kan det giltighetsanspråket inte diskursivt infrias.¹²⁵ Enda sättet att infria ett subjekts anspråk på sannfärdighet är genom konsekvent beteende av det subjekt som hävdar sannfärdighet om sig självt. Dessutom har vi (4) en explikativ diskurs med giltighetsanspråket meningsfullhet, det vill säga, det vi säger måste vara meningsfullt för att kunna förstås. (Därmed finns det fyra universella giltighetsanspråk men det fjärde, meningsfullhet, kommer vi inte att beröra).

På grund av att rationaliteten ses som manifesterad i kommunikationen mellan subjekt, fokuseras den kommunikativa handlingsteorin på talhandlingar. Särskilt viktiga blir talhandlingar som syftar till ömsesidig förståelse och samförstånd mellan subjekt. Andra former av kommunikation som till exempel poesi lämnas åt sidan. Det innebär inte att poesi skulle vara uttryck för en icke-förståelseinriktad kommunikation, men poesi ses inte som primärt inriktad på samförstånd om ett universellt *kritiserbart* giltighetsanspråk.¹²⁶ Dessutom åsidosätts ickelingvistiska språkspel i universalpragmatiken.¹²⁷

¹²⁵Genom sitt diskursbegrepp går Habermas utöver Bühlers tre språkfunktioner. Diskursen är en argumenterande funktion som inte täcks av vare sig den expressiva, deskriptiva eller den kommunikativa funktionen. Popper menar att den argumenterande funktionen är en fjärde funktion som måste läggas till de övriga tre för att förklara språkligt beteende, se Popper, *Knowledge and the Body—Mind Problem*, s 90. Se också ovan, s 156 n 36.

¹²⁶Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s 28-43. Rorty har noterat att poesi har med *autenticitet* att göra. Därmed ser han den som en del i en individs självskapelse. Eftersom denna självskapelse är radikal, så syftar den snarare till *unicitet* rörande autenticitet än konsensus om ett kritiserbart universellt giltighetsanspråk. De tänkare han anför är framförallt Freud och Nietzsche. Men hur en sådan radikal självskapelse ska gå till är dock oklart eftersom den endast kan uttryckas i språk, eller på ett sådant sätt att den är beskrivbar i språk. I den meningen är vi alla språkets fångar och ömsesidighet och förståelse är paradigmiskt även för autenticitet och självskapelse.

Däremot är de kommunikativa situationer som förutsätts för självskapelse inte symmetriska eftersom det är en individs identitet det rör sig om. Detta innebär att kommunikationssituationen är asymmetrisk på ett sådant sätt att den andre mer fungerar som bollplank, än som symmetriskt likvärdig deltagare i en diskurs. Se nedan, s 222-227.

¹²⁷Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 77. Som exempel kan vi se på den skillnad Mead gör mellan *gest* och *signifikanta symboler*. Signifikanta symboler är, till skillnad från den kroppsliga gesten, språkliga och kommuniceras via tal. Socialisering och kommunalitet på mänsklig nivå förutsätter signifikanta symboler som går utöver gesten.

Vi såg ovan att Habermas gjorde en distinktion mellan handling och diskurs, och vi ska nu undersöka vad Habermas menar med diskurs. Han karaktäriserar diskurs på följande sätt: "I shall speak of 'discourse' only when the meaning of the problematic validity claim conceptually forces participants to suppose that a rationally motivated agreement could in principle be achieved, whereby the phrase 'in principle' expresses the idealizing proviso: if only the argumentation could be conducted openly enough and continued long enough."¹²⁸ Det framgår klart att det är inom en argumenterande diskurs som samförstånd om giltighetsanspråk kan uppnås. Det är endast frågor om påståendens sanning och normers riktighet som kan bli föremål för en diskurs. Andra argumentativa verksamheter som exempelvis rör konkreta kontexter kallar Habermas för kritik.¹²⁹

Det är viktigt att poängtera att förståelse och samförstånd om ett problematiskt giltighetsanspråk inte är samma sak.¹³⁰ En diskurs är inriktad på att nå samförstånd om ett universellt kritiserbart giltighetsanspråk. För att ett sådant samförstånd ska kunna uppnås är det viktigt att diskursdeltagarna förstår varandra. En diskurs karaktäriseras som en dialogisk verksamhet där deltagarna antar att ett sådant samförstånd i princip är möjligt att nå. Om vi diskuterar ett sanningspåstående, så är vi intresserade av att nå sanning. Vi är intresserade av, och antar att vi kan nå samförstånd om att hålla något för sant. Men det finns naturligtvis en mängd dialogiska verksamheter där vi söker förståelse utan att anta att samförstånd är möjligt. Det finns med andra ord dialogiska verksamheter som syftar till ömsesidig förståelse, och diskurser som är inriktade på ömsesidig förståelse *och samförstånd*.

¹²⁸Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. I, s 42. Se också Habermas, *Kommunikativt handlande*, s 78-79.

¹²⁹Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. I, s 42.

¹³⁰Detta missförstår Hoy. Han skriver: "Habermas's linking of understanding and agreement may appear somewhat arbitrary to anglophone ears. The verbal similarity that Habermas hears in German [between *Verständigung*, understanding and *Einverständnis*, agreement] is not an argument for making agreement the paradigm of understanding," se Hoy i Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, s 181. Hoy lägger visserligen till att Habermas inte gör på detta sätt eftersom samförstånd och förståelse är länkade till varandra enbart när det gäller de ideala villkoren för diskurser. Ändå menar han att det finns ett problem med en sådan syn och tillskriver den till Habermas trots allt. För ett klagörande av detta missförstånd se, Jürgen Habermas, "A Reply," i *Communicative Action*, eng. översätt. J. Gaines & D. L. Jones, red. A. Honneth & H. Joas (Cambridge: Polity Press, 1991), s 230.

Bakom diskursen ligger vissa förutsättningar som kort kan belysas på följande sätt. Vi måste (a) förutsätta en idealiserad talsituation mot vilken vi approximerar. Vi strävar efter att mer och mer närma oss denna ideala talsituation som framför allt utesluter alla maktanspråk. Denna ideala talsituation ska ses som en regulativ idé vilken aldrig kan förverkligas fullt ut. Det som är avgörande för utgången av en diskurs bör endast vara styrkan hos det bättre argumentet. Då vi (b) ser på argumentation som en sådan process kan vi se att den är underkastad vissa regler. Normativt kan vi säga att proceduren att nå samförstånd regleras på ett sådant sätt att deltagarna (i) tematiserar ett problematiskt giltighetsanspråk, (ii) intar en hypotetisk attityd till detsamma och (iii) prövar med goda skäl om proponentens anspråk håller eller inte. Slutligen kan vi (c) säga att argumentationen syftar till att producera argument vilka är övertygande genom sina inneboende egenskaper. Det är genom sådana argument giltighetsanspråken kan infrias eller förkastas.¹³¹ Att infria ett giltighetsanspråk innebär att proponenten genom argumentation, experiment eller annat stöd för sitt giltighetsanspråk lyckas uppnå konsensus rörande giltigheten hos det kritiserbara giltighetsanspråket. Vi kan som exempel ta en situation där någon *diskursivt* lyckats bibringa *konsensus* om ett *försanthållande*.

I enlighet med den sanningsteori som föreslogs ovan är det viktigt att påpeka att frasen 'hålla ett anspråk på sanning för sant' betyder just detta, och inte att konsensus gör ett anspråk på sanning sant. Detta är ytterligare ett missförstånd från Hoys sida. Han jämför Habermas konsensusteori med Gadamer och skriver:

... Gadamer sound more like a realist than Habermas, whose insistence on truth as reaching agreement is explicitly opposed to philosophical semantics and its analysis of truth as reference to reality. Whereas a consensus theory of truth suggests that agreeing to something makes it true, Gadamer's sense is more that we agree to something because it is true. So truth is not the result of agreement, but agreement the result of truth.¹³²

Hoy menar att vi har två alternativ att ta ställning till: (a) konsensus gör ett påstående sant och (b) ett faktum frambringar konsensus. Det finns naturligtvis en hel gråskala mellan dessa positioner, och det är där vi finner Habermas position. Vad Habermas diskuterar är hur vi kommer fram till

¹³¹Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. I, s 25.

¹³²Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, s 189.

försanthållanden. Just på grund av att de är försanthållanden så är de fallibla. Det finns ingen diskurs i världen som kan göra ett påstående sant. Det är fakta som gör beskrivningar av fakta sanna eller falska, men vad vi måste röra oss med är just försanthållanden.¹³³ Habermas själv menar, trots vad han skrivit tidigare, att diskurser inte avgör sanning.¹³⁴ *"I do not understand the discourse theory of truth to mean that the consensus achieved discursively is a criterion on truth (as was the case in some of my earlier statements); rather, it should explain via the discursive redemption of validity claims the meaning of each element of unconditionality which we intuitively link with the concept of truth."*¹³⁵ Om vi håller något för att vara sant så är vi subjektivt övertygade om att det är sant, men detta avgör inte sanning per se. Vi är blott alltför mänskliga och därmed felbara. Våra subjektiva övertygelser, eller den konsensus vi uppnår i diskurser, utgör inget kriterium på sanning.

Dessutom befinner sig Hoy i en prekär situation om han menar att vi når konsensus på grund av att något är sant. McCarthys kritik är belysande:

There, it is not because we agree that we judge a claim to be valid; rather, we agree because we have grounds for granting its validity. It is not the agreement that warrants the claim but the warrants for the claim that grounds the agreement. To make his case against Habermas on this point, Hoy would have to explain how truth can produce agreement in a way that is not epistemically mediated through evidence and argument. But that would be inconsistent with his own hermeneutic position.¹³⁶

Det är nu relevant att fråga sig vad som menas med giltighetsanspråk. Vi tänker här ta upp giltighetsanspråk generellt, men exemplifiera genom att tala om sanning och riktighet. I vardagsspråket rör vi oss relativt obehindrat med de olika giltighetsanspråken. Vi betraktar vissa normer som riktiga och vissa påståenden som sanna. Då dessa giltighetsanspråk blir problematiserade, så är det på diskursnivån vi argumentativt försöker infria eller förkasta dem. Vi kan här skilja mellan en vardagskommunikativ nivå där vi *använder oss* av normer, och en diskursnivå där vi *diskuterar* normer. Denna distinktion är analog till

¹³³Habermas, "A Reply," s 230-233

¹³⁴Se ovan, s 106 n 61.

¹³⁵Habermas, "A Reply," s 232-233. Vår Kursivering.

¹³⁶Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, s 239. Jag antar att läsaren har vår position klar för sig, det vill säga, i diskursen når vi försanthållanden vars sanning är avhängig av deras korrespondens med fakta. Vi har dock inga kriterier för att avgöra när en sådan korrespondens föreligger.

distinktionen mellan en handlingsnivå och en diskursnivå som gjordes ovan.

När vi förespråkar en rationalitetsteori på kommunikativ grund, lämnar vi med nödvändighet den observatörsposition som är utmärkande för den instrumentella rationaliteten till förmån för en deltagarposition. Vi deltar i sociala sammanhang genom att tänka och handla. Våra tankar och handlingar är på olika sätt uttryck för oss som individer, men också uttryck för oss som individer i sociala sammanhang, och i sista hand uttryck för oss som representanter för vår art. Våra tankar och handlingar vare sig uppkommer eller manifesteras i ett kontextuellt vakuum. De är beroende av sociala sammanhang, så länge vi inte reducerar oss till driftsmaskiner som styrs av en okontrollerbar självbevarelsedrift.¹³⁷ Vad det rationella deltagarperspektivet anbefaller oss är att vara vaksamma och kritiska. McCarthy formulerar det på följande sätt: "What heightened historical and cultural self-consciousness teaches us is not that we should — or could — avoid committing the original sin of participation, but that we should try to be observant, critical participants."¹³⁸ Att vara ansvarsfull (*accountable*) är i den här synen ett minimikrav på rationellt agentskap, ett krav som måste vara uppfyllt på den vardagskommunikativa nivån. Autonomi förutsätts i en starkare form av rationellt agentskap. Det är en form av agentskap som motsvarar Kants begrepp om myndighet, eller förmågan att tänka själv. Denna form av agentskap gör sig gällande på diskursnivån. Vi kan se oss som ansvarsfulla rationella deltagare i kritiska diskussioner som rör sig inom ramarna för vår livsvärld, men också som kritiska autonoma och rationella deltagare i diskurser rörande universella giltighetsanspråk:

Accountable agents are, among other things, able to provide publicly defensible — and in this sense objective — accounts of their actions and beliefs, that is, to satisfy interaction partners that their beliefs and actions are backed by good reasons. Autonomous agents are able to do so also at a critical-reflective level of discourse.¹³⁹

Denna diskussion är avsedd att visa att vi i dagliga situationer i regel handlar rationellt på ett sådant sätt att vi kan berättiga våra handlingar genom att ge goda skäl för dem. Dessa skäl accepteras i regel av de människor vi ingår i sociala sammanhang med.

¹³⁷Se ovan, kapitel II. a.

¹³⁸Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, s 43.

¹³⁹*Ibid*, s 44.

Problem som behöver en diskursiv prövning uppstår först då riktigheten hos en norm, eller sanningen hos ett påstående, som ges som skäl (eller grund) för en handling betvivlas. Det är då vi har möjlighet att ingå i en diskurs för att avgöra om det problematiska giltighetsanspråket ska infrias eller förkastas. Denna procedur består i att autonoma subjekt genom argumentation försöker infria giltighetsanspråket i fråga. Proceduren sker då i enlighet med de diskursregler som beskrivits ovan. Vi ser här att distinktionerna mellan objektivitet och sanning, samt mellan handling och diskurs, gör sig starkt påmind i den kommunikativa rationalitetsteorin.

Habermas menar att samförstånd om kritiserbara giltighetsanspråk principiellt sett är möjligt att nå inom alla naturliga språk. Giltighetsanspråken är därmed inneboende i det naturliga språket som sådant och är i den meningen universella. De tillhör språkets pragmatiska förutsättningar. Habermas formulerar det på följande sätt: "The orientation toward validity claims belongs to the pragmatic conditions of possible mutual understanding — and of understanding language itself."¹⁴⁰

Vad vi rör oss med inom teorin om kommunikativ rationalitet är ett sådant både *kontextberoende* och *kontexttranscenderande* förnuft som uttrycktes av Putnam ovan. Det vill säga, förnuftet är lokaliserat här och nu vid en given punkt i historien, men dess *anspråk* transcenderar denna historiska situation. Habermas uttrycker det på följande sätt: "the validity claimed for propositions and norms transcends spaces and times, but in each actual case the claim is raised here and now, in a specific context, and accepted or rejected with real implications for social interaction."¹⁴¹ Med andra ord förutsätter inte teorin någon absolut punkt från vilken vi objektivt kan avgöra normers riktighet eller påståendens sanning. Det avgörande är istället utgången av diskursen vid en given tidpunkt. Det samförstånd som uppnås är inte heller objektivt giltigt, utan snarare intersubjektivt giltigt.¹⁴² Med det menas att enskilda subjekt i en diskurs uppnår ett intersubjektivt samförstånd om att infria eller förkasta ett giltighetsanspråk. Det betyder att

¹⁴⁰Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, s 78.

¹⁴¹*Ibid*, s 139.

¹⁴²Om Apels uppfattning om att den objektivitet vi kan nå endast innebär intersubjektivitet, se Karl-Otto Apel, *Towards a Transformation of Philosophy*, eng. översätt. G. Adey & D. Frisby, (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1980), s 241. Se också Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson & CO (Publishers) LTD, 1977), s 44–48.

ett enskilt subjekt *inte på egen hand* kan avgöra frågan om ett universellt problematiskt giltighetsanspråk är infriat eller inte eftersom det skulle föregripa den diskursiva prövningen. Fundamental betydelse läggs vid det pragmatiska utförandet av argumentationen där diskursdeltagarna strävar efter att koordinera sina handlingar genom att komma överens om något i världen.¹⁴³ Istället för ett enskilt subjekt har vi ett subjekt som i form av ett *jag* ingår i ett förhållande med *den andre*. Detta *jag* kan relatera till sig själv i denna interaktion från *den andres* perspektiv.¹⁴⁴

Det här är en syn som påminner mycket om George Herbert Meads idé om rolltagning. Hans Joas beskriver Meads uppfattning om social handling på följande sätt:

The situation out of which meaning can arise must therefore be such that in it attention to one's own action — and not to the data of the environment — is functional for the actor. This kind of situation is given only in the case of interaction between or among individual actors. Only then is one's own action responded to by the immediate responses of others in such a way that one is compelled to assume an attitude of self-reflective attentiveness. Only when we are ourselves the stimulus for the responses of another, responses which are in turn stimuli for us, must we concentrate our attention on our character as a source of stimulation.¹⁴⁵

Vi kan läsa Joas karaktärisering av Meads handlingsbegrepp så att vi ser handling som kommunikativ handling. Det är en syn som delas av Apel: "[Mead's] pupils (e.g. his editor Charles W. Morris) regarded him as a social behaviourist, despite the fact that he tended to make behaviour intelligible through the situation of intersubjective communication rather than by reducing the situation of intersubjectivity to objectively describable behaviour."¹⁴⁶ Vad Mead eftersträvar är ett idealt rollövertagande, vilket som pragmatisk förutsättning har en ideal kommunikationsgemenskap där kommunikationen är transparent.¹⁴⁷ Den synen lägger tonvikten på deltagande i kommunikation där den objektiverande attityden gentemot

¹⁴³Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s 296.

¹⁴⁴Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, s 199.

¹⁴⁵Hans Joas, *G. H. Mead: A Contemporary Re-examination of his Thought*, eng. översätn. R. Meyer (Cambridge: Polity Press, 1985), s 104.

¹⁴⁶Apel, *Towards a Transformation of Philosophy*, s 126.

¹⁴⁷George Herbert Mead, *Mind, Self, & Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, red. C. W. Morris (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), s 326ff.

subjekt ersätts av ömsesidigt rolltagande, det vill säga ersätts av interaktion.¹⁴⁸

Det är också klart att den ideala diskursen inte enbart är inriktad på mening, utan också på möjligheten att förhålla sig kritiskt till den egna eller andras traditioner: "In logical terms there is established a universe of discourse which transcends the specific order and within which the members of the community may, in a specific conflict, place themselves outside of the community order as it exists, and agree upon changed habits of action and a restatement of values."¹⁴⁹ Habermas kommenterar denna passage:

The formation of moral judgements (like reaching ethical selfunderstanding) is referred to a forum of reason that simultaneously *socializes* and *temporalizes* practical reason. Rousseau's universalized public and Kant's intelligible world are rendered socially concrete and temporally dynamic by Mead; in this way, the anticipation of an idealized form of communication is supposed to preserve a moment of unconditionality for the discursive procedure of will formation.¹⁵⁰

Vi såg ovan att det bakom diskursen låg vissa förutsättningar och bland dem fanns förutsättningen om den *ideala talsituationen eller den ideala kommunikationsgemenskapen*.¹⁵¹ Rick Roderick har beskrivit den ideala talsituationen som en situation som bemästras av en *grupp* idealt kommunikativt kompetenta talare. Det innebär att kommunikativ kompetens kan rekonstrueras: "Just as linguistic competence can be 'rationally reconstructed' in terms of the mastery of a set of idealised formal procedures, so also communicative competence can be reconstructed formally in terms of the mastery of an 'ideal speech situation.'"¹⁵² Skirbekk har karaktäriserat den ideala talsituationen på följande sätt:

¹⁴⁸Idén om den ideala kommunikationsgemenskapen tas över av Apel och är en motsvarighet till den ideala talsituationen hos Habermas, Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 88-89. Hos Apel och Habermas får den status av regulativ idé. Apel, *Towards a Transformation of Philosophy*, s 285. Formen av regulativ idé innebär att språket inte behöver ses som transparent på annat sätt än att giltighetsanspråken transcenderar givna kontexter. Därför är det viktigt att skilja mellan det universella anspråket på giltighet och den kontextbundna acceptansen av anspråket i fråga.

¹⁴⁹George Herbert Mead, "Philantropy from the Point of View of Ethics," i *Selected Writings*, red. A. J. Reck (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), s 404.

¹⁵⁰Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, s 184.

¹⁵¹Se ovan, s 166-172. Se också Jürgen Habermas, "Towards a Theory of Communicative Competence," *Inquiry*, 13 (1970), s 360-375.

¹⁵²Rick Roderick, *Habermas and the Foundations of Critical Theory* (London: Macmillan Publishers Ltd, 1986), s 77.

Discourse is explicated by the notion of an ideal speech situation essentially implying equal chances of discursive participation, and freedom reflectively to criticize and change given linguistic frames — i.e. equality of status, and freedom, as its core. These are supplemented with authenticity, rational motivation, and competence, and with elimination of time limits.¹⁵³

Denna ideala talsituation ska med andra ord ses som en förutsättning för argumentation över huvud taget, men som sådan måste den som vi sett formuleras i form av konstitutiva regler för diskursiv verksamhet. Det ska då vara i form av en transformering av ett *know-how* till ett *know-that*.¹⁵⁴ Habermas har övergett sin tidigare tolkning av den ideala talsituationen, men menar att idén om en rekonstruktion av generella symmetrivillkor mellan kompetenta talare involverade i argumentation fortfarande är riktig:

... in *process* terms, argumentative speech is a process of communication which, given its goal of reaching a rationally motivated agreement, must satisfy improbable conditions. In argumentative speech we see the structures of a speech situation that is immune to repression and inequality in a particular way: it presents itself as a form of communication that adequately approximates ideal conditions.¹⁵⁵

Det är de ideala förutsättningarna hos en socialt och spatiotemporalt obegränsad kommunikationsgemenskap Habermas menar med dessa ideala villkor.¹⁵⁶ Att denna gemenskap är socialt och spatiotemporalt obegränsad kommer att visa sig mycket viktig vad gäller vår argumentation för en norm som anbefaller ansvar för kommande generationer.

Detta interaktionsperspektiv gör att vi inte kan se oss enbart som objektiva observatörer. Vi är alltid inbegripna i ett socialt sammanhang, vilket förutsätter en normativ bakgrund från vilken vi kan hämta goda skäl för våra handlingar. De två nivåer vi kan befinna oss på är dels en vardaglig nivå som kräver av oss att vi är ansvariga för våra handlingar och kan ge goda skäl för dem genom att hänvisa till befintliga handlingsreglerande normer, dels en diskursnivå där vi är autonoma och argumentativt kan förkasta eller infria problematiska giltighetsanspråk.¹⁵⁷

Distinktionen mellan vardagsnivå och diskursnivå, analog till distinktionen mellan en handlingsnivå och en diskursnivå där objektivitet

¹⁵³Skirbekk, *Rationality and Modernity*, s 86.

¹⁵⁴Se ovan, s 166-172.

¹⁵⁵Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 88.

¹⁵⁶Jürgen Habermas, *Justification and Application*, eng. översätt. C. Cronin (Cambridge Mass.: MIT Press, 1993), s 51.

¹⁵⁷Se ovan, s 173-181.

kopplas till handlingsnivån och infriandet av universella kritiserbara giltighetsanspråk kopplas till diskursnivån, kan jämföras med Poppers distinktion mellan sanning och giltighet:

So we have the following situation. The idea of truth pertains to description and information, but it emerges only in the presence of argument or criticism. This is because to say that a theory is true or false is to pass a critical judgement on it. The idea of validity is then related to the argumentative or critical function in the same way in which the idea of truth is related to the descriptive or informative function: to say that a criticism or an argument is valid or invalid is also to pass a critical judgement on it. But with the idea of validity we have, so to speak, to step higher up in criticism and critically judge our argument or our criticism in order to say whether or not it is valid.¹⁵⁸

Vi ser här att idén om sanning hör till beskrivningar och information, men att den endast uppkommer i argumentation och kritik. Vi ser också att idén om giltighet hos Popper är relaterad till argumentation och kritik på samma sätt som sanning är relaterad till information och beskrivningar. Habermas menar å sin sida att sanning hos beskrivningar och normers riktighet är något som diskuteras i diskurser. Beskrivningar och information hör till våra erfarenheter vilka kan vara objektiva, eller rättare sagt, oproblematiskt intersubjektiva. Beskrivningars och informationens anspråk på sanning och riktighet kan dock bli problematiserade, det vill säga ifrågasatta. Då kan en diskurs inrättas för att återupprätta en förlorad konsensus om att hålla något för sant eller riktigt.

Om vi jämför Popper och Habermas i avseende på normer så kan vi se att en norm hos Habermas kan göra anspråk på att vara riktig, där riktig ses som ett giltighetsanspråk som kan infrias eller förkastas i en diskurs. Popper menar att *argumentationen* för eller emot en norm kan vara giltig i meningen logiskt giltig. Dessutom menar han att normer kan göra anspråk på riktighet där riktighet ses som en regulativ idé. Popper poängterar med andra ord att det är fullt möjligt att kritiskt diskutera normer och värderingar, och att det är viktigt med giltighetsanspråk som på något sätt ska vara analoga till ett sanningsanspråk. I *Open Society* nämner han explicit att det är viktigt att ha ett riktighetsanspråk i den moraliska sfären:

First, both proposals and propositions are alike in that we can discuss them, criticise them, and come to some decision about them. Secondly, there is some

¹⁵⁸Popper, *Knowledge and the Body—Mind Problem*, s 92. Det är just denna argumenterande kritiska funktion Popper inför som den fjärde funktionen i Buhlers schema. Jämförelsen med Habermas är att han ser diskursen, det vill säga kritisk argumentation, som "superimposed upon communicative action." Se nedan , s 210-211.

kind of regulative idea about both. In the realm of facts it is the idea of correspondence between a statement or a proposition and a fact; that is to say, the idea of truth. In the realm of standards, or of proposals, the regulative idea may be described in many ways, and called by many terms, for example, by the terms 'right' or 'good'.¹⁵⁹

Dock menar han att situationen för de regulativa idéerna i den praktisk-moraliska sfären är logiskt oklar, eftersom vi inte har något analogt till korrespondensteorin om sanning rörande de giltighetsanspråk som där uppträder. Därmed är det till och med värre ställt med kriterier rörande absolut riktighet, än med kriterier rörande absolut sanning.¹⁶⁰ Men det innebär inte att Popper menar att det är ett meningslöst företag att söka absolut riktighet, vi bör bara akta oss för att tro att vi funnit den.

Popper ställer utifrån Bühlers teori en polemisk fråga till moralfilosofen C. L. Stevenson, som företräder en liknande form av värdesubjektivism som von Wright.¹⁶¹ Enligt Stevenson är etik, i Bühlers termer, både expressiv och appellerande (kommunikativ). Men är det verkligen allt vi har att säga om etik, det vill säga att etik innebär att ett subjekt kommunikativt förmedlar känslouttryck till ett annat subjekt? "There is no doubt that ethics is expressive, and also no doubt that it is also communicative. But has it not also higher functions? *That* is the question."¹⁶²

Problemet för Popper är att de fyra språkliga funktionerna förutsätter varandra. Det innebär att den argumentativa kritiska funktionen förutsätter den deskriptiva, kommunikativa och den expressiva. Han kan därmed inte gå direkt från den kommunikativa funktionen till den argumentativt kritiska.¹⁶³ Den deskriptiva funktionen är enbart kopplad till sanning, varför läget rörande etik blir oklart hos Popper.

Habermas svar på denna fråga är att vi har tre giltighetsanspråk kopplade till de tre språkliga funktionerna. Giltighetsanspråket riktighet kopplas till den kommunikativa sociala funktionen, som har att göra med

¹⁵⁹Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. II, s 384-385. Vi ska nedan se att Habermas gör en distinktion mellan det rätta och det goda. Vi kommer också att se på vilket sätt giltighet uppfattas inom diskursetiken. Giltighet är inget som avgörs av diskursen. Det placerar enligt min mening samtida kritisk teori och kritisk rationalism mycket nära varandra. Att reda ut likheterna och skillnaderna mellan dessa två typer av kritiska filosofier ligger tyvärr utanför ramarna för denna avhandling.

¹⁶⁰*Ibid*, s 386.

¹⁶¹Se ovan, s 10, samt Frankena, *Ethics*, s 106.

¹⁶²Popper, *Knowledge and the Body—Mind Problem*, s 99-100.

¹⁶³*Ibid*, s 84-85.

hur vi kommunikativt och socialt förhåller oss till andra subjekt. Men då vi inte har någon definition av riktighet, så är frågan om vi har någon idé om moralisk-praktisk riktighet utöver den riktighet vi kommer fram till i en diskurs eller efter kritisk argumentation.

Habermas menar att normer själva hävdar sin riktighet, och att om argumentationen leder fram till att vi når konsensus om normen, så håller vi den för riktig fram tills ett bättre argument mot dess riktighet framläggs, eller omständigheterna förändras så att normen i fråga blir inaktuell. Men dessa normer kan bara göra *anspråk* på riktighet, vi *vet* inte om de *är* riktiga. Detsamma gäller sanningspåståenden, men där vet vi genom korrespondensteorin vad det skulle innebära för ett sanningspåstående att vara sant.

Därmed kan vi karaktärisera *riktighet* på samma sätt som McCarthy karaktäriserar sanning.¹⁶⁴ Vi har ingen definition av *riktighet*, vi har inga kriterier som är oberoende av språk eller praktik för att veta när vi uppnått *riktighet*. *Riktighet* fungerar dock som en förnuftsidé och tillåter oss att säga saker som 'det är *riktigt* att . . .'. Det ger oss en möjlighet att dels kritisera de anspråk på *riktighet* som görs i en konkret kontext, dels de standarder och kriterier på *riktighet* som vi ärvt.¹⁶⁵

3: *Bemötande av den post-modernistiska kritiken*

Låt oss nu se på den kritik post-modernistiskt influerade filosofer riktat mot den kommunikativa rationalitetsteorin. Vi kommer att argumentera för att denna kritik missar målet, dels på grund av att de förväxlar Habermas teori med en klassisk modernistisk uppfattning om teoretisk och praktisk giltighet, dels på grund av att de själva hamnar i självreferentiella problem med sina egna implicita teoretiska anspråk.

Hoy problematiserar den kritiska position som framträder genom den ideala kommunikationsgemenskapen, och ställer frågan om vi vill vara värdepluralister (en position han ser som positiv och som han utvecklar under influens av Gadamer och Foucault) eller konsensusteoretiker (en position han ser som monistisk och kanske terroristisk och som han tillskriver Habermas). Han menar att Habermas teori, genom idén om ideal

¹⁶⁴Se ovan, s 177.

¹⁶⁵Om riktighet, se också nedan, s 209-219.

konsensus, är ett försök att reducera skillnad till identitet och att den därmed blir ett uttryck för en förtryckande monistisk, icke-tolerant socialfilosofisk teori. Hoy utvecklar dessa uppfattningar i en debatt med Thomas McCarthy, en debatt som kan ses som det senaste bidraget till den debatt Habermas förde med Gadamer under sjuttioalet.¹⁶⁶

Liksom Hoy och Gadamer har Michel Foucault kritiserat uppfattningen om herraväldefria diskurser för att vara utopisk. Han menar att Habermas position vad gäller den ideala kommunikationsgemenskapen förutsätter en syn på språket som helt transparent.¹⁶⁷ En sådan transparens skulle innebära att den ideala kommunikationsgemenskapen var till fullo realiserad. Foucault skriver: "The thought that there could be a state of communication which would be such that the games of truth could circulate freely, without obstacles, without constraint, and without coercive effects, seems to me to be Utopia."¹⁶⁸ När Foucault kritiserar idén om herraväldefria diskurser på grund av att de inte går att förverkliga, så innebär det en kritik på två nivåer. Dels menar han att idén är utopisk, dels så är det naturligtvis omöjligt för Foucault att gå med på att ett sanningsanspråk fritt kan infrias i en diskurs, eftersom både diskurs och sanning hos honom är bestämda av makt och är båda exempel på maktstrategier.¹⁶⁹

¹⁶⁶Hoy and McCarthy, *Critical Theory*.

¹⁶⁷Foucault, "The Ethic of Care for the Self as a Practise of Freedom", s 18.

¹⁶⁸*Ibid.*

¹⁶⁹Om Foucaults diskursbegrepp se Honneth, *Critique of Power*, s 105-148, om sanning se Michel Foucault, "Truth and Power," i Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, red. C. Gordon (New York: Patheon Books, 1980), s 131. Bilden av Foucault som makteoretiker har förändrats i och med publiceringen av *sexualitetens historia* och "The Ethic of Care for the self as a Practise of Freedom," se Michel Foucault, *Sexualitetens historia*, vol. I-III, sv. översätn. B. Gröndahl (Stockholm: Gidlund, 1980-1987). Som exempel kan nämnas att han menar att makt förutsätter frihet:

"One must observe also that there cannot be relations of power unless the subjects are free. . . the statement: 'You see power everywhere, hence there is no place for liberty,' seems to me to be absolutely incomplete. One cannot impute to me the idea that power is a system of domination which controls everything and which leaves no room for freedom."

Foucault, "The Ethic of Care for the self as a Practise of Freedom," s 12-13. Längre fram skriver han med explicit hänvisning till Habermas:

"I don't believe there can be a society without relations of power, if you understand them as means by which individuals try to conduct, to determine the behavior of others. The problem is not of trying to dissolve them in the utopia of a perfectly transparent communication, but to give one's self the rule of law, the techniques of management, and also the ethics, the *ethos*, the practise of self,

Om *blind* makt ses som det fulla uttrycket hos förnuftet är det förstäligt att postmoderna kritiker kritiserar förnuftet. De har försökt att lösa problemet genom att emot förnuftet sätta *förnuftets andra*, det vill säga det som lämnats utanför definitionen av förnuftet.¹⁷⁰ Men det är en strategi som inte lämnar det subjektcentrerade tänkande man kritiserar. Vi kan fråga oss vad det är som säger att detta förnuftets andra är mindre *terroristiskt* än det förnuft mot vilket det ska vara ett motmedel? Införandet av förnuftets andra är subjektcentrerat, och innebär ett övergivande av förnuftet till förmån för relativism och irrationalitet. I slutändan finns inget som förhindrar ett allas krig mot alla. Habermas har karaktäriserat detta förnuftets andra som naturen, den mänskliga kroppen, fantasier, begär och känslor: “. . . it is directly the vital forces of a split-off and repressed subjective nature, it is the sorts of phenomena rediscovered by Romanticism — dreams, fantasies, madness, orgiastic excitement, ecstasy — it is the aesthetic, body-centered experiences of a decentered subjectivity that function as the placeholders for the other of reason.”¹⁷¹

which would allow these games of power to be played with a minimum of domination.”

Foucault, "The Ethic of Care for the self as a Practise of Freedom," s 18. I vårt språkbruk är det han här beskriver en regulativ idé, det vill säga, det är omöjligt att uppnå ett samhälle utan utövande av makt, men vi bör sträva efter ett så fritt samhälle som möjligt. Därmed menar vi att idén om full frihet innehar status av regulativ idé hos Foucault.

Däremot skulle Foucault koppla moral till självskapelse och inte till en universalistisk normativitet. Problemet är dock att dessa två moraliska dimensioner förutsätter varandra. Se nedan, s 219-235.

Något liknande har skett med Foucault vad gäller sanning. Den sene Foucault talar om sanning på ett sätt som implicerar en distinktion mellan sanning och hur fakta appliceras teknologisk eller institutionellt:

"My problem is, as I have already said, to know how games of truth can put themselves in place and be linked to relationships of power. We can show, for example, that the medicalization of madness, i. e., the organization of medical knowledge around individuals labeled as 'mad,' has been linked, at some time or other, to a whole series of social or economic processes, but also to institutions and practices of power. This fact in no way impairs the scientific validity of the therapeutic efficacy of psychiatry. It does not guarantee it but it does not cancel it out either."

Foucault, "The Ethic of Care for the Self as a Practise of Freedom", s 16. Passager som dessa antyder att Foucault och Habermas projekt ligger närmare varandra än vad de båda tror. Skiljelinjen som dras upp av Foucault gäller den ideala kommunikationsgemenskapen som ett Utopia. Här kommer dock att visas att den är en regulativ idé, och om en sådan är utopisk så menar vi att även Foucault har sitt Utopia i den regulativa idén om frihet.

¹⁷⁰ Kritiken mot förnuftets andra riktas främst mot Hartmut och Gernot Böhmes, *Das Andere der Vernunft* (Frankfurt, 1983).

¹⁷¹ Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s 306.

Frågor om fakta och värden reduceras till att bli subjektiva smakomdömen. Sedan gäller det att propagera för att den egna smaken är den bästa.¹⁷²

Dessutom är förespråkarna för en sådan syn insnärjda i performativa själv motsägelser. Ett exempel på en performativ själv motsägelse som Apel utarbetat i förhållande till Descartes "cogito ergo sum" är följande: om vi uttrycker talakten: "Jag existerar inte här och nu", så har denna talakt som pragmatisk förutsättning följande sats, 'jag existerar här och nu'. För att jag ska kunna uttala den första satsen måste den andra satsen vara riktig. De båda satserna motsäger dock varandra, varför yttrandet av den första innebär en performativ själv motsägelse.

En performativ själv motsägelse uppkommer när den propositionella komponenten i en talakt, motsäger en pragmatisk förutsättning för samma talakt.¹⁷³ Det är en sådan performativ själv motsägelse som drabbar de nietscheanska influerade post-modernisterna. Martin Jay uttrycker det som följer:

For instance . . . the communicative use of language harbors an immanent obligation to justify validity claims, if need be. When the claims one makes on a locutionary level deny the very possibility of such a justification, then a performative contradiction is committed.¹⁷⁴

Det värsta är dock att man helt i onödan berövar sig sin kritiska potential, eftersom "förnuftets andra" just är öppet för samma kritik som kritiken mot förnuftet. Att med maktuttryck demaskera makt utan att ha en alternativ lösning till det man kritiserar, innebär bara att det man själv har att erbjuda endast är ytterligare ett irrationellt maktuttryck.

Vad gäller Foucaults och Hoys kritik av diskursen, så kan vi säga att även om vi undersökt alla faktiska diskurser och funnit att de inte uppfyller kraven på en herraväldesfri diskurs, så innebär det inte att vi fråntagits möjligheten att förbättra nästa diskurs. Kritiken mot diskursen är giltig endast om diskursteorin hävdar att den är ett utslag av en faktiskt existerande ideal kommunikationsgemenskap. Men vi har sett att detta

¹⁷²Se Habemas kritik av Nietzsche i *ibid*, s 83-106. Se också Rortys karaktärisering av Marcel Proust och Nietzsche som skapare av den smak efter vilken de sedan bedömer sig själva. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s 106.

¹⁷³Apel, "The problem of Philosophical Foundations in Light of a Transcendental Pragmatics of Language", s 278. Se också Jakko Hintikka, "Cogito Ergo Sum: Inference or Performance," i *Philosophical Review*, 71 (1962), s 3-32.

¹⁷⁴Martin Jay, *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique* (New York: Routledge, 1993), s 29.

ideal endast har status av regulativ idé. Skirbekk menar till exempel att vi måste se den kommunikativa diskursteorin som en fallibilistisk meliorism.¹⁷⁵ Det innebär dels att även om den ideala kommunikationsgemenskapen aldrig kan realiseras, så kan den aktuella kommunikationsgemenskapen alltid förbättras, dels att de normer och försanthållanden vi når konsensus om alltid är fallibla. Ett sådant diskursbegrepp ger visserligen inte någon definition av sanning eller riktighet, men det visar på en procedur för *hur* vi ska kunna nå enighet om att hålla något för sant eller riktigt.¹⁷⁶

Vi kan alltså hålla med Foucault om att en syn på den ideala kommunikationsgemenskapen som realiserbar är utopisk, utan att därför ge upp idealet. Att den har status som regulativ idé utgör snarare den ideala kommunikationsgemenskapens styrka än dess svaghet. Poängen med Habermas teori utgörs med andra ord inte av möjligheten att faktiskt realisera ett ideal, utan att se detta ideal som en regulativ idé. Det innebär att vi inte behöver överge förnuftet till förmån för det irrationella, det vill säga förnuftets andra. Vi har en föreställning om en tvångsfri talsituation och denna situation är något vi bör sträva efter. Det innebär dock inte att idealet är förverkligat:

The concept of communicative reason is still accompanied by the shadow of a transcendental illusion. Because the idealizing presuppositions of communicative action must not be hypostatized into the ideal of a future condition in which a definitive understanding has been reached, this concept must be approached in a sufficiently skeptical manner. A theory that leads us to believe in the attainability of a rational ideal would fall back behind the level of argumentation reached by Kant. It would also abandon the materialistic legacy of the critique of metaphysics. The moment of unconditionality that is preserved in the discursive concept of a fallibilistic truth and morality is not an absolute, or it is at most an absolute that has become fluid as a critical procedure. Only with this residue of metaphysics can we do battle against the transfiguration of the world through metaphysical truths — the last trace of '*Nihil contra Deum nisi Deus ipse*.' Communicative reason is of course a rocking hull — but it does not go under in the sea of contingencies, even if shuddering in high seas is the only mode in which it 'copes' with these contingencies.¹⁷⁷

Begreppet om den ideala kommunikationsgemenskapen, och den konsensus som kan uppnås i en herraväldefri diskursiv kommunikation,

¹⁷⁵Skirbekk, *Rationality and Modernity*, s 11.

¹⁷⁶Se ovan, s. 175-181.

¹⁷⁷Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, s 144.

kommer kanske aldrig att infrias, men som regulativ idé erbjuder den en möjlighet till kritik.

Genom att se den ideala kommunikationsgemenskapen som en regulativ idé undviker vi Foucaults anklagelse om ett *Utopia*, vilket endast skulle leda till förtryck på det sätt Horkheimer och Adorno analyserade det.¹⁷⁸ Vi såg också i kapitel IV. a att vi genom att skilja på *know-how* manifesterat i handling, och ett *know-that* manifesterat i fallibla hypoteser, undviker ett absolut grundande av teorin om rekonstruktion av kognitiva kompetenser på det sätt Apel föreslår.¹⁷⁹ Därmed undviks också *Münchhausentrilemmat* eftersom rekonstruktionen av de universalpragmatiska reglerna utgörs av fallibla hypoteser.¹⁸⁰ Det finns heller ingen anledning att fransäga sig vår rationella kritiska förmåga till förmån för förnuftets andra. Inte heller behöver vi hänvisa till vår egen kultur som absolut utgångspunkt för alla våra kritiska omdömen så som Gadamer menar.¹⁸¹ McCarthy har formulerat svaret på Foucaults, Hoys och Gadamers kritik på följande sätt:

So the question appears to be whether what Habermas calls communication free from domination, in which claims to validity are decided on the basis of the reasons offered for and against them, can actually be realized in practice. And that seems to be a matter of more or less rather than all or nothing . . . It would be utopian only in the sense that the full realization of any regulative idea is utopian.¹⁸²

Det är detta modesta kritiska förnuft som både är immanent och transcendent vi har att sätta emot de totaliseringstendenser vi sett hos det moderna förnuftet. Det är genom detta förnuftsbegrepp vi finner en möjlighet att formulera en postmetafysisk värderationalitet som tar modernitetens kritiker på allvar. Den kritik mot förnuftet som levererats av Horkheimer, Adorno, von Wright, Gadamer, Foucault och Hoy drabbar ett förnuftsbegrepp vilket inte lyckats överskrida det instrumentella förnuftet. Det centrala hos detta instrumentella förnuft är dess subjektcentrering.¹⁸³

¹⁷⁸Se ovan, kapitel II a.

¹⁷⁹Apel, "The problem of Philosophical Foundations in Light of a Transcendental Pragmatics of Language," s 250-290.

¹⁸⁰Se ovan, s 166-173.

¹⁸¹Se ovan, s 130-133.

¹⁸²McCarthy, *Ideals and Illusions*, s 67.

¹⁸³Alltsedan Descartes subjektorienterade vändning av filosofin har förnuft och rationalitet setts som något som tillhör eller finns lokaliserat i de enskilda subjekten. Det spelar i det här avseendet ingen roll om vi diskuterar en rationalist som Descartes eller en empirist som Hume. Den avgörande skillnaden mellan dem är att kunskapens

Det är just denna subjektcentrering vi undviker genom Habermas språkpragmatiska formulering av förnuftet: "Förnuftet förstås då inte längre som något som tillhör ett subjekt, utan förnuftet visar sig i den språkliga kommunikationen mellan subjekt".¹⁸⁴ Det är en sådan formulering av förnuftet som Carleheden, i Martin Seels efterföljd, kallar för *det andra moderna*.¹⁸⁵

Genom det kommunikativa förnuftet har vi övervunnit det instrumentella förnuftet och en kritisk normativ sfär har öppnat upp sig. Samtidigt löses problemet med ett absolut grundande som teorin om kunskapsintressen resulterade i. Därmed besvaras också frågan om moderniteten endast mäktar med emotivistiska moralteorier, så som Alasdair MacIntyre påstår, eller värdesubjektivism som von Wright påstår. MacIntyre menar att vi måste välja mellan Aristoteles eller Nietzsche, det vill säga överge det moderna projektet till förmån för en dygdeetik på reformerad aristotelisk grund, eller acceptera det moderna projektet med sin ensidiga rationalitet.¹⁸⁶ Vi har dock sett att ett procedurellt kommunikativt förnuft, kontextuellt men med transcendenta anspråk, kan verka som motvikt mot den ensidiga rationalisering det modernas radikala kritiker ser som det modernas väsen. Det är en sådan intention som ligger bakom Habermas projekt: "I have tried to take up the universalistic line of questioning of transcendental philosophy, while at the same time detranscendentalising the mode of procedure and the conception of what is to be shown."¹⁸⁷

Det är trots allt så att modernitetens problem endast kan lösas av människan själv. En tillbakagång till tidigare epokers tänkande, eller till att återupprätta religiösa auktoriteter, är just genom upplysningens och

rättfärdigande hos Descartes beror på klara och tydliga idéer lokaliserade i subjektet, medan Hume förklarar att all kunskap måste gå tillbaka på enkla impressioner, se René Descartes, "Betraktelser över den första filosofin", i René Descartes, *Valda skrifter*, sv. översätn. K. Marc-Wogau (Lund: Natur och kultur 1990), s 104 och David Hume, *A Treatise of Human Nature*, s 72-73. Likheten mellan dem är dock att förnuftet, och därmed rationaliteten, finns lokaliserat i det enskilda subjektet. Med andra ord anses det enskilda subjektet självt vara kapabelt att avgöra frågor om sanning och falskhet.

¹⁸⁴Carleheden, *Det andra moderna*, s 157.

¹⁸⁵*Ibid.*, s 154. Se också Martin Seel, "Eine Zweite Moderne?: Zu Jürgen Habermas' 'Der philosophische Diskurs der Moderne'", i *Merkur* Heft 3 1986. Det andra moderna ska ses som en position som ligger mellan det klassiska moderna och det postmoderna.

¹⁸⁶MacIntyre, *After Virtue*, s 109-120.

¹⁸⁷Habermas, "A Reply to my Critics," s 239.

modernitetens frammarsch omöjlig om vi inte vill återfalla i dogmatiska och metafysiska föreställningar. Även om en sådan utveckling är möjlig, så är det minst sagt tveksamt om en sådan förändring av tänkandet skulle rå på de problemen vi möter. Som exempel på svårigheterna med att överge moderniteten till förmån för något förmodernt tänkande kan vi ta McCarthys uttalande om MacIntyre: "Even arguments like Alasdair MacIntyre's for the superiority of premodern traditions are not themselves traditional arguments but the *traditionalistic* arguments of hyperreflexive moderns."¹⁸⁸ Vi får därför hålla med Habermas i hans yttrande om moderniteten: "Modernity can and will no longer borrow the criteria by which it takes its orientation from the models supplied by another epoch; *it has to create its normativity out of itself*: Modernity sees itself cast back upon itself without any possibility of escape".¹⁸⁹ Vi kan inte som moderna människor följa MacIntyre tillbaka till Aristoteles. Men det är inte heller nödvändigt eftersom det andra moderna inte leder till Nietzsche.

Hur överskrider då den kommunikativa rationaliteten det instrumentella förnuftet och når kontakt med den värderande dimensionen genom vilken den talar om rationaliteten hos olika mål? Om vi börjar med att se den instrumentella rationaliteten som ett signifikant drag hos moderniteten, så antar vi att det enskilda subjektet självt kan avgöra den objektiva giltigheten hos sitt handlande. Om vi å andra sidan undersöker Habermas begrepp om kommunikativ rationalitet och handling, så ter sig situationen annorlunda. Denna form av rationalitet är inte riktad mot en instrumentell intervention i den objektiva världen av en ensam agent, utan snarare mot att uppnå ömsesidig förståelse och samförstånd bland kommunikativt kompetenta agenter. Det världsbegrepp som då förutsätts är ett världsbegrepp där deltagarna genom kommunikation måste komma överens om hur de ska uppfatta den objektiva och den sociala världen i vilken de kan intervensera gemensamt på ett normativt berättigat sätt. Ett intersubjektivt samförstånd kan uppnås genom att deltagarna reser transsubjektiva giltighetsanspråk, det vill säga giltighetsanspråk som agenterna kan förstå om sanning hos beskrivningar såväl som om normers riktighet. Det är just detta som McCarthy menar att rationellt ansvarsfulla agenter gör i den kommunikativa vardagen: "For present purposes, I shall

¹⁸⁸Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, s 47.

¹⁸⁹Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s 7.

use *accountability* to designate an agent's capacity to engage in *practical reasoning* of the sort required for everyday interaction, that is, roughly speaking, her ability to offer (typically conventional) accounts of her behaviour and to assess other's accounts of theirs (usually by reference to conventional standards)."¹⁹⁰

Instrumentell rationalitet är internt kopplad till effektivitet på samma sätt som kommunikativ rationalitet är sammankopplad med de tre giltighetsanspråken. Men eftersom också en instrumentellt handlande agent måste kunna ge goda skäl för sitt handlande, så betyder det att närhelst en agent påstår något om den objektiva världen så gör han ett sanningsanspråk om densamma. Som ett exempel kan vi ta att A påstår: "Freon förstör ozonlagret". A har här sagt något som han hävdar är sant om den objektiva världen, nämligen att 'freon förstör ozonlagret'. Giltighetsanspråket, det vill säga sanningsanspråket i propositionen, kan ifrågasättas av andra deltagare i en diskussion och en diskurs kan inrättas. Det rationella elementet i kommunikativ handling består då dels i att agera ansvarsfullt på den vardagskommunikativa nivån, dels i att faktiskt försöka att argumentativt infria det avgivna giltighetsanspråket för att uppnå ett fritt samförstånd mellan diskussionsdeltagarna om det giltighetsanspråk som debatteras, eller med andra ord att agera autonomt på diskursnivån. Det intressanta är att vi kommunikativt på ett rationellt sätt även kan resa normativa giltighetsanspråk.

Ett annat rationellt element utgörs av förmågan att lära av misstag. Agenten kan misslyckas dels med att infria giltighetsanspråket, dels med att upprätta diskursen samt med att, på den vardagskommunikativa nivån, ge goda skäl för sitt handlande. Det kan också vara så att det giltighetsanspråk som infriats vad gäller till exempel en norm innebär att en norm som inte förtjänar erkännande ändå erkänns. Det är då förmågan att lära av sina misstag kommer väl till pass som ett tecken på rationalitet.

Det borde vara klart efter diskussionen ovan att den instrumentella rationaliteten subsumeras under det vidare begreppet om kommunikativ rationalitet på ett sådant sätt att instrumentell rationalitet inte kan ses som en solitär verksamhet manifesterad i instrumentell handling. Den agent som handlar instrumentellt rationellt måste kunna ge goda skäl, det vill säga skäl som andra kan förstå som instrumentellt rationella för sitt handlande.

¹⁹⁰Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, s 44.

Den instrumentellt rationella handlingen sker därför aldrig i ett kontextuellt vakuum. Det handlande subjektet är alltid ett socialt subjekt som handlar i sociala sammanhang. Detta sociala sammanhang är alltid kommunikativt strukturerat.

Den kommunikativa rationaliteten är på diskursnivån kopplad till en förmåga att nå konsensus om våra olika giltighetsanspråk. Habermas beskriver det som en form av logos vilket finns inbyggt i språket som kommunikativt medium: "This concept of *Communicative rationality* carries with it connotations based ultimately on the central experience of the unconstrained, unifying, consensusbringing force of argumentative speech, in which different participants overcome their merely subjective views and, owing to the mutuality of rationally motivated conviction, assure themselves of both the unity of the objective world and the intersubjectivity of their lifeworld."¹⁹¹ Alla giltighetsanspråk kan bemötas med en affirmativ eller ickeaffirmativ attityd av deltagare i en diskussion. Om ett giltighetsanspråk bemöts med en ickeaffirmativ attityd från någon, så kan en argumenterande diskurs vidtas där meningsskiljaktigheterna kan mötas och förhoppningsvis lösas så att konsensus uppträder. Vad vi då har att sträva efter är att det bästa argumentet vinner diskussionen. Det bästa argumentet är det som endast i kraft av sig självt kan övertyga diskursdeltagarna om sin giltighet. Detta argument ska då avges utan några som helst maktanspråk bakom det, samt kunna hålla stand mot den kritik som lämnas mot det. Habermas summerar sin idé om kommunikativ rationalitet på följande sätt:

Rationality is understood to be a disposition of speaking and acting subjects that is expressed in modes of behaviour for which there are good reasons or grounds. This means that rational expressions admit of objective evaluation. This is true of all symbolic expressions that are at least implicitly, connected with validity claims (or with claims that stand in internal relation to a criticizable validity claim). Any explicit examination of controversial validity claims requires an exacting form of communication satisfying the conditions of argumentation. Argumentation makes possible behaviour that count as rational in a specific sense, namely learning from explicit mistakes. Whereas the openness of rational expressions to criticism and to grounding merely *points* to the possibility of argumentation, learning processes — through which we acquire theoretical knowledge and moral insight, extend and renew our evaluating language, and overcome self-deceptions and difficulties in comprehension — themselves *rely* on argumentation.¹⁹²

¹⁹¹Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. I, s 10.

¹⁹²*Ibid*, s 22.

Denna användning av begreppet rationell ska ses som ett rättesnöre vad gäller att belysa villkoren för rationalitet för både talande och handlande subjekt. Det intressanta med denna rationalitetsuppfattning är att den övervinner en *subjektcentrerad* instrumentell rationalitet, det vill säga den position där en agent faktiskt är rationell om han väljer de efter eget huvud mest effektiva medlen för att uppnå ett givet mål, och den hermeneutiska attityd som hävdar omedelbar evidens hos det egna subjektet eller traditioners auktoritet.¹⁹³

Kommunikativ rationalitet är därmed inte subjektcentrerad och vi kan genom den nå konsensus om normer som styr vår användning av instrumentell rationalitet, en dimension som är helt frånskild från en instrumentell rationalitet. Vi kan genom den kommunikativa rationaliteten också diskursivt kritisera de befintliga kulturella värden och samhälleliga normer vi har i vår livsvärld. Den kommunikativa rationaliteten visar också på misstaget att hävda *förnuftets andra* som motinstans mot det instrumentella förnuftet. Därmed kan vi säga att det kommunikativa förnuftet är historiserat och ändligt i sin konkreta manifestation, men att det genom sina universella giltighetsanspråk öppnar upp en kritisk dimension som överskrider historism och hermeneutik. Kommunikativ rationalitet innebär att autonoma subjekt har en möjlighet att nå ett rationellt, ömsesidigt samförstånd vad gäller kontroversiella giltighetsanspråk, eller att ansvarsfulla subjekt ger goda skäl för sina handlingar, skäl hämtade från den intersubjektivt delade livsvärlden och andra områden.

Det är viktigt att inse att vi *inte* kan förhålla oss till världen från en absolut objektiv transcendental ståndpunkt, vi har ingen *View from Nowhere*, för att tala med Thomas Nagel.¹⁹⁴ Men samtidigt är det viktigt att inse att detta inte innebär att vår kritiska förmåga undandrar sig ett förnuftigt tänkande. Inte heller är det nödvändigt att kontextualisera våra kritiska omdömen. Putnam beskriver denna omständighet på följande sätt: "If reason is both transcendent and immanent, then philosophy, as culture-bound reflection and argument about eternal questions, is both in time and in eternity. We don't have an Archimedean point; we always speak the

¹⁹³Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s 35.

¹⁹⁴Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

language of a time and place; but the rightness and wrongness of what we say is not *just* for a time and place.”¹⁹⁵

Det viktiga är att vi här nått fram till en möjlighet att rationellt kunna föra en diskurs om giltighetsanspråket riktighet hos normer. Därmed har vi nått fram till en normativ teori om värderationalitet. Hur denna värderationalitet löser modernitetens problem vad gäller rättfärdigandet av normer ska fortsättningsvis undersökas. Denna undersökning riktar sig främst mot den kommunikativa rationalitetens möjligheter till ett normativt förhållande till naturen. Det blir därmed en undersökning av anspråket att moderniteten måste skapa sin normativitet, även när det gäller naturen, utifrån sig själv.¹⁹⁶

¹⁹⁵Putnam, “Why Reason can’t be Naturalized”, s 242.

¹⁹⁶Det innebär att vi i moderniteten inte kan rättfärdiga vår intervention i naturen genom att direkt hänvisa till olika traderade naturuppfattningar som till exempel *härskartanken* eller *förvaltartanken* vilka båda härleds ur gamla testamentet. Det behövs en diskursiv prövning. Om sådana olika traderade naturuppfattningar, se Sverker Sörlin, *Naturkontraktet: om naturumgängets idéhistoria* (Stockholm: Carlsson, 1991), och John Passmore *Man’s Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions* (London, 1980).

V. Det andra modernas ansvar för naturen och för kommande generationer

Varken en bestämd ort eller en gestalt som är din egen eller någon uppgift som är säregen för dig har vi givit dig, Adam, på det att du efter ditt beslut och enligt din åsikt skall få och äga den ort, den gestalt, de uppgifter du önskar. Andra varelsers natur begränsas inom av oss föreskrivna lagar. Du är av inga gränser instängd, utan skall fastställa dem själv med din vilja som jag lagt i din hand.

PICO DELLA MIRANDOLA

a. Diskursetikens tre tillämpningar: pragmatism, etik och moral

1: Inledning

Vi har ovan sett att teorin om kommunikativ handling och rationalitet gör ett anspråk på att erbjuda en rationell procedur för rättfärdigande av giltighetsanspråken sanning och riktighet. Vi såg att dessa giltighetsanspråk gör anspråk på att vara universella, men att det saknas kriterier för att avgöra deras absoluta giltighet. Detta beroende på att accepterandet av giltighetsanspråken sker här och nu vid en given historisk tidpunkt av

konkreta subjekt. Poängen med diskursetiken är därmed att belysa möjligheten till en rationell konsensusbringande diskussion rörande *normer* med universella *riktighetsanspråk*. Diskursetiken är därmed en kommunikativ rationell, procedurell moralteori.¹ I det här delkapitlet börjar vi med att (a) introducera diskursetiken. Därefter diskuteras (b) förhållandet mellan etik och moral, eller förhållandet mellan frågor som rör det goda livet och frågor som rör det rätta.

Vi såg ovan att det finns ett normativt innehåll i de förutsättningar som görs inom argumentation över huvud, och att diskursteorin är en procedurell teori för rättfärdigande av universella, kritiserbara giltighetsanspråk där anspråken är sanning hos beskrivningar av fakta och riktighet hos normer.² Tesen är att vi inte kan föra en förståelseinriktad kommunikation utan dessa universalpragmatiska förutsättningar. Varje talakt är ett erbjudande om interaktion från talare till lyssnare. Det är denna interaktion som förutsätter pragmatiska regler med normativt innehåll. Det är sådana pragmatiska förutsättningar Apel menar att vi "alltid redan måste förutsätta" och som han ser, i form av den ideala kommunikationsgemenskapen, som en absolut grund för sin form av kommunikativ rationalitet.³ Habermas å sin sida menar att dessa regler rekonstrueras genom en rekonstruktion av ett *know-how*. Dessa rekonstruktioner utgör sedan fallibla hypoteser.⁴ De är dock båda överens om att förståelseinriktad kommunikation förutsätter pragmatiska regler med normativt innehåll. Detta gäller naturligtvis i än högre grad vid argumenterande kommunikation som diskurser. Habermas menar att: "... the normative content of the pragmatic presuppositions of argumentation is borrowed from that of communicative action, onto which discourses are

¹Moral kontrasteras här mot etik. Det innebär en syn där teorier om moral behandlar frågor om rättvisa medan teorier om etik behandlar frågor om det goda livet. Anledningen till en sådan distinktion utgår från uppfattningen att frågor om rättvisa medger universalisering, medan frågor om det goda livet är kontextuellt bundna till olika livsformer. Det innebär inte att frågor om det goda livet inte medger rationell diskussion, men det innebär att de inte kan universaliseras. Om etiska frågors rationella karaktär, se Jürgen Habermas, "On the Pragmatic, the Ethical, and the Moral Employments of Practical Reason," i Jürgen Habermas, *Justification and Application*, eng. översätn. C. Cronin (Cambridge, Mass: MIT Press, 1993), s 1-18. Se också Carleheden, *Det andra moderna*, s 217-239. Om att denna distinktionen mellan moral och etik endast görs i Frankfurt, se David M. Rasmussen, *Reading Habermas* (Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, Inc., 1990), s 58.

²Se ovan, kap. IV. b.

³Se ovan, s 166-169.

⁴Se ovan, s 169-172.

superimposed.”⁵ Det är i diskurser som de kritiserbara, universella giltighetsanspråken sanning hos påståenden och riktighet hos normer argumentativt infrias eller förkastas.⁶ Det innebär att det kommunikativa förnuftet genom den konkreta diskursen är bundet till en given historisk tidpunkt och till konkreta subjekt, men att dess anspråk genom de universella giltighetsanspråken är universella.

Habermas menar att förhållandet mellan giltighetsanspråken sanning hos påståenden och riktighet hos normer är analogt. Men det innebär inte att normer kan vara sanna eller falska på samma sätt som beskrivningar av fakta kan vara sanna eller falska. I kapitel IV. a infördes en korrespondensteori om sanning vilken visar vad vi *menar* med att något är sant, och vi ska nu visa att det finns en teori på den normativa sidan genom vilken vi kan säga vad vi *kan mena* med att normer är riktiga. Det är då viktigt att påpeka att de inte kan vara riktiga på samma sätt som beskrivningar av fakta kan vara sanna. I kap IV. a visades att det råder en ensidig intern koppling mellan ett påståendes sanning och det påståendet refererar till. Det innebär att vi accepterar korrespondens mellan en beskrivning och fakta som en definition av sanning och ser sanningsanspråk som fallibla anspråk vilka, innan de diskuteras i teoretisk diskurs, behöver analyseras epistemologiskt eller vetenskapsteoretiskt.

Normer å andra sidan infrias direkt i en praktisk diskurs. En norm som 'Man bör värna miljön' kan uttryckas på olika sätt, till exempel 'det är anbefallt att värna miljön'. Giltighetsanspråket riktighet rör då normen som sådan och inte talakten i vilken den uttrycks. Om vi åter jämför med ett sanningspåstående så är det påståendet som *är* sant eller falskt, och det är den relation som finns mellan påståendet och fakta som *gör* påståendet sant eller falskt. När det gäller normativa påståenden är det normen själv, och inte talakten den uttrycks i, som är riktig eller oriktig. Det innebär att normer, till skillnad från sanningspåståenden, *kan* infrias diskursivt. Det betyder att vi i praktiska diskurser kan nå konsensus om att hålla en norm för riktig eller oriktig.⁷ Men det innebär också att vi inte har någon teori om

⁵Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 201. Se också ovan, s 156 n 36 om förhållandet mellan Habermas, Bühler och Popper om en fjärde språklig funktion; den argumentativt kritiska.

⁶Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 201.

⁷Se ovan, s 177-179.

vad det innebär för en norm att vara riktig utöver den konsensus som uppträder i en diskurs.

Detta är som det ska. Om vi åter jämför med sanning så är det viktigt att notera att korrespondensteorin om sanning inte följer ur teorin om kommunikativ rationalitet. Vad vi har gjort är att visa att de är förenliga, och detta har vi gjort på grund av att korrespondensteorin enligt vår mening är den bästa sanningsteori vi har. Om vi dessutom är fallibilister och accepterar att vi inte har några kriterier för att avgöra när korrespondens föreligger, så står korrespondensteorin om sanning väl upp emot den kritik kritisk teori riktat mot den.⁸ Men när det gäller normer är vi inte i samma position. Habermas menar att vi kan se på begreppet giltighetsanspråk på ett sätt som frikopplar det från sanningsbegreppet i betydelsen korrespondensteorin om sanning:

The concept of a *validity claim* is of a higher level of generality and leaves open the possibility of specifying a number of different validity claims. A validity claim says that the conditions of validity of an utterance — be it an assertion or a moral command — are satisfied, something that cannot be shown by direct appeal to decisive evidence but only through discursive redemption of the claim to propositional truth or normative rightness.⁹

Vi har dock visat att korrespondensteorin om sanning är förenlig med en diskursteori om försanthållanden. Här ansluter vi oss till uppfattningen att vi inte har någon teori som visar vad som menas med att en norm är riktig utöver den konsensus som kan föreställas i en ideal kommunikationsgemenskap. Därmed är begreppet riktighet här enbart kopplat till diskurser, alldeles oavsett vad det skulle innebära för en norm att vara absolut riktig. Men genom diskursteorin kan vi nå långt även utan en värdeteori. Här kommer dock att talas om normers riktighet istället för deras förriktighetshållande, som är ett klumpigt begrepp. Jag ber dock läsaren ta hänsyn till att ingen ställning tas till vad det skulle betyda för en norm att vara riktig utöver den konsensus som nås om den i en diskurs.¹⁰

⁸Se ovan, s 175-181.

⁹Habermas, *Justification and Application*, s 29.

¹⁰Skirbekk, *Manuscripts on Rationality*, s 131-132. Skirbekk menar, precis som vi, att en sanningsteori inte uttöms av diskursteorin. Det krävs också en teori om förhållandet mellan argument och fakta, det vill säga mellan argumentet och det som argumentet handlar om. Det föranledde oss ovan att införa en korrespondensteori om sanning. Skirbekk menar vidare att detsamma gäller normer. Det måste till något mer än enbart en konsensusteori för att avgöra normers riktighet. Vi menar att Skirbekk har helt rätt vad gäller frågan om vad som menas med att en norm är riktig, men vi vill skilja på frågan om vad som menas med att en norm är riktig och frågan om hur man rättfärdigar

Vad innebär det då att i diskursetiken hävda att en norm är riktig, och vad innebär det att normativ riktighet är analogt till ett påståendes sanning? Habermas kallar diskursetiken för en *kognitiv etik* men det innebär inte, som vi sett, att normer kan vara sanna eller falska. Snarare innebär det att en sådan etik måste kunna visa på en rationell procedur för hur man kan rättfärdiga normativa påståenden. Analogin mellan sanning och riktighet uttrycker Habermas på följande sätt: "Just as the assertoric mode of utterance can be explicated in terms of the existence of the states of affairs asserted, so too the deontological mode can be explicated in terms of the actions enjoined being equally in the interest of all possibly affected."¹¹ För att belysa detta jämför vi diskursetiken med Kants kategoriska imperativ. Kant menade att handlingsmaximer universellt kunde rättfärdigas genom formen hos det kategoriska imperativet. Om vi ser på Kants kategoriska imperativ så säger det: "[att] *jag* aldrig [*ska*] bete mig på ett annat sätt än att *jag* också kan önska att *min* maxim skall bli en allmän lag".¹² För att göra detta imperativ intersubjektivt måste vi lita till vårt förstånd, och för att göra det universellt måste vi lita på vårt förnuft. Båda dessa förmågor är i sin tur beroende av det singulära transcendentala egot (apperceptionens syntetiska enhet), till vilket vi alla är kopplade. Med andra ord måste vi alla enligt Kant förutsätta ett transcendentalt ego om vi vill garantera att våra rationella handlingar och viljor inte ska komma i konflikt med någon annan rationell varelses rationella handling och vilja, eller för den delen alla andra rationella varelsers handlingar och viljor. Problemet här är att varje individ på egen hand är kapabel att avgöra vilka normer som är giltiga.¹³ Samtidigt skiljer Kant genom det kategoriska imperativet mellan *giltiga* och *ogiltiga* normer på det sättet att giltiga normer är *universaliserbara*. Det vill säga, en norm är *universellt giltig* om den för *varje rationellt subjekt* är möjlig att i alla situationer *vilja* som *maxim* för *handling*. Eftersom normer i Kants

en norm med universellt anspråk på riktighet. Det är den senare frågan som intresserar oss här, varför frågan om normers absoluta riktighet lämnas därhän. Vi menar att en teori som ger en procedur för rationellt rättfärdigande av normer med universella anspråk räcker långt, och att frågan om vårt ansvar för naturen, och för framtida generationer, kan lösas genom en sådan teori, se nedan, kap V. b.

¹¹Habermas, *Justification and Application*, s 29.

¹²Immanuel Kant, *Grundläggning av sedernas metafysik*, sv. översätn. J. Retzlaff (Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 1997), s 26. Kursiveringen är min egen.

¹³Habermas, *Justification and Application*, s 51. I och med att vi inte accepterar Kants förutsättningar om ett överhistoriskt transcendentalt subjekt, så blir den kantska teorin ett exempel på en teori om ett subjektcentrerat förnuft, se ovan, s 201-202.

etik bedöms som rättfärdigade i kraft av *formen* hos det kategoriska imperativet, så talar man om en *formell* etik. Därmed kan vi säga att Kants etik är en *kognitivistisk, universalistisk* och *formalistisk* etik som visar vad det innebär för en norm att vara universellt *rättfärdigad*.

Diskursetiken tar upp dessa moment hos Kant men omvandlar det kategoriska imperativet på ett sådant sätt att det inte längre är möjligt för ett ensamt subjekt att på egen hand rättfärdiga normer. Det har föranlett Habermas att i sin version av diskursetiken formulera en universaliserbarhetsprincip¹⁴ vilken enligt honom uttrycker vad som menas med att en norm är riktig:¹⁵ "(U) for an norm to be valid, the consequences and side effects of its general observance for the satisfaction of each person's particular interests must be acceptable to all."¹⁶ Denna idé om U-principen bygger på idén om den ideala kommunikationsgemenskapen som utarbetades under inflytande av Peirce sanningssteori och Meads teori om idealt rolltagande.¹⁷ Men även de normer som tas i enlighet med 'U' är reviderbara:

Postconventional morality provides no more than a procedure for impartially judging disputed questions. It cannot pick out a catalog of duties or even designate a list of hierarchically ordered norms, but it expects subjects to form

¹⁴Se Eriksen och Weigård, *Habermas politiska teori*, s 94. Här ser vi att 'U' är en formulering som bygger på Meads idé om idealt rollövertagande. Se också nedan, s 244-248 om varför Habermas menar att vi inte har strikta plikter mot djur. Dessa kan inte göra rollövertagande på ett sådant sätt att de kan inta attityden av den generaliserade andre.

¹⁵ Denna 'U' princip är en broslagningsprincip jämförbar med induktion i teoretisk diskurs:

"In theoretical discourse the gap between particular observations and general hypotheses is bridged by some canon or other of induction. An analogous bridging principle is needed for practical discourse. Accordingly, all studies of the logic of moral argumentation end up having to introduce a moral principle as a rule of argumentation that has a function equivalent to the principle of induction in the discourse of the empirical sciences."

Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 63.

¹⁶*Ibid*, s 197.

¹⁷Ciaran Cronin, "Translator's Introduction," i Habermas, *Justification and Application*, s xxix n 21. Se också *ibid*, s xvii där Cioran skriver: "The structure imposed on practical argumentation by 'U' compels each participant to adopt the perspectives of all others in examining the validity of proposed norms, for it is their consequences for the needs and interests of those affected that constitute the relevant reasons in terms of which the issue of normative validity must be decided."

their own judgments. Moreover, the communicative freedom they enjoy in moral discourses leads only to fallible insights in the contest of interpretations.¹⁸

När det gäller moral menar Mead att den genom intagandet av attityden hos den generaliserade andre involverar universalitet.¹⁹ Det är genom att inta den attityden i vårt moraliska omdöme som vi får en universalism inom moralen.²⁰ Detta är en idé intimt förknippad med Kants idé om en moralisk värld,²¹ men Mead betonar den *sociala dimensionen* i våra omdömen. Här verkar den ideala bilden av en utopisk demokrati teckna sig mot en kommunikativ bakgrund, och Habermas menar också att vi efter dessa riktlinjer kan utarbeta det utopiska målet om försoning hos tidig kritisk teori.²² Den utopiska demokratin uppfattas då som en beslutsprocess där alla beslut tas genom en universell diskurs i en ideal kommunikationsgemenskap av alla. Men vi såg ovan i bemötandet av Foucaults kritik att just i så måtto som den ideala kommunikationsgemenskapen är utopisk, så är den en regulativ idé.²³

Vi skulle kunna säga att den ideala kommunikationsgemenskapen är menad att besvara frågan hur man skiljer konsensus där de ideala betingelserna är uppfyllda från en där de inte är det.²⁴ Som vi såg i Kapitel IV. a så avgör inte konsensus i den ideala kommunikationsgemenskapen

¹⁸Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, eng. översätn. W. Rehg (Cambridge: Polity Press, 1996), s 114.

¹⁹Mead, *Mind, Self and Society*, s 382. Se också nedan, s 227-235.

²⁰Mead, *Mind, Self and Society*, s 379

²¹Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, eng. översätn. N. K. Smith (New York: St Martin's Press, 1965), s 637.

²²Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. II, s 2. En liknande idé finns också hos John Dewey, både vad gäller den sociala samt kommunikativa aspekten: "Indeed, capacity to endure publicity and communication is the test by which it is decided whether a pretended good is genuine or spurious. Moralists have always insisted upon the fact that good is universal, objective, not just private, particular. But too often, like Plato, they have been content with a metaphysical universality or, like Kant, with a logical universality. Communication, sharing, joint participation are the only actual ways of universalizing the moral law and end."

John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (New York: Mentor Books, 1951), s 160.

²³Se ovan, s 196-207.

²⁴Walter Reese-Schäfer, *Habermas: En introduktion*, sv. översätn. T. Lindén (Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1998), s 19. May Thorseth hänvisar till Kants "Kingdom of ends" i karaktäristiken av den ideala kommunikationsgemenskapen: "In its discourse-ethical transformation this "kingdom" has become the ideal communication community of all present, past and future participants." May Thorseth, *Legitimate and Illegitimate Paternalism in Polyethnic Conflicts* (Göteborg: Acta universitatis gothoburgensis, 1999), s 55.

om ett påstående är sant eller inte. Men det avgör, genom sin härledda form universaliserbarhetsprincipen, i fall en norm *diskursivt* är riktig eller inte. Dock är det så att den ideala kommunikationsgemenskapen är en regulativ idé vilken aldrig till fullo är realiserad, varför vi inte kan sägas ha förutsatt att det kommunikativa förnuftet är fullt förverkligat så som Foucault hävdade ovan.²⁵ Dessutom är fallibilismen inbyggd i teorin varför absolut säkerhet är något som inte kan föreställas ens i en ideal situation. Men vi måste underkasta vårt giltighetsanspråk för normen i fråga en diskursiv prövning så att alla kan komma överens om riktigheten hos vår föreslagna norm. Endast de normer alla kan komma överens om vara riktiga i en universell diskurs i en ideal kommunikationsgemenskap bör accepteras som riktiga normer. Detta innebär enligt vår mening inte att ett sådant accepterande utgör ett kriterium för att normen i fråga är absolut riktig. Vi vill här jämföra riktighet med Habermas uttalande om sanning.²⁶ Vi såg att Habermas tog avstånd från tanken på att en diskurs kunde avgöra frågor om sanning. En diskursiv konsensus var inget kriterium för sanning, utan snarare ett tecken på vår subjektiva övertygelse om att det försanthållande vi nått konsensus om är sant. Detsamma menar vi gäller normativ riktighet. En diskursiv konsensus avgör inte riktighet, men är ett tecken på att vi subjektivt övertygats om att den föreslagna normen är riktig. Denna riktighet är reviderbar på samma sätt som ett försanthållande är fallibelt.²⁷ Det är skälet till att vi ser på riktighet som en förnuftsidé som tillåter oss att vara kritiska gentemot alla föreslagna normer, samt gentemot de kriterier vi anlägger på normativ riktighet.²⁸

Som vi såg ovan var det kategoriska imperativet hos Kant beroende av ett transcendentalt ego för att intersubjektivitet skulle garanteras. Om vi inte har tillgång till något transcendentalt ego, så kan ett enskilt subjekt på egen hand arbiträrt besluta om han kan vilja att maximen för hans handling ska kunna upphöjas till allmän lag. Det är dock så att de enda normer som diskursivt kan göra anspråk på att vara riktiga är de normer alla berörda kan vilja ha som normer för allas handlingar. Vi måste därför omformulera det kategoriska imperativet.

²⁵Habermas, *Justification and Application*, s 51. Se också *ibid*, s 54-55 samt ovan, s 197.

²⁶Se ovan, s 188.

²⁷Se nedan, s 217 n 30.

²⁸Jfr. McCarthy om sanning ovan, s 177.

Habermas universaliserbarhetsprincip utgör just en sådan kritisk omformulering av det kategoriska imperativet. Idén bakom universaliserbarhetsprincipen är uppfattningen att vi som enskilda subjekt inte på egen hand ska kunna rättfärdiga allmänna normer. När vi jämför denna ståndpunkt med Kants ser vi att det skiljer i emfas från vad varje rationellt subjekt motsägelselfritt kan vilja till vad alla rationella varelser kan komma överens om att vilja.²⁹ Det är dock viktigt att påpeka att universaliserbarhetsprincipen inte är den diskursetiska principen, utan universaliserbarhetsprincipen ska ses som härledd ur det normativa innehållet i de rekonstruerade diskursreglerna för den ideala kommunikationsgemenskapen. Den formuleras sedan som en argumentationsregel som alltid är förutsatt i argumentation. Den utgör en regel för hur vi i en diskurs ska kunna nå konsensus angående normativ riktighet.³⁰

²⁹Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 67.

³⁰Om vi ser på argumentation så kan vi urskilja tre nivåer med pragmatiska förutsättningar som deltagare i argumentation måste göra. Det är dels en logisk-semantic nivå, dels en dialektisk-procedurell nivå samt en retorisk processnivå, Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 87. På den logiskt semantic nivå uppställer Robert Alexy följande regler vilka utgör normativa *logisk-semantic* förutsättningar för argumentation:

1.1) Ingen talare får motsäga sig själv.

1.2) varje talare som tillskriver objekt *a* predikat *F* måste vara beredd att tillskriva *F* till alla objekt som motsvarar *a* i alla relevanta aspekter.

1.3) Olika talare får inte använda samma uttryck med olika mening, Robert Alexy, "A Theory of Practical Discourse," i *The Communicative Ethics Controversy*, red. S. Benhabib & F. Dallmayr (Cambridge Mass: MIT Press, 1990), s 163.

På den dialektisk-procedurella nivån där deltagarna tematiserar ett problematiserat giltighetsanspråk och, befriade från krav på handling, prövar med goda skäl om propositionens anspråk håller eller inte, har Alexy formulerat följande regler:

2.1) Varje talare får endast påstå vad han själv verkligen tror på.

2.2) En person som bestrider ett påstående eller en norm som inte diskuteras måste ge skäl till varför han vill göra det, *ibid*, s 163-168.

På denna nivå finns ett normativt innehåll med *etiska* implikationer, men det räcker inte till för att nå kvalificerad konsensus om universella normer.

Vad som dessutom krävs för en diskurs är *diskursregler* med normativt *moraliskt* innehåll. På den retoriska processnivån föreslår Alexy följande formulering av pragmatiska regler:

3.1) Varje talande och handlande subjekt har rätt att delta i en diskurs.

3.2) i) Alla har rätt att ifrågasätta alla påståenden.

ii) Alla har rätt att påstå vad som helst.

iii) Alla har rätt att uttrycka sina åsikter, begär och behov.

3.3) Ingen talare får, genom internt eller externt tvång, förhindras att utöva de rättigheter som finns nedlagda i reglerna (3.1) och (3.2), *ibid*, s 166-167.

Regel (3.1) definierar mängden av potentiella deltagare. Regel (3.2 i-iii) garanterar att deltagarna jämlikt har rätt att bidra till argumentationen och att de har rätt att framlägga sina egna argument. Regel (3.3) sätter villkoren för en universell tillgång

Den diskursetiska principen å andra sidan utgör en ekonomisering av universaliserbarhetsprincipen som sa att: (U) en norm är giltig om de konsekvenser och sidoeffekter den ger upphov till genom tillfredställandet av varje individs enskilda intressen är acceptabla för alla.³¹ Den diskursetiska principen säger att de enda normer som kan göra *anspråk* på giltighet är de som bemöts affirmativt av *alla berörda i en praktisk diskurs*. Habermas definierar den diskursetiska principen på följande sätt: "(D) Only those norms can claim to be valid that meet (or could meet) with the approval of all affected in their capacity as participants in a practical discourse."³² Vi menar att den diskursetiska principen begränsar den argumentationsregel universaliserbarhetsprincipen utgör på tre sätt vad gäller dess universaliseringsanspråk. Först begränsas den till att gälla en

till diskursen, det vill säga alla talande och handlande subjekt har rätt att delta utan någon form av auktoritära eller andra restriktioner, Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 89. Dessa regler framställs, numreras och ordnas av Habermas i Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 84-86. Om dessa tre nivåer se också Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. I, s 25-26. Reglerna (3.1) - (3.3) är diskursregler ur vilkas normativa innehåll Habermas menar att 'U' principen följer. Att den faktiskt följer har dock inte visats av Habermas och vi lämnar den frågan åt sidan vad gäller den här avhandlingen. Diskursreglerna exemplifierar sammantaget en del av ett rekonstruktionssförslag av den ideala kommunikationsgemenskapens språkpragmatiska regler. Formuleringen av reglerna är vår egen.

Vi vill påpeka att det inte är frågan om ett absolut grundande av 'U' principen Habermas föreslår. Han ser snarare på diskursetiken som en rekonstruktiv vetenskap:

"No harm is done, however, if we deny that the transcendental-pragmatic justification constitutes an ultimate justification. Rather, discourse ethics then takes its place among the reconstructive sciences concerned with the rational bases of knowing, speaking and acting. If we cease striving for the foundationalism of traditional transcendental philosophy, we acquire new corroborative possibilities for discourse ethics. In competition with other ethical approaches, it can be used to describe empirically existing moral and legal ideas. It can be built into theories of the development of moral and legal consciousness at both the sociocultural and the ontogenetic levels and in this way can be made susceptible to indirect corroboration."

Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 98.

Det innebär att 'U' principen själv är fallibel. Den får en hypotetisk status. Eriksen och Weigård uttrycker detta på följande sätt:

"Detta kan sättas i förbindelse med det falsifikationskriterium (uppställt av Karl Popper) som hävdas inom empiriska discipliner. En universell utsaga som "Alla svanar är vita" har t. ex. bara status av att vara en ännu inte falsifierad hypotes. Även om ingen hittills har sett en svart eller blå svan kan vi inte utesluta den principiella möjligheten av att en sådan en dag kommer flygande. Denna princip vill Habermas alltså göra gällande också inom diskursetiken."

Eriksen och Weigård, *Habermas politiska teori*, s 99 n 15.

³¹Se ovan, s 214.

³²Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 66.

diskurs hållen här och nu, det vill säga en socialt och spatiotemporalt begränsad diskurs, därefter begränsas den till alla kapabla att delta, det vill säga kommunikativt kompetenta deltagare³³ samt slutligen till alla berörda. Detta innebär inte att anspråket på universalism försvinner. Det innebär inte heller att dessa normer inte kan vara universellt riktiga, men det innebär att deras anspråk infrias i en diskurs här och nu bestående av alla berörda kommunikativt kompetenta subjekt.

Vi betraktar den största delen av mänskligheten som kommunikativt kompetenta men det finns också uppenbara exempel på kommunikativ inkompetens. Vi har till exempel mentalt sjuka personer vilka vi inte tillåter som deltagare i diskurser och detta verkar vara i enlighet med de flesta demokratiska stater. I sådana stater brukar dessa personers talan föras av andra personer. Vi kan här direkt se att det som Skirbekk kallar advokatorisk princip,³⁴ det vill säga att någon annan för ett subjekts eller objekts talan i en diskurs, i vår allt annat än ideala diskurs, redan tillämpas.

Universaliserbarhetsprincipens uppgift är här att visa att vi genom den diskursetiska principen är berättigade att tala om vad vi menar med riktighet. Universaliserbarhetsprincipen är med andra ord en regel grundad i den ideala kommunikationsgemenskapen som är en regulativ idé för att avgöra när en norms universella riktighetsanspråk diskursivt är infriat. Det är denna regel som utgör idealet för diskursetiken. Dessa båda principer utgör sammantaget ett procedurförslag för hur vi rationellt kan rättfärdiga normer med universella anspråk. Men de säger själva ingenting om hur vi ska handla eller vilka substantiella normer vi bör leva efter.

2: Pragmatik, etik och moral

En sådan behandling av moral som vi redogjort ovan problematiserar frågor om *det goda* och *det rätta* på olika sätt. Det gör en distinktion mellan frågan om det goda och frågan om det rätta naturlig. Vad diskursetiken är inriktad på är framförallt frågan om det rätta. I *The Theory of Communicative Action* jämför Habermas frågan om det goda med estetisk kritik.³⁵ Det innebär att han ser diskussioner om det goda som

³³Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s. 66.

³⁴Se nedan, s. 239, eller Skirbekk, *Rationality and Modernity*, s. 192–193.

³⁵Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. I, s. 42.

behandlande kulturella värden. Kulturella värden tillåter inte en strikt diskursiv prövning då dessa värden är olika för olika kulturer och inte rationellt kan universaliseras. En agent kan dock vara rationell genom att tolka sina begär i enlighet med sina kulturella värden och ge goda skäl till varför han handlar på det sätt han gör. Kulturella värden och diskussioner om det goda är med andra ord inte irrationella, utan tillåter reflektion. Vi kan därmed säga att vi, när det gäller frågor om det goda, befinner oss på en strikt hermeneutisk nivå. Men vi kan mot Gadamers auktoritetsuppfattning hävda att det är en skillnad mellan att acceptera att något är värdefullt på grund av att en auktoritet hävdar det, och att acceptera det på grundval av ett eget reflekterat ställningstagande. Auktoriteten kan naturligtvis ha rätt i sin uppfattning, men *ett reflekterat ställningstagande bygger inte på acceptans på auktoritär grund*.³⁶

Som exempel på att frågan om det goda livet inte tillåter en universalisering kan vi ta inställningen till ett kontemplativt kontra ett fysiskt aktivt liv. Om vi lever i en kultur som räknar det kontemplativa livet som den högsta formen av ett gott liv, så kan vi inte utifrån vår kultur hävda att det kontemplativa livet är det bästa livet för alla rationella varelser, eftersom en annan kultur just kan ha uppfattningen att hårt fysiskt arbete utgör den högsta formen av ett gott liv. Det är naturligtvis så att det ena livet kan vara bättre än det andra, men vi kan inte utifrån vår egen kulturella horisont avgöra den frågan. Att hänvisa till den egna kulturen är inget avgörande argument för eller emot ett kulturellt värde. Konflikter som rör det goda är svåra att lösa även inom en och samma kultur. Som bäst tror vi att en viss grupp inom en kultur kan enas om vad som utgör ett gott liv för en gemensam livsform.³⁷ "Cultural values do not count as universal; they are, as the name indicates, located within the horizon of the lifeworld of a specific group or culture. And values can be made plausible only in the context of a particular form of life."³⁸

³⁶För en syn på hur ett fritt kommunikativt ställningstagande ställer sig gentemot auktoritära metoder för att säkra övertygelser, se Peirce, "The Fixation of Beliefs."

³⁷Det var ett sådant problem som kom fram hos von Wright. Han menade att västerlandet kännetecknades av en värdenihilism eftersom den värdegemenskap religionen tidigare stått för fallit för avförtrollningen. Här menar vi att värdegemenskap fortfarande finns, men att den är differentierad och berör en allt mindre grupp människor ju djupare den går. Se ovan, kap. I.

³⁸Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. I, s 42. Se Hoy i Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, s 200-209 för en syn som begränsar sig till detta perspektiv. Det är intressant att notera att Hoy ser Habermas diskursteori som

Men är då frågan om det goda uttömd genom denna diskussion? Det faktum att nyaristoteliker och nyhegelianer så starkt har propagerat för olika former av *dygdeetik* talar emot en sådan uppfattning.³⁹ Det har också föranlett Habermas att utveckla sin syn på det praktiska förnuftet. I sin *Howison* föreläsning⁴⁰ från 1988 skiljer han mellan tre olika användningar av det praktiska förnuftet. Carleheden har utifrån den föreläsningen sammanställt följande schema rörande det praktiska förnuftet.⁴¹

PRAKTISKT FÖRNUFT

PRAGMATISM	ETIK	MORAL
Ändamålsenlighet	Ett gott liv	Rättvisa
Vilken väg skall jag (vi) ta för att effektivast uppnå målen?	Är målen goda för mig (oss)?	Är mina (våra) mål rättvisa i förhållande till dig (er)?
Instrument, strategier	Värden	Normer
Nytta	Autenticitet	Autonomi

Habermas menar att det praktiska förnuftets tillämpning kan exemplifieras med att det är till för att besvara en central fråga och det är frågan 'Hur bör jag fortsätta?' eller 'Hur bör jag handla?'⁴² Det är hur

etnocentrisk. Det på grund av att Hoy kallar sig pluralist och sätter detta begrepp i motsats till universalism, en etikett på Habermas teori. Samtidigt menar Hoy att allt är tolkningar och skriver saker som: "An interpretation *should* remain open to other possible interpretations, and recognize that it enriches itself by confronting other perspectives," Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, s 208, kursiveringen är vår. Vi menar att det är just detta Habermas universalism gör. Han utvecklar en procedur för att rättfärdiga universella normer om rättvisa som ska reglera samlevnad mellan individer från en mängd olika kulturer, se nedan, s 227-235. Vad gäller Hoys pluralism, som inte har detta perspektiv, så vill vi ställa frågan var det *should* som finns i citatet kommer ifrån? Hoy måste själv befinna sig inom ramen för en tolkning, en kultur eller subkultur, och han kan därför inte motivera detta *should* på annat sätt än att han, från sin egen begränsade horisont, tycker att vi ska se på tolkningar så som han själv gör. Han kan dock inte ge sin uppfattning företräde framför en dogmatisk hållning som företräder en helt annan uppfattning och som inte tillåter öppenhet gentemot andra tolkningar. Vägen till ett allas krig mot alla ligger öppen, trots de goda föresatser Hoy uppenbarligen har.

³⁹Se exempelvis MacIntyre, *After Virtue*.

⁴⁰Jürgen Habermas, "On the Pragmatic, the Ethical, and the Moral Employments of Practical Reason," i Habermas, *Justification and Application*, s 1-18.

⁴¹Carleheden, *Det andra moderna*, s 221.

⁴²Habermas formulerar frågan på följande sätt 'how should I proceed, what should I do?' Habermas, *Justification and Application*, s 2.

denna fråga besvaras i de tre tillämpningarna av det praktiska förnuftet som är av intresse här.

Den pragmatiska användningen av det praktiska förnuftet rör frågan om vilka medel *jag* bör välja för att uppnå *mitt* mål. I den mån målen själva diskuteras är det i form av val mellan olika mål i avseende på nytta för subjektet: "Whether one travels to Scandinavia or to Elba or stays at home or whether one goes directly to college or first does an apprenticeship, becomes a physician or a salesperson — such things depend in the first instance on our preferences and on the options open to us in such situations."⁴³ Vi kan säga att vi genom rationella val söker efter medel som är ändamålsenliga vad gäller att effektivast uppnå de mål som för oss upplevs som de bästa. Den praktiska reflektionens mål är på denna nivå att finna ändamålsenliga medel för att uppnå dessa mål. Därmed är det en instrumentell användning av det praktiska förnuftet som här kommer till användning. Frågan hur *jag* bör handla kan omformuleras till: 'vilka medel bör *jag* använda för att uppnå det eller det målet?' eller, 'vilket av dessa två mål renderar *mig* mest nytta?':

Our will is already fixed as a matter of fact by our wishes and values; it is open to further determination only in respect of alternative choices of means or specifications of ends . . . Practical reflection here proceeds within the horizon of purposive rationality, its goal being to discover appropriate techniques, strategies, or programs.⁴⁴

Målen själva kan dock bli problematiska på ett sådant sätt att frågan hur vi bör handla mer rör oss själva som subjekt i egenskap av vår identitetsbildning. Reflektionen rörande målen gäller då inte dess nytta för

⁴³Habermas, *Justification and Application*, s. 3.

⁴⁴*Ibid.* Habermas menar att detta är betecknande för utilitarismen. Den har redan fixerat den moraliska viljan till social nytta:

"One would misconceive the nature of these reasons, however, were one to reduce the question What ought I to do? to a question of mere prudence or expediency. The empiricist does precisely that. He reduces the practical question What ought I to do? to two other questions: What do I want to do? and How can I do it? Nor is anything gained by adopting a position of social utility if the utilitarian reduces the question What ought we to do? to the technical question of the instrumental creation of socially desirable outcomes. In essence, the utilitarian views norms of action from the outset as instruments that can be justified as more or less appropriate in terms of their social utility."

Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s. 49. Se också Habermas, *Justification and Application*, s. 1. Om problemet med att grunda utilitarismen, se också C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (London: Routledge & Kegan Paul, 1930), s. 157-161.

mig utan mer vem *jag* är som person, eller min *autenticitet*. I sådana fall är frågan om hur vi bör handla starkt förknippad med de etiska frågeställningarna 'vem är jag?' och 'vem skulle jag vilja vara?' I dessa fall pekar frågan om hur vi bör handla mot något bortom den rent instrumentella användningen av det praktiska förnuftet. Det blir en fråga som problematiserar vad som menas med att leva ett gott liv och är därmed, i den terminologi som här används, en etisk fråga. Vi kan belysa den frågan genom att se på Charles Taylors diskussion om att värdera svagt och värdera starkt.⁴⁵ Distinktionen mellan dessa två begrepp ska kopplas till Harry Frankfurts diskussion om första och andra ordningens begär (*first order and second order desires*).⁴⁶ Frankfurt menar att det är essentiellt mänskligt att ha andra ordningens begär. Vi har andra ordningens begär när vi har begär efter att ha ett särskilt första ordningens begär. Vi kan ta ett exempel från rökning. En person kan ha ett första ordningens begär efter att röka, men också samtidigt ett andra ordningens begär efter att inte ha detta första ordningens begär. Skillnaden mellan dessa olika former av begär kan illustreras genom exemplet att båda dessa begär, det vill säga både begäret att röka och begäret att inte röka, kan vara första ordningens begär. I det fallet är objekten för dessa begär helt enkelt att röka kontra icke-röka. Men om vi har begär efter att ha ett särskilt begär, det vill säga ett begär vars objekt är ett begär, så inträder andra ordningens begär.

Taylor utvecklar detta till en teori om att värdera starkt och värdera svagt. Idén är då att människor kan värdera sina begär, det vill säga vi kan se vissa begär som bra och andra som dåliga. Det gör att vi människor reflektivt kan värdera oss själva (*self-evaluation*):

I agree with Frankfurt that this capacity to evaluate desires is bound up with our power of self-evaluation, which in turn is an essential feature of the mode of

⁴⁵Charles Taylor, "What is Human Agency," i Charles Taylor, *Philosophical Papers*, vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s 15-44.

⁴⁶Harry Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person," *Journal of Philosophy*, 67:1 (Jan. 1971), s 5-20. Här har vi valt att hålla fast vid att översätta *desires* med begär. I boken *Gemenskaparna*, red. E. Uddhammar, sv. översätt. G. Björck, E. Tistelgren & I. Werner (Stockholm: AB Timbro, 1993), s 23-58, översätts *desires* med önskning. Vi menar att önsknningar är ett för svagt begrepp för att fånga intentionen bakom *first order* och *second order desires*, medan problemet med begär är att det låter för starkt när det gäller andra ordningens begär. Poängen är dock att första ordningens begär och andra ordningens begär är artlika, men att andra ordningens begär också är underkastat viljan. Vi har mig veterligen inget begrepp i svenskan som motsvarar en sådan uppfattning varför vi använder det på sätt och vis missriktande begreppet begär.

agency we recognize as human. But I believe we can come closer to defining what is involved in this mode of agency if we make a further distinction, between two broad kinds of evaluation of desires.⁴⁷

Att värdera svagt innebär att vi är intresserade av resultatet, det vill säga, om vi har begär efter att röka så är vi intresserade av att på bästa sätt tillfredsställa detta begär. Om vi å andra sidan värderar starkt så är det själva begäret vi värderar, det är en *kvalitativ* värdering av begäret i fråga. För att knyta an till schemat ovan så kan vi säga att svagt värderande hör hemma under den pragmatiska, medan starkt värderande hör hemma under den etiska, tillämpningen av det praktiska förnuftet. Att starkt värderande hör hemma under det praktiska förnuftets etiska tillämpning borde vara klart eftersom förmågan att värdera starkt är intimt knuten till frågorna 'vem är jag?' och 'vem skulle jag vilja vara?' och därmed är denna förmåga, till skillnad från att värdera svagt, intimt förknippad med vår identitet:

But this additional dimension [the questions 'who am I?' and 'who would I like to be?'] can be said to add depth, because now we are reflecting about our desires in terms of the kind of being we are in having them or carrying them out. Whereas a reflection about what we feel like more, which is all a simple weigher can do in assessing motivations, keeps us as it were at the periphery; a reflection on the kind of beings we are takes us to the centre of our existence as agents. Strong evaluation is not just a condition of articulacy about preferences, but also about the quality of life, the kind of beings we are or want to be. It is in this sense deeper.⁴⁸

Det är med andra ord beroende på hur vi värderar våra begär som vi kan börja besvara frågorna 'vem är jag?' och 'vem skulle jag vilja vara?' En sådan värdering sker dock inte i ett vakuum. Vi är alltid i en situation, en kontext eller en kultur. Det är denna kultur som utgör horisonten för vår förmåga att värdera. Därmed är också denna värderingshorisont en nödvändig betingelse för vår identitet. Att sakna en sådan horisont skulle innebära att subjektet inte kan skapa sig en identitet, och en sådan syn är i det närmaste omöjlig:

He [the ego without horizon] would be utterly without identity. He would be a kind of extensionless point, a pure leap into the void. But such a thing is an impossibility, or rather could only be the description of the most terrible mental alienation.⁴⁹

⁴⁷Taylor, "What is Human Agency," s 16.

⁴⁸*Ibid*, s 26.

⁴⁹*Ibid*, s 35.

En sådan värderingshorisont struktureras lingvistiskt och därmed är också frågorna 'vem är jag?' och 'vem skulle jag vilja vara?' frågor som bearbetas i kommunikation med andra. Sättet vi värderar starkt på kan bara göra anspråk på att fullt ut förstås och accepteras av en livsform som är lik vår egen. Sådana livsformer utgörs av kulturer i vissa fall, subkulturer i andra. Ju djupare denna identitetsbildning går desto mindre grupp människor berör den.⁵⁰

Vi ser här att varken den pragmatiska eller den etiska tillämpningen av det praktiska förnuftet innebär att man helt lämnar det egocentriska perspektivet, även om det subjektcenterade perspektivet hos en ensam rationell agent, det vill säga en agent som på egen hand kan sluta sig till vilka strategier han ska använda i det första fallet, och hur han ska värdera sina begär i det andra fallet, också är uteslutet. Det visades ovan genom distinktionen mellan att vara *ansvarsfull* och att vara *autonom*.⁵¹ I både det pragmatiska och det etiska fallet gäller att vi måste vara ansvarsfulla och kunna ge goda skäl dels för vilka strategier vi väljer för att uppnå ett givet mål, dels för att nå acceptans från de jag delar livsform med vad gäller mitt sätt att starkt värdera:

⁵⁰Rorty menar att det är en sådan djup identitetsbildning som filosofer som Nietzsche, Heidegger och Derrida är involverade i:

"The generic task of the ironist is the one Coleridge recommended to the great an original poet: to create the taste by which he will be judged. But the judge the ironist has in mind is himself. He wants to be able to sum up his life in his own terms. The perfect life will be one which closes in the assurance that the last of his final vocabularys, at least, really was wholly *his*."

Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s 97.

Det innebär att dessa filosofer är kreatörer av sina egna liv, kreatörer vars verksamhet kan antydast med Los ord i William Blakes *Jerusalem*: "I must create a system, or be enslav'd by another Man's; I will not Reason and Compare: my buisness is to Create," William Blake "Jerusalem", i *The Works of William Blake*, s 293. För att självskapelse ska kunna fungera måste all uniformitet, alla universella anspråk lämnas därhän. Vi måste skala av alla dessa anspråk för att slutligen med Nietzsche säga:

"We have abolished the real world: what world is left? The apparant world perhaps? . . . But no! *With the real world we have also abolished the apparant world!*

(Mid-day; moment of the shortest shadow; INCIPIT ZARATHUSTRA.)"

Friedrich Nietzsche *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, eng. översätt. R. J. Hollingdale (London: The Penguin group, 1990), s 51.

Om problemen med en sådan radikal form av självskapelse se ovan, s 84-88.

Vi menar här att en relativt radikal form av självskapelse eller identitetsbildning är fullt möjlig, men att den förutsätter språk och därmed en form av värdegemenskap eftersom ingen av oss lever i det historielösa, kommunikationslösa vakuum Nietzsches övermänniska befinner sig i, se nedan, s 241-242.

⁵¹Se ovan, s 188-196.

Ethical questions by no means call for a complete break with the egocentric perspective; in each instance they take their orientation from the telos of one's own life. From this point of view, other persons, other life histories, and structures of interests acquire importance only to the extent that they are interrelated or interwoven with my identity, my life history, and my interests within the framework of an intersubjectively shared form of life. My development unfolds against a background of traditions that I share with other persons; moreover, my identity is shaped by collective identities, and my life history is embedded in encompassing historical forms of life. To that extent the life that is good for me also concerns the forms of life that is common to us.⁵²

Det här innebär att Habermas genom differentieringen av det praktiska förnuftet alltsedan Howisonföreläsningen menar att vi kan upprätta tre olika former av praktisk diskurs. Traditionell moralteori i form av utilitarism, nyaristotelianism och nykantianism har alla besvarat frågorna 'Hur bör jag fortsätta?' eller 'Hur bör jag handla?' på olika men ömsesidigt exkluderande sätt. Poängen med diskursetiken i den här tappningen är att den ser att de svar som traditionellt har givits på dessa frågor inte utesluter varandra och att de alla tillåter diskursiv prövning, men att svaren på frågorna inte är universaliserbara förutom när det gäller moraliska normer.

I den pragmatisk-praktiska diskursen söker vi efter strategier för att kunna göra rationella val mellan olika medel för att uppnå redan givna mål. På det sättet liknar den pragmatisk-praktiska diskursen den teoretiska där giltighetsanspråket är sanning.⁵³ Liksom den teoretiska diskursen är beroende av ett epistemologiskt eller vetenskapligt klagörande av giltighetsanspråken, är också den pragmatiskt-praktiska diskursen beroende av empirisk kunskap rörande de medel vi vill tillämpa. Det gör att den pragmatiskt praktiska diskursens världsbegrepp är ett begrepp om en objektiv värld i vilken vi kan intervensera för att uppnå våra redan fastlagda mål.⁵⁴ Vi värderar alltså inte målet i avseende på om vi finner det värdefullt i meningen etiskt värdefullt, utan målen är redan fastlagda och förnuftet söker göra rationella val mellan medel för att uppnå målen.⁵⁵

I den etisk-praktiska diskursen söker vi klarhet över vilka vi är och vilka vi skulle vilja vara, och där kan vi inte delta med de symmetrivillkor som är utmärkande både för moralisk-praktiska och pragmatiskt-praktiska diskurser. Men vi kan ingå i en asymmetrisk diskurs tillsammans med

⁵²Habermas, *Justification and Application*, s 6.

⁵³*Ibid*, s 10.

⁵⁴*Ibid*, s 11.

⁵⁵*Ibid*, s 8.

subjekt ur vår egen livsform för att nå erkännande för våra livsprojekt, det vill säga erkännande för de sätt på vilket vi värderar starkt och skapar vår identitet.⁵⁶ Detta gäller också Rortys idé om självskapelsens användning av nya metaforer eftersom dessa endast kan vara av betydelse för den livsform som förstår dem. Även dessa metaforer är formulerade i språk.⁵⁷ Dock är det även här frågan om ett egocentriskt perspektiv eftersom det är vår egen identitet, vårt eget livsprojekt, som ska utformas.⁵⁸

I den moraliskt praktiska diskursen diskuteras normer som stipulerar ömsesidiga rättigheter och plikter.⁵⁹ Det är endast i den diskursen vi lämnar den tradition eller kultur i vilken vi befinner oss och söker svar på frågan om 'Hur jag bör fortsätta?', 'Hur bör jag handla?', på ett sådant sätt att vi frågar oss om vi kan vilja att vår handlingsmaxim kan upphöjas till allmän lag.⁶⁰ Frågan är då i vilken grad det är möjligt för oss att *träda ur* vår kulturella horisont.

Det har ovan starkt betonats att vi aldrig är horisontlösa varför ett sådant utträde verkar omöjligt. Det stämmer visserligen till en viss del att vi aldrig är helt horisontlösa, men att inta en kritisk attityd till sig själv och till sin egen kultur verkar vara möjligt.⁶¹ Att inse att det finns olika kulturer och att vår egen ståndpunkt därför inte är absolut behöver inte leda till en total kontextualism eller relativism. Som stöd för en viss kulturtranscendens i denna fråga ska vi citera Xenofanes :

168 The Ethiopians say that their gods are snub-nosed and black, the Thracians that theirs have light blue eyes and red hair.
169 But if cattle and horses and lions had hands, or were able to draw with their hands and do the works that men can do, horses would draw the forms of the gods like horses, and cattle like cattle,

⁵⁶Habermas kopplar den etiska reflektionen till självskapelse (*self-clarification*) eller *autenticitet*:

"The individual attains reflective distance from his own life history only within the horizon of forms of life that he shares with others and that themselves constitute the context for different individual life projects. Those who belong to a shared lifeworld are potential participants who can assume the catalyzing role of impartial critics in processes of self-clarification. This role can be refined into the therapeutic role of an analyst once generalizable clinical knowledge comes into play. Clinical knowledge of this sort is first generated in such discourses."

Ibid, s 11.

⁵⁷Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s 27-28.

⁵⁸*Ibid*, 97.

⁵⁹Habermas, *Justification and Application*, s 9.

⁶⁰*Ibid*, s 12.

⁶¹Se Thorseths diskussion om Odysseus och kosmopoliten i Thorseth, *Legitimate and Illegitimate Paternalism in Polyethnic Conflicts*, s 51-54.

and they would make their bodies such as they each had themselves.⁶²

Det här citatet skulle kunna tas som intäkt för motsatsen till kulturtranscendens, det vill säga relativism och kontextualism. Eftersom alla har sin kulturella horisont är vi alla intvingade inom ramarna för vår egen. Men detta följer inte. Vi kan snarare hävda att Xenofanes själv, just genom att skriva som han gör, har påbörjat en kulturtranscendens. Han ser inte längre saker strikt ur sin egen kulturella synvinkel.⁶³ I moderna termer skulle vi kunna säga att han börjat *dekonstruera* sin egen kulturs stora berättelser.

Det är här vi kan se de förtjänster dekonstruktivismen har. Men för att undvika relativism måste något mer till. Vi kan kalla detta andra steg *rekonstruktion*.⁶⁴ Habermas menar att dekonstruktivismen är fruktbar endast om det förnuft som dekonstrueras ersätts av ett annat, kommunikativt, förnuftsbegrepp.

Det innebär att frågan för den dekonstruktiva postmodernism som utvecklats av Jacques Derrida under influens av Martin Heidegger gäller vad vi ska göra efter dekonstruktionen: "Even the furious labor of deconstruction has identifiable consequences only when the paradigm of self-consciousness, of the relation-to-self of a subject knowing and acting in isolation, is replaced by a different one — by the paradigm of mutual understanding, that is, of the intersubjective relationship between individuals who are socialized through communication and reciprocally recognize one another."⁶⁵

⁶²Xenofanes här cit ur: G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, 2a utg. (Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1983), s 169.

⁶³Om Xenofanes vore helt fångad i sin egen kultur så skulle han aldrig upptäcka att det finns gudar i andra kulturer (i extremfallet skulle han inte ens kunna igenkänna dem som kulturer eftersom det skulle vara något helt annorlunda han möter). Vi kan åter påminna oss Winch och von Wrights objektivitetskrav vad gäller förståelse, se ovan, s 122-126. Att förstå något är att delta i en livsform och spela dess språkspel enligt dess egna regler. Men om vi är låsta i vårt eget språkspel så skulle vi inte ens kunna förstå att det främmande vi möter är ett språkspel över huvudtaget. Dessa språkspel måste vara så pass porösa att de tillåter oss att igenkänna dem som språkspel, och då är de också principiellt möjliga att översätta och tolka till den grad att en intersubjektiv förståelse blir möjlig.

⁶⁴McCarthy, *Ideals and Illusions*, s 2.

⁶⁵Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s 310.

Derrida menar å sin sida att det inte finns något "after deconstruction." "[T]here is no end, no beginning, and no after [in deconstruction]." "[Deconstruction] is something which is constantly at work and was at work before what we call 'deconstruction' started."⁶⁶ Dekonstruktionen är alltså en verksamhet som aldrig upphör, och det som dekonstrueras är "all the significations that have their source in that of the logos. Particularly the signification of truth."⁶⁷ Det är här som den kända anklagelsen om självreferentiell inkonsistens uppträder. MacCarthy kommenterar Derridas dekonstruktivism på följande sätt:

This kind of totalized critique of reason has to deal with the paradoxes of self-referentiality that inevitably follow in its wake. How does one deconstruct 'all the significations that have their source in the logos,' including that of 'truth,' without at the same time relying on them, at least tacitly?"⁶⁸

Frågan om Derrida lyckas undvika den självreferentiella inkonsistensen genom sin '*Double structure*', det vill säga genom att pendla mellan en totaliserad intern kritik och ett radikalt brott med den tradition som dekonstrueras, lämnas därhän. Min poäng är dock att en totaliserad dekonstruktivistisk verksamhet inte verkar övertygande som alternativ till en verksamhet som förbinder dekonstruktion (i meningen intern kritik) med rekonstruktion.

Möjligheten till en viss kulturtranscendens är också en poäng som görs inom kritisk rationalism. Popper uttrycker sig som följer:

For first of all, we can, in stages, get rid of some of this bias, by means of critical thinking and especially of listening to criticism. For example, Xenophanes doubtless was helped, by his own discovery, to see things in a less biased way. Secondly, it is a fact that people with the most divergent cultural backgrounds can enter into fruitful discussions, provided they are interested in getting nearer to the truth, and are ready to listen to each other, and learn from each other. This shows that, though there are cultural and linguistic barriers, they are not insurmountable. Thus it is of utmost importance to profit from Xenophanes' discovery in every field; to give up cocksureness, and become open to criticism.⁶⁹

⁶⁶Jacques Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility: A dialogue with Jacques Derrida" i *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, red. R Kearny & M. Dooley (London: Routledge, 1999), s 65.

⁶⁷Jacques Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore, 1976), s 10.

⁶⁸McCarthy, *Ideals and Illusions*, s 101. Om Derridas svar på kritiken och införandet av sin '*double structure*' se Derrida, "The Ends Of Man," s 151. För en kritik av denna '*double structure*' se McCarthy, *Ideals and Illusions*, s 97-119.

⁶⁹Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. II, s 387.

Om vi efter dekonstruktionen fortfarande är intresserade av att finna sanning eller riktighet, så kan på de dekonstruerade kulturella grundvalarna en mer öppen och kritisk diskurs ta vid med intresse att söka sanning och riktighet.

Vi såg ovan att det kategoriska imperativet omvandlades till universaliserbarhetsprincipen vilken, i form av en regel, gav de opartiska, det vill säga kulturoberoende, villkoren för när en norm är universellt accepterbar. Det innebär att kulturtranscendens är förutsatt i vår kommunikation. Tesen är att alla som kommunicerar och reflekterar över kommunikationens förutsättningar kommer fram till att 'U' principen, eller någon ekvivalent till den, är gällande. Det innebär att ideal rolltagning är förutsatt i den moraliska diskursen, en rolltagning som innebär att den egna kulturen transcenderas.⁷⁰ "In moral discourses, the ethnocentric perspective of a particular collectivity expands into the comprehensive perspective of an unlimited communication community, all of whose members put themselves in each individual's situation, worldview, and self-understanding, and together practice an ideal role taking (as understood by G. H. Mead)."⁷¹ En intressant aspekt är att det i det konkreta fallet är verkliga människor från riktiga livsvärldar och kulturer som deltar i diskursen.⁷²

Det här innebär att det blir ett applikationsproblem vad gäller normer som rättfärdigas i en diskurs. På grund av deras abstrakta karaktär och deras frikoppling från kontexten verkar det som om de endast kan appliceras på standardsituationer. Dessa normer har fått sin universalitet från det faktum att de har dekontextualiserats. Det vore dock poänglöst att arbeta fram universella normer som sedan inte kan tillämpas på konkreta situationer, eftersom konkreta situationer är de enda situationer som kräver

⁷⁰Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 86.

⁷¹Habermas, *Between Facts and Norms*, s 162.

⁷²Habermas, *Justification and Application*, s 13:

"This impartial standpoint overcomes the subjectivity of the individual participant's perspective without becoming disconnected from the performative attitude of the participants. The objectivity of the so-called ideal observer would impede access to the intuitive knowledge of the lifeworld. Moral-practical discourse represents the ideal extension of each individual communication community from within."

Se också Thorseth *Legitimate and Illegitimate Paternalism in Polyethnic Conflicts*, s 105-108 vad gäller Habermas ståndpunkt i debatten mellan kommunitarister och liberaler om individuella rättigheter, och förhållandet mellan det goda och det rätta.

normativ reglering.⁷³ Det innebär att moralisk-praktisk diskurs differentieras till att bli dels en diskurs inom vilken vi kommer fram till normer vilka gör anspråk på att vara universellt riktiga, dels en *applikationsdiskurs* där det behandlas vilka av dessa normer som bör appliceras på de konkreta fall som kräver normativ reglering:

... the *application* of norms calls for argumentative clarification in its own right. In this case, the impartiality of judgement cannot again be secured through a principle of universalization; rather, in addressing questions of context-sensitive application, practical reason must be informed by a principle of appropriateness (*Angemessenheit*). What must be determined here is which of the norms already accepted as valid is appropriate in a given case in the light of all the relevant features of the situation conceived as exhaustively as possible.⁷⁴

Det är här vi når en koppling mellan den moralisk-praktiska diskursen och den etisk-praktiska.⁷⁵ Att applicera universella normer på ett sätt som inte tar hänsyn till kontexten kan innebära, och har inneburit, övergrepp på personers uppfattning om vad som menas med ett gott liv. Men det är mer riktigt att påstå att normer hämtade ur en substantiell uppfattning om det goda inneburit än större övergrepp på människors uppfattning om både gott och rätt. Detta beroende på att substantiella uppfattningar om det goda inte på något sätt behöver inbegripa en värdepluralism så som Hoy och Rorty menar.⁷⁶ Den tvädelning som skett i den moralisk-praktiska diskursen mellan dels en diskursiv prövning av normer som gör anspråk på att vara universellt giltiga, dels en diskursiv prövning för att avgöra vilken eller vilka av dessa som bör appliceras i ett konkret fall är avsedd att lösa detta problem. Hela poängen med en diskursetik på det sätt den karaktäriserats ovan är att inom ramen för en normativ teori erbjuda utrymme för en pluralism vad gäller etik: "The

⁷³Det följande menar vi besvarar Hoys kritik under titeln "Pluralism or Consensus" i Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, s 263-266. Hoy har inte uppfattat Habermas distinktion mellan det goda och det rätta, inte heller har han uppfattat den tvädelade diskursetiken som inbegriper en applikationsdiskurs. Dessa distinktioner menar vi visar att det inte är en opposition mellan pluralism och konsensus, tvärtom, kulturell pluralism förutsätter moralisk universalism. Se Klaus Günther, "Impartial Application of Moral and Legal Norms: a Contribution to Discourse Ethics," i *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*, red. D. Rasmussen (Cambridge Mass.: The MIT Press, 1990), s 199-206.

⁷⁴Habermas, *Justification and Application*, s 13-14.

⁷⁵Günther, "Impartial Application of Moral and Legal Norms," s 204. I Habermas tänkande överbryggs detta gap av en dirkusteoretisk teori om rationell rätt, se Habermas, *Between Facts and Norms*, s153-157.

⁷⁶Se kommentarerna om Tribalism nedan, s 241.

universalism of equal respect for all and of solidarity with everything that bears the mark of humanity is first put to test by radical freedom in the choice of individual life histories and particular forms of life.”⁷⁷ Rorty skiljer mellan sin och Habermas uppfattning på följande sätt : ”Habermas thinks it essential to a democratic society that its self-image embody the universalism, and some form of the rationalism, of the Enlightenment . . . I want to replace this with a story of increasing willingness to live with plurality and to stop asking for universal validity.”⁷⁸ Poängen är dock att värdepluralism förutsätter normativ universalism för att undvika ett allas krig mot alla.

Frågan om människors rätt att forma sina egna liv, låt oss säga deras rätt att värdera starkt inom ramen för en universell normativ teori som tar hänsyn till applicerandet av normer, har behandlats av Apel.⁷⁹ Apel menar att ett multikulturellt samhälle endast kan grundas i en komplimentaritetsprincip, det vill säga en princip där kulturella kontextbundna värden och universella moraliska normer komplimenterar varandra: “. . . what has to be recognized here is the complementarity of polar-opposite values which must presuppose each other but cannot be reduced to each other: viz., on the one hand, the *pluralism* of belonging to different sociocultural forms of life and their different value traditions and, on the other hand, the *universalism* of fundamental norms of justice and of co-responsibility concerning the solution of common problems of humanity.”⁸⁰ Habermas å sin sida hävdar att faktiska diskurser måste till. Därmed är han inte enig med Apel vad gäller överordnade substantiella normer.⁸¹ Han menar att vi endast kan lägga ner en procedur för rättfärdigande av normer. Själva normen ses som rättfärdigad först efter diskursen: ”From the perspective of a theory of discourse, the problem of agreement among parties whose wills and interests clash is shifted to the plane of institutionalized procedures and communicative presuppositions of

⁷⁷Habermas, *Justification and Application*, s 15.

⁷⁸Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s 67.

⁷⁹Karl-Otto Apel, ”The Problem of Justice in a Multicultural Society,” i *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, red. R Kearny & M. Dooley (London: Routledge, 1999), s 145–163.

⁸⁰*Ibid*, s 147.

⁸¹Habermas, *Justification and Application*, s 178 n 13.

processes of argumentation and negotiation that must be actually carried out.”⁸²

Pöängen är att ett multikulturellt samhälle kräver en strikt opartisk universell praktik som visar hur moraliska normer kan rättfärdigas för att vi inom ramen för dessa ska kunna utveckla det mångkulturella samhället på fredlig basis. Men eftersom diskursen är öppen för alla kommunikativt kompetenta subjekt, och eftersom målet är konsensus, så behövs inte Apels komplementaritetsprincip. Vi håller dock med Apel om att det är ett allvarligt misstag att som poststrukturalister och postmodernister spela ut frågan om *kulturell pluralism* och *universalistisk normativism* mot varandra. Tesen är, som vi sett, att en *universell normativism är en förutsättning för fredlig kulturell pluralism*.⁸³ Sättet Apel grundar denna praktik på är att återigen föreslå en absolut grund för sin version av diskursetiken:

I can, at this point, only very briefly point to the *transcendental pragmatic* way of an ultimate foundation for ethics. My main thesis, in this context, is the following: the principle of justice I have formulated already — namely the principle of the acceptability of the consequences of our problem solution for all affected people — has its rational foundation in this non-empirical ‘fact of reason’ (Kant): the principle has by necessity always already been acknowledged by everyone who argues — about whatever topic — with regard to his relationship to all the members of a (potentially unlimited) discourse community. This reflexivity uncircumventable fact of acknowledgement is not an appeal to a metaphysical axiom (which would itself stand in need of further grounding or would be stated dogmatically), but it could be confirmed through the following test of transcendental pragmatic grounding: he who seriously argues cannot deny — on pain of a performative self-contradiction — that he or she presupposes already, together with his or her claim to truth as intersubjective validity, the validity of certain moral claims and duties with regard to all possible discourse partners. Among these fundamental claims and duties are at least the following two, which are internally connected: the equal rights of all

⁸²Habermas, *Justification and Application*, s 16. Här bygger Habermas på diskursetiken med en teori om rationell rätt. Den rationella rätten ges företräde framför filosofi:

”Philosophy makes *unnecessary* work for itself when it seeks to demonstrate that it is not simply functionally recommended but also morally required that we organize our common life by means of positive law, and thus that we form legal communities. The philosopher should be satisfied with the insight that in complex societies, law is the only medium in which it is possible reliably to establish morally obligated relationships of mutual respect even among strangers.”

Habermas, *Between Facts and Norms*, s 460.

⁸³Karl-Otto Apel, “The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics”, i *Ecology and Ethics: A Report from the Melbu Conference, 18-23 July 1990*, red. A. Øfsti, (Trondheim: Nordland Akademi for kunst og vitenskap, 1992), s 230.

possible discourse partners and the equal co-responsibility of all for the discovery and solution of morally relevant problems.⁸⁴

Vi vill dock påpeka att vi inte håller med Apel om att detta är ett absolut grundande av diskursetiken. Vi menar snarare att den grundas hypotetiskt genom att den härleds ur rekonstruerade diskursregler med normativt innehåll. Rekonstruktionen av dessa regler är, som vi sett ovan, fallibel.⁸⁵ Dessutom är det de faktiska diskurserna som avgör frågan om vilka substantiella normer vi bör omfatta.

Vad vi får genom diskursetiken är en opartisk procedur för att rättfärdiga normer med universella anspråk. Vi vet också vad som menas med att en norm diskursetiskt är universellt riktig. Den är riktig om den bemöts affirmativt av alla inom ramen för de idealiserade villkor som gäller i den ideala kommunikationsgemenskapen. Men då denna ideala kommunikationsgemenskap ses som en regulativ idé, så får vi nöja oss med att hävda att endast de normer som bemöts affirmativt i enlighet med den diskursetiska principen kan göra *anspråk* på *giltighet*. Därefter har vi också sett att det måste till en *applikationsdiskurs* för att dessa normer inte uniformt ska verka tvingande på olika kulturer: "This means, for instance, that an appropriate assessment, acceptable for all affected parties, of the relationship between the political rights of liberty and participation may turn out (to be) different for different regional contexts."⁸⁶ Därmed faller den gamla rationalistiska idén om att deduktivt härleda universellt giltiga normer ur principer på det sätt som Rawls föreslog i sin *A Theory of Justice*,⁸⁷ men som han sedan övergivit till förmån för en idé om överlappande konsensus.⁸⁸

⁸⁴Apel, "The Problem of Justice in a Multicultural Society," s 159.

⁸⁵Se ovan, s 166-173.

⁸⁶Apel, "The Problem of Justice in a Multicultural Society," s 159.

⁸⁷John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

⁸⁸John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), s 15: "Such a consensus consists of all the reasonable opposing religious, philosophical, and moral doctrines likely to persist over generations and to gain a sizable body of adherents in a more or less just constitutional regime, in which the criterion of justice is that political conception itself." Det är intressant att här göra en jämförelse med Rorty som menar att demokratins idé kan formuleras som överlappande konsensus: "the idea of a democratic utopia finds resonance everywhere. Within each cultural tradition there are stories of the many seeing farther than the wise, of the tradition-sanctioned cruelty of the high yielding to the sense of injustice felt by the low." Richard Rorty, "Philosophy & the Future," i *Rorty & Pragmatism*, red. J. Saatkamp jr (Vanderbilt University Press, 1995), s 204. Denna formulering kommer enligt vårt tycke farligt nära ett universellt giltighetsanspråk för demokratins

Det viktiga med denna diskussion rörande förhållandet mellan etik och moral är att om det går att rättfärdiga en norm för ansvar om kommande generationer, så är tesen att den normen implicerar mer än endast ansvar för kommande generationers överlevnad. Den normen innebär ansvar för att bevara möjligheten för kommande generationers rätt till sin kultur, inom vilken de kommande generationernas individer har rätt att utforma sin egen idé om det goda livet. Det goda livet kan då inkludera en relativt extrem form av privat självskapelse. Det innebär att jag håller med Rawls, Apel och Habermas om det rättsas prioritet över det goda, eftersom en normativ ram är nödvändig för att kunna handskas med etiska värden som kan vara i konflikt med varandra. Det innebär dock inte att diskursdeltagarna i den moraliska eller teoretiska diskursen består av okroppsliga individer utan sociala sammanhang. Tvärtom, i diskursen har alla rätt att hävda sina uppfattningar och uttrycka sina begär.

b. Kontingent antropocentrism, plikt och ansvar för kommande generationer

1: Den praktiska diskursen om naturen

I det här delkapitlet ska (a) diskuteras kritik som riktats mot diskursetiken från ekologiskt inriktade tänkare, och (b) visas att vi kan härleda en norm som anbefaller ansvar för kommande generationer ur diskursetiken. Kritiken från ekologiskt håll hävdar att diskursetiken på ett orättfärdigt sätt är antropocentrisk, det vill säga att den hävdar att människan ensam är bärare av värden. Här kommer dock att visas att det endast är en kontingent antropocentrism som finns inbyggd i diskursetiken. Vi kommer att hävda att talande och handlande subjekt är de enda *moraliska subjekten*, men att det inte utesluter att andra varelser och ting är *moraliska objekt* som vi, i

rättfärdigande. Ett sådant giltighetsanspråk kan dock inte Rorty göra med utgångspunkt i hans egen teori, se ovan, s 234.

När det gäller Rawls, se också Rawls diskussion med Habermas i *The Journal of Philosophy*. Jürgen Habermas, "Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism," i *The Journal of Philosophy*, vol. 92 nr 3 (1995), s 109-131, och John Rawls, "Reply to Habermas," i *The Journal of Philosophy*, vol. 92 nr 3 (1995), s 131-178.

egenskap av moraliska subjekt, kan ha *moraliska plikter* gentemot. Dessa moraliska objekt kan därmed vara bärare av *värden*.

Anklagelsen gentemot diskursetiken om att den hävdar en långtgående *antropocentrism* bygger på att diskursetiken implicerar att endast människor kan vara *moraliska subjekt* lika väl som *moraliska objekt*. För att undersöka det påståendet ska vi börja med att se vad Habermas har att säga om frågan rörande antropocentrism. Det intressanta är att han ställer sig frågan om vi kan hävda *strikt plikter* gentemot djur. Med strikt plikt menar vi här de plikter moraliska subjekt har gentemot varandra och som kan härledas ur de universalpragmatiska förutsättningarna med normativt innehåll för kommunikativ interaktion. Det föranleder naturligt nog Habermas att se stora svårigheter vad gäller strikta plikter gentemot naturen, och det finns hos honom en misstanke att en moralisk attityd gentemot naturen är mystiskt influerad.⁸⁹ Denna misstanke kommer till exempel fram i *The Theory of Communicative Action* när det gäller universalpragmatiska, rationaliserbara attityder rörande världen: "The phenomena that exemplify a moral practical, a 'fraternal' relationship with nature are the least clear if one does not wish to have recourse to mystically inspired traditions or to taboos (such as vegetarian aversions), to the anthropomorphizing treatment of animals, and so on."⁹⁰ Betyder det här att det är omöjligt att behandla naturen i praktisk diskurs utan att ta tillflykt till traditioner influerade av mysticism eller till tabun för att hävda att det är fel att, till exempel, utsätta djur för onödigt lidande? Innebär det att vi inte kan förhålla oss moraliskt till någon annan del av naturen än den mänskliga? Låt oss direkt ställa frågan om vi på ett *artistiskt*, det vill säga artspecifikt, sätt kan hävda att diskursetiken är antropocentrisk eller inte.

Den frågan besvaras lättast genom ett tankeexperiment.⁹¹ Låt oss anta att en rymdvarelse kommer till oss på jorden. Låt oss vidare anta att denna rymdvarelse inte har några genetiska likheter med oss, men att varelsen i fråga har en förmåga att kommunicera på ett pragmatiskt reflexivt sätt som är jämförbart med vårt sätt att kommunicera. Låt oss vidare anta att varelsen i fråga gör sig förstådd på ett sådant sätt att den kan

⁸⁹Se ovan, s 62 samt s 93-101.

⁹⁰Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. I., s 236. Habermas uttrycker sig i termer av formal-pragmatiska relationer, men för att vara konsekvent behåller vi termen universalpragmatisk.

⁹¹Ett liknande tankeexperiment görs av Skirbekk i Skirbekk, *Manuscripts on Rationality*, s 60-63. Formuleringen av exemplet är dock vår egen.

argumentera med oss. Har vi då en skyldighet, utifrån de diskursetiska förutsättningarna, att inkludera varelsen i vår kommunikationsgemenskap? Vi kan inte tänka oss ett enda diskurskonstitutivt argument mot att inkludera denna varelse i vår kommunikationsgemenskap. Tvärtom verkar de regler som reglerar diskursen kräva av oss att inkludera varelsen i vår kommunikationsgemenskap tillsammans med alla andra kommunikativt kompetenta varelser. Vi vill alltså hävda att diskursetiken är *kontingent antropocentrisk*. Dess kontingens består i att vi ännu inte kommit i kontakt med andra varelser än människor som kommunicerar på ett pragmatiskt reflexivt sätt. Det är dock inte logiskt omöjligt att vi en dag kommer i kontakt med sådana varelser, det kan vara rymdvarelser, replikanter,⁹² varelser som evolverat eller vad det nu vara må. Poängen är dock att den dag andra varelser än människor kan delta av egen kraft i en diskurs, så finns inget i teorin som utesluter dem.

Nästa fråga blir då om det verkligen är tvunget att hänge sig åt mystik eller tabun för att se på den icke-kommunikativa naturen ur ett moraliskt perspektiv. Kan vi inte framlägga rationella argument mot till exempel det som kallas inhuman djurhållning baserade på medlidande? Låt oss omformulera frågan: är argument mot inhuman⁹³ djurhållning baserade på en känsla av medlidande uttryck för mysticism och tabu? Vi menar att Skirbekk i sin diskussion rörande negativ utilitarism (om att tillfoga kännande varelser oönskad smärta) ger en rad rationella argument som mycket väl kan motstå kritik i en praktisk diskurs. Ett exempel är att om en människa lägger sin hand på ett bord och en schimpans lägger sin hand på ett bord och vi krossar båda dessa händer med en hammare, så finns det inga goda skäl till varför smärtan skulle vara värre hos människan än hos schimpansen.⁹⁴ Samtidigt måste vi ta hänsyn till en poäng Habermas gör:

⁹²Jfr Ridley Scotts film *Bladerunner*. Från diskursetiskt håll finns inga hinder för dessa replikanter att ingå i kommunikationsgemenskapen.

⁹³Självva begreppet 'inhuman djurhållning' tyder på en antropocentrisk slagsida i debatten. Det är som om enda sättet för oss att propagera för en bättre djurhållning är genom att försöka sätta oss i djurens ställe. Frågan blir då 'hur skulle jag reagera i samma situation?' Poängen är att detta begrepp i sig tyder på ett medlidsamt förhållande från människa till djur.

⁹⁴Skirbekk, *Manuscripts on Rationality*, s 220, n 6. Vi menar, liksom Skirbekk, att exemplet förutsätter en situation där krossandet av handen inte föregås av en förväntan av smärta. Hammarslaget kommer plötsligt och oväntat. Därmed undgår vi problemet huruvida schimpansen kan känna ångest inför förväntad smärta (något vi inte håller för uteslutet). Vad gäller frågor om minnet av smärtan så menar vi att det inte är tillräckligt för att diskriminera mellan människa och djur. Vi antar att det är fel att

An ethic that gets rid of its 'anthropocentrism' extends the circle of addressees lower in the scale of nature; but again, the limits of empathy into alien life remain blurry. And is it not the case that the precepts of sympathetic solidarity soon come to a halt — namely already with plant life — if they are not to come into conflict with the firmer imperatives of the self-preservation of the human race?⁹⁵

Vi är nu tillbaka till frågan om hur vi skiljer människan från naturen och det är en fråga som gör sig bäst påmind i förhållandet mellan människan och de högre däggdjuren. Vi kan formulera frågan på följande sätt: på vilket moraliskt relevant sätt kan vi skilja människan från naturen representerad av de högre däggdjuren? Skirbekk ser denna fråga som en vilken besvarats genom två skilda sätt att resonera.⁹⁶ Vi kan dels koncentrera oss på att se skillnader och söker då efter en moraliskt relevant egenskap som innehas av människor men inte av högre däggdjur, dels försöka se en kontinuitet mellan de högre däggdjuren och människan.⁹⁷ Det första fallet är utmärkande för en position vi kallar *artistisk antropocentrism*. Artistisk antropocentrism utmärks av att man ser människan som skild från naturen på grund av sin genetik, sitt 'väsen' eller någon grundläggande egenskap hon har till skillnad från de högre däggdjuren. Det ska då också vara något som är moraliskt relevant. En sådan egenskap som diskuterats av bland annat Mead är att människan till skillnad från djuren har ett självmedvetande, medan de högre däggdjuren har medvetande. Vi tänker inte här gå in på de olika formerna av artistisk antropocentrism utan behandlar dem som sammanslagna under denna rubrik.⁹⁸

Det problem vi möter när det gäller artistisk antropocentrism är att finna en egenskap som strikt skiljer ut *alla* människor från *alla* högre

utsätta levande varelser för onödigt smärta alldeles oavsett om de minns den efteråt eller inte.

⁹⁵Habermas, "A Reply to my Critics," s 248.

⁹⁶Skirbekk, *Rationality and Modernity*, s 191.

⁹⁷Om möjligheten till kontinuitet och dess begränsningar, se ovan, s 156 n 36.

⁹⁸Mead hänför självmedvetandet till människans förmåga till symbolisk interaktion, och vi ska nedan visa att den kontingenta antropocentrismen beror just på denna förmåga. Vår poäng är dock att denna förmåga i sig inte är moraliskt relevant. Det är snarare de intressen som uttrycks genom denna förmåga som är moraliskt relevanta. Icke-kommunikativa varelser kan inte uttrycka sina intressen varför dessa intressen för oss förblir hypotetiska. Detta innebär dock inte att de saknar intressen eller värde, men i den mån de har intressen och värden måste dessa advokatoriskt uttryckas åt dem. Det leder till den distinktion mellan moraliska subjekt och moraliska objekt vi gör nedan.

däggdjur.⁹⁹ Om vi tar självmedvetande som ett exempel så är det ett faktum att alla människor inte har ett självmedvetande. Vi har flera exempel som människor i koma, foster, svårt senila människor och listan kan göras längre. Det intressanta är dock att vi betraktar dessa människor som moraliska subjekt som åtnjuter samma grundläggande moraliska rättigheter som människor i övrigt. Det är naturligtvis så att flera av deras rättigheter inte tas till vara av dem själva utan av andra som agerar för deras intressen. Vi möter återigen det som Skirbekk och Apel kallar en advokatorisk princip.¹⁰⁰ Dessa människors intressen tas till vara genom advokatorisk representation i de för dem relevanta diskurserna. Poängen är dock att den moraliskt relevanta egenskapen här saknas, men att vi ändå ser dem som moraliskt relevanta subjekt med rättigheter. Ett annat exempel som belyser denna advokatoriska representation är föräldrainstitutionen, det vill säga föräldrar agerar advokatoriskt för sina barn på det sättet att de tar tillvara sina barns intressen och hävdar deras rättigheter fram tills barnet är myndigt, och då anses som kapabelt att själv värna sina intressen och rättigheter.¹⁰¹

Låt oss nu göra ett tankeexperiment. Vi har en svårt hjärnskadad individ som ligger i sin sjukhussäng i koma, en koma han aldrig kommer att vakna upp ur. Vi ser denna individ som ett moraliskt subjekt med rättigheter på samma sätt som vi ser på alla människors rättigheter. Hans sjukdomstillstånd gör inte att vi ser honom som något annat än en människa. Om vi jämför denna individ med en schimpans eller delfin, så framstår det som klart att delfinen eller schimpansen har mer av den moraliskt relevanta särskiljande egenskapen än vad denna hjärnskadade individ har. Ändå är vi inte böjda att ge schimpansen eller delfinen samma rättigheter som denna svårt sjuka individ. Frågan är varför? Om vi utgår från det paradigmatiske fallet av en egenskap som självmedvetande, så borde den hjärnskadade individen ses som mindre moraliskt relevant än

⁹⁹För en liknande frågeställning inom utilitarismen, se Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: The New York Review of Books, 1990). Singer behandlar artism på samma sätt som rasism, det vill säga, det är lika illa att vara artist som rasist, *ibid*, kap. 6. Vi vill dock poängtera att vi inte ansluter oss till Singers argument och slutsatser.

¹⁰⁰Skirbekk, *Rationality and Modernity*, s 192-193. Se också Apel, "The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics", s 250.

¹⁰¹Skirbekk, *Rationality and Modernity*, s 192-193.

delfinen eller schimpansen. Vi behöver alltså ett annat kriterium än en sådan egenskap.

Vad som utmärker exemplet ovan är att den egenskap som eftersöks ska vara en *aktuell* egenskap, men vi såg att det var svårigheter att finna en sådan egenskap som var paradigmatiske och särskiljande på ett sådant sätt att *alla* människor har den till högre grad än alla högre däggdjur. Det vi istället kan göra är att eftersöka en *potential* till att ha en viss egenskap, och den vägen se om vi kan finna en moraliskt relevant potentiell egenskap som människor har potential till att ha men inte de högre däggdjuren. Skirbekk har dock visat att ett sådant tillvägagångssätt råkar in i samma problem som försöket att särskilja människa och högre däggdjur genom aktuella egenskaper.¹⁰² En nyfödd frisk schimpans eller delfin kan ha större potential till självmedvetande än en nyfödd människa med svår hjärnskada. Exemplet blir än mer tydligt om vi jämför potentialen till att ha en viss egenskap mellan en schimpans och en nyss avliden, där den senares intressen tas tillvara advokatoriskt på ett sådant sätt att vi ser oss som moraliskt förpliktade att tillgodose personens sista önskan etc. Vi finner alltså inget försvar för artistisk antropocentrism i vare sig aktuella eller potentiella egenskaper som särskiljande mellan människa och högre däggdjur.

Det tredje sättet Skirbekk undersöker är en potentialitet av andra ordningen.¹⁰³ Vårt exempel skulle då kunna se ut på följande sätt: Den hjärnskadade människan skulle kunna ha haft potential till en sådan nivå av självmedvetande som ingen schimpans någonsin skulle kunna uppnå. För att uttrycka det på ett annat sätt: om den svårt hjärnskadade individen inte varit hjärnskadad skulle han haft ett självmedvetande som vida överstiger schimpansens. Här kan vi finna ett visst stöd för en antropocentrism, men frågan är om en potentialitet av andra ordningen i sig är ett *tillräckligt* eller *nödvändigt* villkor för ett moraliskt särskiljande mellan människa och högre däggdjur. Vi måste här diskutera inte bara det moraliskt relevanta med självmedvetande som sådant, utan också det moraliskt relevanta i att ha en potential till att ha en potential till självmedvetande. Även om vi här kan finna visst stöd för en artistisk antropocentrism så verkar inte ett sådant resonemang vara övertygande om vi jämför de aktuella fallen.

¹⁰²Skirbekk, *Rationality and Modernity*, s 196.

¹⁰³*Ibid*, s 198.

En annan form av antropocentrism som Skirbekk diskuterar är *social antropocentrism*, eller *tribalism* vilket vi anser vara en bättre term.¹⁰⁴ Den kan karaktäriseras som att ett givet samhälle (eller stam (*tribe*)) beslutar vilka individer som ska få tillhöra det och där tillhörandet i sig ger moraliska rättigheter. Faran här ligger i en långtgående moralisk kontextualism. Om varje tradition själv beslutar vilka som ska vara moraliskt relevanta subjekt så finns faran med att ett visst samhälle utesluter vissa mänskliga grupper och ser dem som *subhumana*. Det mest kända exemplet är naturligtvis Hitlertysklands behandling av bland annat judar, zigenare och homosexuella. Vi kan alltså säga att det i en sådan kontextualism finns ett problem med legitimitet vad gäller de normer efter vilka tillhörandet bestäms.

Vi vill här med Skirbekk föreslå att endast de normer bör accepteras som riktiga som alla berörda i en diskurs kan enas om vara riktiga:

An open discussion of the legitimacy of the given tradition and of the given form of decision making is therefore required. Only to the extent that these conditions are freely discussed and agreed upon by everybody concerned could we rightly claim that these conditions are legitimate. Through such an attempt at legitimating or criticizing a given tradition, we transcend ethical contextualism and move toward discursive ethics.¹⁰⁵

Vi är alltså tillbaka vid den praktiska diskursen och universalpragmatiken som medel mot moralisk kontextualism. Samtidigt verkar det också finnas ett sätt att lösa problemet med förhållandet mellan människa och högre däggdjur den här vägen. *Vi får då en kontingent social antropocentrism där en reflekterande, pragmatisk icke-instrumentell språkförmåga, genom vilken individuella och sociala identiteter kan skapas (Mead, Taylor) och intressen uttryckas, är det som skiljer ut människan från de högre däggdjuren.*¹⁰⁶

¹⁰⁴Skirbekk, *Rationality and Modernity*, s 199-200.

¹⁰⁵*Ibid*, s 200

¹⁰⁶För att återkoppla till exemplen om tortyr och smärta, ovan, s 237 och nedan, s 244, så menar bland annat Rorty i sin behandling av Orwells 1984, att den värsta form av tortyr vi kan utsätta en människa för är en demontering av individens identitet:

"O'Brien wants to cause Winston as much pain as possible, and for this purpose what matters is that Winston be forced to realize that he has become incoherent, realize that he is no longer able to use a language or be a self. Although we can say, 'I believed something false,' nobody can say to himself, 'I am, right now, believing something false.' So nobody can be humiliated at the moment of believing falsehood, or by the mere fact of having done so. But people can, their torturers hope, experience the ultimate humiliation of saying to themselves, in retrospect, 'Now that I have believed or desired *this*, I can never be what I hoped

Låt oss då se hur en sådan kommunikativ rationalitetsteori kan bemöta problemet med särskiljande mellan kommunikativ och icke-kommunikativ natur. Vi har sett att endast de normer alla kan enas om vara riktiga i en universell diskurs i den ideala kommunikationsgemenskapen är de normer som är diskursetiskt riktiga. Vi kan då också se att vi kan härleda plikter ur de universalpragmatiska förutsättningarna för språklig kommunikation: "[T]he feeling of duty has its roots in the fundamental relations of recognition we always already presuppose in communicative action."¹⁰⁷ Djur kan dock inte ingå i en diskurs varför det inte går att härleda plikter rörande dem. Det förutsätts inte ett grundläggande ömsesidigt erkännande mellan människa och djur. Det kontingenta ligger i att det logiskt är möjligt att djur en dag kommunicerar på ett sådant icke-instrumentellt sätt och att de då, genom språket, har förmåga att forma en individuell, såväl som social, identitet och delta i våra diskurser och där uttrycka sina intressen. Den dag det inträffar har vi inga kriterier för att utesluta dem utan är, genom de universalpragmatiska förutsättningarna, skyldiga att låta dem delta. Innan den dagen kommer verkar Skirbekks argument för en advokatorisk representation av de högre däggdjuren vara argument som håller i en praktisk diskurs.

För att lösa problemet *om* djur kan vara *föremål* för praktisk diskurs börjar vi med att ta över distinktionen Vogel gör mellan *moraliska subjekt* och *moraliska objekt*.¹⁰⁸ Idén går ut på att kommunikativt kompetenta varelser är moraliska subjekt. Det är dessa varelser som kan hävda och rättfärdiga kritiserbara giltighetsanspråk, och denna förmåga är själva

to be, what I thought I was. The story I have been telling myself about myself – my picture of myself as honest, or loyal, or devout – no longer makes sense. I no longer have a self to make sense of. There is no world in which I can picture myself as living, because there is no vocabulary in which I can tell a coherent story about myself.' For Winston the sentence he could not utter sincerely and still be able to put himself back together was 'Do it to Julia!' and the worst thing in the world happened to be rats. But presumably each of us stands in the same relations to some sentence, and to some thing."

Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s 179.

Det behöver inte vara fysisk smärta som utgör det stora hotet, utan att få individen att under illusion av ansvar utföra handlingar, eller fälla yttranden, den ser som oförenlig med sin självuppfattning är den mest nedbrytande formen av tortyr. Det är dock nödvändigt med en ömsesidigt uppbyggd identitet för att denna sårbarhet ska framträda. Därmed menar vi att denna form av social identitet är specifikt språkligt konstruerad och skiljer ut människan från de högre däggdjuren. En schimpans kan inte uttrycka 'do it to Julia.' Den dag den kan använda språket måste vi dock lyssna till den.

¹⁰⁷Habermas, *Justification and Application*, s 108.

¹⁰⁸Vogel, *Against Nature*, s 161.

kärnan i den moraliska teorin vi diskuterar. Det ger kommunikativt kompetenta varelser en unik moralisk status, men det utesluter inte att andra varelser eller objekt kan vara *moraliska objekt*, det vill säga objekt gentemot vilka moraliska subjekt har plikter. Problemet är naturligtvis att icke-kommunikativa djur inte i en diskurs kan bestämma och hävda sitt värde, eller uttrycka sina intressen. Därmed är de heller inte moraliska subjekt. Det är här Vogels diskussion är belysande. För att visa på förhållandet mellan moraliska subjekt och moraliska objekt ska vi dels visa vad som är karaktäristiskt för dessa båda egenskaper, dels utarbeta distinktionen genom en kritik av Jeremy Benthams utilitarism och Habermas antropocentrism.

Vår tes är att människan, genom språket, är det värderande djuret. Moral, etik och estetik äger sin rätt genom att människan i sin roll som bärare av individuell och social identitet med hjälp av språket kan upprätta konsensusbringande diskussioner för att nå samförstånd om normer och få erkännande för sin identitet. Vi har sett att hon, på grund av att hon ingår i sociala sammanhang, hålls ansvarig för sina handlingar på det sättet att hon alltid måste kunna ge goda skäl för dem. Vi såg också att det som kunde räknas som ett gott strategiskt eller instrumentellt skäl kunde kritiseras från en såväl etisk som moralisk ståndpunkt. Det är det här som utgör kärnpunkten i att vara ett moraliskt subjekt, det vill säga man är en *moralisk stark värderare under ansvar*.¹⁰⁹ Kontrasterar vi den här egenskapen med egenskapen hos moraliska objekt så kan vi säga att dessa inte är satta under moraliskt, etiskt eller någon annan form av ansvar. Vi håller inte schimpansen som ansvarig för de handlingar den gör och ser den därför inte som ett moraliskt subjekt. Vi kan dock i en diskurs nå samförstånd om att hålla schimpansen för att vara ett moraliskt objekt. Det innebär att ett moraliskt objekt inte har några förpliktelser gentemot moraliska subjekt eller andra moraliska objekt. Ett moraliskt subjekt har däremot förpliktelser, både gentemot moraliska objekt och andra moraliska subjekt.

För att ytterligare illustrera den poäng vi vill göra citerar vi en känd passage hos Bentham: "The question is not, Can they *reason*? nor Can they

¹⁰⁹Med detta menar vi att ett moraliskt subjekt i princip har tillgång till det praktiska förnuftets tre diskursiva tillämpningar, det vill säga både den pragmatiska, den etiska och den moraliska. Se ovan, s 219-235.

talk? but, Can they suffer?”¹¹⁰ Vi kan illustrera Benthams påstående med ett tankeexperiment. Om vi utsätter en människa och en schimpans för samma sorts tortyr och iakttar deras respektive reaktioner, så har vi inget gott skäl att anta att smärtupplevelsen hos människan skulle vara kvalitativt annorlunda än hos schimpansen.¹¹¹ Båda dessa kännande varelser reagerar i regel på ett sådant sätt inför orsakad smärta att vi måste inse att orsakad smärta är något negativt, något vi inte bör utsätta kännande varelser för. Därmed menar vi att Bentham har rätt och vi skulle ansluta oss till hans uppfattning i varje diskussion om djurs rättigheter som vi hamnade i. Vår poäng är dock att Bentham inte skulle kunnat formulera denna passage annat än genom sin reflekterande pragmatiska kreativa språkförmåga. Hans argument är just ett argument som förutsätter de universalpragmatiska språkreglerna med universaliserbarhetsprincipen i spetsen som vi propagerat för. Benthams uttalande implicerar att smärta är negativt, och att det är oriktigt att utsätta kännande varelser för smärta. Vi kan formulera det som en regulativ talakt¹¹² på följande sätt: “Det är anbefallt att inte utsätta kännande varelser för smärta”. Talakten uttrycker här normen ’Det är fel att utsätta kännande varelser för smärta.’ Denna norm hävdar om sig själv att den är universellt giltig, det vill säga att det är fel, har alltid varit fel och kommer alltid att vara fel att utsätta kännande varelser för smärta.

Problemet uppkommer då vi ska försöka infria normens giltighetsanspråk. Vi har sett att de normer som enligt diskursetiken kan göra anspråk på att vara riktiga är de som alla berörda i en diskurs kan nå konsensus om. Vi såg också att det rörde kommunikativt kompetenta varelser. Djur är dock inte kommunikativt kompetenta och kan därför inte delta i diskursen. Det är skälet till att Habermas menar att vi inte har plikter i strikt mening gentemot djur:

. . . the principle of generalization does not entail that the norm of refraining from inflicting pain on others should be extended to encompass all creatures sensitive to pain, so long as this principle demands only equal consideration of the interests of all those we may assume are capable of adopting the perspective of all others. Apart from their potential ‘yes’ or ‘no’ responses it cannot be

¹¹⁰Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (London: The Athlone Press, 1970), s 283.

¹¹¹Se ovan, s 237 n 94.

¹¹²Se Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol I, s 326.

determined whether such a norm could meet with the agreement of all and hence is valid.¹¹³

Vad frågan här rör är om vi har plikter gentemot kännande varelser för deras egen skull, och på grund av det skäl Habermas ger uttryck för är svaret enligt honom negativt vad gäller plikter i strikt mening.

För att komma till rätta med det här problemet vill vi påminna om de två olika nivåer vi har inom diskursetiken, och kombinera dessa med distinktionen mellan moraliska subjekt och moraliska objekt. På nivån av *universalpragmatiska förutsättningar med normativt innehåll* finner vi hypotetiskt formulerade regler ur vilka vi kan härleda plikter mellan moraliska subjekt. Dessa plikter reglerar förhållanden mellan de som ingår i sociala sammanhang och kommer till uttryck i vårt sätt att handla ansvarsfullt och autonomt. På denna nivå finns ömsesidighet och respekt för den andre som inbyggda förutsättningar för social samvaro som regleras kommunikativt. Vi menar att vi på denna nivå inte kan hitta plikter i strikt mening som styr vårt förhållande till andra kännande varelser än kommunikativt kompetenta varelser. Här finns dock inte heller några substantiella normer, utan endast regler som hypotetiskt kan framställas i universalpragmatiken. Men dessa regler kan inte utsträckas till att omfatta icke-kommunikativt kompetenta varelser, varför plikter på denna nivå inte omfattar annat än de ömsesidiga plikter som finns mellan moraliska subjekt:

Now animals are not creatures of a kind that 'could enter into a relation of principled reciprocity with us.' But what, then, is the status of duties that impose a determinate responsibility on us as addressees of valid norms, not only *for* or *in respect of* animals but toward these animals themselves, if animals for their part do not belong to the domain of possible addressees of norms?¹¹⁴

Habermas blandar här samman nivån av pragmatiska förutsättningar där ömsesidighet mellan moraliska subjekt är gällande och den *diskursiva nivån* där moraliska subjekt kommer överens om substantiella normer. Det är på den diskursiva nivån vi kan introducera *moraliska objekt* vilkas värde kan vara föremål för diskursen.

Det är ett trivialt faktum att vi har en känsla av att ha moraliska plikter gentemot djur när det till exempel gäller att utsätta dem för onödigt lidande. Det är här Habermas konkluderar att vi har något som kan kallas

¹¹³Habermas, *Justification and Application*, s 108.

¹¹⁴*Ibid*, s 106-107.

kvasiplikter som är analoga till de strikta plikter som gäller mellan moraliska subjekt.¹¹⁵ Dessa kvasiplikter har vi gentemot djur vi interagerar med.

De flesta husdjur är exempel på djur vi interagerar socialt med till en viss gräns. Vi ser dem inte bara som objekt vilka vi från en observatörsposition kan betrakta, utan vi möter dem också från en deltagarposition där vi interagerar med djuret som med ett *jag*. Det saknas dock fortfarande den identitetskapande ömsesidighet som finns mellan moraliska subjekt. Det är anledningen till att dessa plikter får en kvasistatus, mer rotade i en moralisk känsla än i ömsesidigt erkännande. Dessa kvasiplikter anbefaller ett ansvar så länge de gäller ett djur vi interagerar med, det vill säga djur vi gett den sociala status av interaktionspartners.

Till skillnad från djur tillhör vi som personer ständigt denna interaktionssfär medan djur också tillhör en annan livsform. Därför menar Habermas att vårt ansvar upphör i den situation där vi, som representanter för en art, möter djur som exemplar ur en annan art.¹¹⁶ Men Habermas menar att vi kan härleda *kvasiplikter* ur *strikta plikter*. I vilka situationer vårt kvasiansvar upphör är dock en svår fråga. Och dessa kvasiplikter kan inte utsträckas till att gälla växtriket eller bevarandet av hela arter. Därför blir frågor om arters och växters bevarande etiska frågor eller estetiska.¹¹⁷ Det innebär att vårt ansvar för naturen, som kan motiveras med etiska och estetiska argument, inte är anbefallt med samma kraft som en normativ reglering. Etiska och estetiska värden saknar kraften hos ett kategoriskt bör.¹¹⁸ Samtidigt tyder de stora miljörelaterade problemen vi möter i vår omvärld på nödvändigheten av en normativ reglering. Vi ska nu undersöka om det inte finns skäl för ett normativt betraktande av naturen inom diskursetiken.

Till att börja med kan vi återvända till Skirbekks pläderande för en advokatorisk representation av högre däggdjur och den etiska gradualism han företräder. Om vi utgår från Bentham's utilitarism som ett argument i en diskurs om att vi bör undvika att utsätta kännande varelser för smärta, så verkar detta vara ett argument vars styrka förminskas i samma grad som

¹¹⁵Habermas, *Justification and Application*, s 109-110.

¹¹⁶*Ibid*, s 111.

¹¹⁷*Ibid*.

¹¹⁸*Ibid*, s 107.

sensitivitet hos levande varelser minskar. Om vi antar att smärtförmågan hos en krabba är mindre än hos en schimpans eller delfin, så är det rationellt att anta att det är värre att utsätta en schimpans eller delfin för smärta än en krabba. Det här är något som också ligger i linje med utilitarismen, men utilitarismen har i den här situation förvandlats till ett moraliskt argument i en diskurs vars giltighet kan infrias eller förkastas. Men är det en *plikt* att avhålla sig från att utsätta ett djur för onödigt smärta, och *kan vi ha en plikt gentemot naturen också i andra former?*

Om vi ser på naturen i dess olika schatteringar som moraliskt objekt och kommer fram till olika moraliska normer som gäller vårt förhållande till naturen, så menar vi att vi kan se på plikter på ett annat sätt. Vi behöver inte se det som att vi har strikta plikter endast gentemot moraliska subjekt, utan vi kan se det som att vi har *plikt att handla efter diskursetisk konsensus*. Det blir då plikt i en kantiansk mening att *den är moralisk som handlar av plikt gentemot morallagen*. Här blir resultatet att vi handlar moraliskt om vi av plikt handlar efter diskursetisk konsensus. De normer vi då följer kan också innefatta regleringar av vårt förhållande till naturen. Det blir därför en plikt att handla efter de normer vi kommer överens om tillsammans med de vi har plikter gentemot, och *dess* normer kan utsträckas utöver dessa moraliska subjekt.

Mot Habermas tes om att vi inte har något strikt ansvar gentemot djur vill vi alltså säga att han har rätt så länge vi inte diskuterar den diskursiva nivån. Det är möjligt att han har rätt även där eftersom vi inte kan föregripa resultatet av diskursen. Han har dock fel om han menar att moraliska objekt inte kan vara föremål för moraliska diskurser på det sättet att vi kommer fram till plikter som är bindande för moraliska subjekt gentemot moraliska objekt. Argument för sådana normer kan då också komma från interaktionistiskt håll, det vill säga från de som vill tillskriva naturen i vid mening subjektivitet.

Vi menar att diskussionen om gränsfallen mellan en svårt hjärnskadad människa och en frisk schimpans ovan visar detta. Om vi inte kan diskutera och komma fram till normer som sträcker sig utöver deltagarna i diskursen, så kan vi inte heller ha några förpliktelser gentemot foster, spädbarn, svårt mentalt handikappade individer och så vidare. Dessa gränsfall befinner sig inte i den interaktionssfär som kommunikativt kompetenta subjekt aldrig lämnar. Vill vi innesluta dessa fall och utesluta

naturen i form av högre däggdjur hamnar vi åter i problemen med artistisk antropocentrism eller tribalism.

Om vi å andra sidan accepterar en advokatorisk representation i dessa fall, så finns det i diskursetiken inget som säger att vi inte kan diskutera schimpanser, delfiner, krabbor eller kommande generationer. Därmed menar vi att vi visat att diskursetiken väl kan användas för att ta till vara djurs rättigheter eller moraliska objekts hypotetiska intressen på diskursnivån. Dessutom menar vi att även den icke-kännande delen av naturen kan ges status av moraliskt objekt. Den dag den får sådan status genom en diskurs gäller samma sak för den. Det betyder att det är fullt möjligt att anbefalla ett ansvar för den ickekännande delen av naturen, det vill säga den kan få status av moraliskt objekt gentemot vilket moraliska subjekt har plikter.

2: Om ansvar för kommande generationer

Vi har nu nått en punkt där ett etiskt-moraliskt problem verkar uppenbara sig, och det är frågan om den moderna världens framsteg rationellt sett bör uppnås på bekostnad av försämrade, eller helt förstörda, livsvillkor för framtida generationer?

Vi har ovan sett att ett ansvar för kommande generationer inte är uteslutet i och med att vi som moraliska subjekt har plikter gentemot moraliska objekt. Vi såg också att moraliska objekt var de objekt som moraliska subjekt gav en sådan status i en diskurs. Men det innebär att ett ansvar för naturen, kommande generationer eller för något annat moraliskt objekt inte följer ur diskursteorin, utan snarare är beroende av utgången av en diskurs. Vi ska nu konstruera ett argument som visar att vi har ansvar för kommande generationer och för naturen. Vi ska med andra ord visa att inget kan sägas utgöra ett rationellt framsteg om det hotar kommande generationer av rationella agents välbefinnande. Vi ska dessutom argumentera för att detta ansvar indirekt kräver av oss att vi också tar ansvar för naturen. Det är då viktigt att påpeka att detta argument bygger på de hypotetiska antaganden som ligger bakom diskursetiken. Det innebär att den ansvarsnorm som föreslås är reviderbar, liksom alla normer. Men eftersom den härledning som föreslås utgår från de pragmatiska förutsättningarna för diskursiv verksamhet, så kan denna norm endast göra sig gällande inom

denna verksamhet. För att det ska bli en norm som också reglerar annat handlingsliv, måste normens giltighetsanspråk diskursivt infrias. Därmed menar vi att normen står och faller med resultatet av en faktisk diskurs.

Vi har sett att vi alla enligt Kant måste vara sammankopplade med varandra genom ett transcendentalt ego om vi vill garantera att det enskilda subjektets rationella handling och vilja inte ska komma i konflikt med någon annan rationell varelses rationella handling och vilja. Problemet här är den moraliska solipsism som vi menar löstes ovan genom att den epistemiska och moraliska auktoriteten flyttats från vad varje enskilt subjekt kan veta och vilja, till den kommunallitet av subjekt som talar, handlar och förstår gemensamt. Därför formulerades universaliserbarhetsprincipen som en rekonstruktion av det normativa innehållet i reglerna för diskursen, vilka i sin tur är formulerade efter den ideala kommunikationsgemenskapen som alltid är förutsatt i kommunikation.¹¹⁹

Hans Jonas attackerar den kantska teorin från ett annat perspektiv i sitt försök att utveckla en ansvarsetik för kommande generationer. Han menar att det kategoriska imperativet i Kants filosofi inte utesluter att samtidens människor köper sin vällevnad till priset av kommande generationers vällevnad eller till och med existens:

Det ligger emellertid ingen självemotsägelse i föreställningen att mänskligheten en gång upphör att existera, och därmed heller ingen självemotsägelse i föreställningen att de nuvarande och nästföljande generationernas lycka betalas med senare generationers olycka eller till och med ickeexistens—lika lite slutligen i den omvända, att senare generationers existens och lycka betalas med nuvarande generationers olycka och delvis till och med förintelse. Offret av framtiden för nutiden är logiskt inte mer angripbart än offret av nutiden för framtiden.¹²⁰

Denna kritik förutsätter att vi ser på den kantska filosofin ur ett subjektcentrerat perspektiv, det vill säga utan det transcendentala egot och noumenalvärlden. Låt oss därför till att börja med se hur Kant, *med* dessa

¹¹⁹se ovan, s 217 n 30.

¹²⁰Hans Jonas, *Answarets princip: Utkast till en etik för den teknologiska civilisationen*, sv. översätn. P. Carleheden (Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 1991), s 38. I det här kapitlet representerar Jonas en företrädare för en ansvarsetik om ansvar för framtida generationer. Målet med kapitlet är dock inte att representera hans teori utan att visa hur en sådan etik kan härledas ur diskursetiken. Vi använder Jonas som en som framställer problemet i syfte att undersöka vad diskursetiken, med sina begränsningar, kan åstadkomma i den här frågan. Att det här rör sig om en kritik av Kant framgår av texten.

förutsättningar, skulle ställa sig till problemet.¹²¹ "En tidsålder kan inte förbinda sig eller svära på att försätta den följande i ett tillstånd, i vilket den omöjligen torde kunna utvidga sina (företrädesvis ingående) kunskaper, rena dem från villfarelser och över huvud taget gå vidare på upplysningens väg".¹²² Att göra så vore "ett brott mot den mänskliga naturen".¹²³

Enligt Kant måste vi behandla alla rationella varelser som mål och inte bara som medel. Ur detta följer att det kategoriska imperativet, som beroende av den fria viljan, är giltigt utanför rum och tid eftersom den fria viljan utgör det kategoriska imperativets noumenala grundval. Om det är på det viset så föreskriver det kategoriska imperativet oss att behandla alla rationella varelser som mål i sig själva, oberoende av deras existens i rum och tid vilka endast är åskådningsformer med hjälp av vilka vi konstituerar fenomenvärlden. Framtida generationer är alltså innefattade av det kategoriska imperativet eftersom detta imperativ inte begränsas av tiden över huvud. Därmed vill vi sluta oss till att vi i enlighet med Kants filosofi *har* ett kategoriskt ansvar för kommande generationer av rationella varelser eftersom det faktum att de inte existerar här och nu inte hindrar att de faller under ett kategoriskt imperativ med sin giltighetsgrund liggande utanför åskådningsformerna, det vill säga i noumenalvärlden.

Idag accepterar vi inte de kantska förutsättningarna om en transcendent noumenalvärld eller ett transcendentalt ego för att rättfärdiga anspråk på intersubjektivitet och objektivitet. Det verkar då som om vi från ett icke-transcendentalt perspektiv måste acceptera en samtida situations etik, och en sådan form av etik verkar inte kunna styra ett ansvarsfullt kollektivt interagerande i världen under kategoriskt ansvar för denna världs framtida status.¹²⁴ En samtida situationsetik är alltför snäv för att kunna handha de problem den ekologiska krisen, överbefolkningen eller kärnvapenhotet utgör.¹²⁵ Med det menas att en sådan etik inte lägger rationella hinder för samtidens människor att köpa sitt välbefinnande på bekostnad av världens framtida status. Vi kommer här att föreslå att vi ur

¹²¹ Anledningen till denna undersökning är att vi menar att den kantska filosofin med sina transcendentala och noumenala förutsättningar inbegriper ett ansvar för kommande generationer, och att ett sådant ansvar också, på ett liknande sätt, kan härledas ur diskursetiken, men då utan de kantska förutsättningarna.

¹²² Kant, "Svar på frågan: 'Vad är upplysning'", s 32.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Därav det problem Jonas formulerade ovan, se ovan, s 249.

¹²⁵ Apel, *Towards a Transformation of Philosophy*, s 227.

diskursetiken, vilken erbjuder en procedur för att rättfärdiga normer med universella anspråk, kan härleda ett ansvar för kommande generationer. Både Apel och Habermas hävdar att en sådan härledning är möjlig och att diskursetiken därmed är fullt kapabel att handha dessa problem. Och som en del av en kritisk teori om samhället menar vi att den bör vara det:

Hence action that is oriented toward ethical principles has to accommodate itself to imperatives that flow not from principles but from strategic necessities. On the one hand, the problem posed by an ethics of responsibility that is mindful of the temporal dimension is in essence trivial, since the perspective that an ethics of responsibility would use for future-oriented assessment of the indirect effects of collective action can be derived from discourse ethics itself.¹²⁶

Här kommer vi att visa att en sådan härledning är möjlig och hur den bör genomföras. Vi kommer att argumentera för att de hypotetiska förutsättningarna bakom diskursen är regulativa idéer vilka förbinder oss att sträva efter deras framtida implementering. Därmed kommer vi att argumentera för att ansvar för kommande generationer följer ur de hypotetiskt formulerade förutsättningarna för det kommunikativa förnuftets diskursiva verksamhet.

Den grundläggande idén för vår härledning är att vi, när vi involverar oss i en kommunikativ diskurs syftande till ömsesidig förståelse och konsensus, måste inse att den kontextuella situationen där diskursen äger rum inte är en ideal situation. Den kontextuella situationen är inte fri vare sig från tvång eller från olika former av maktanspråk.¹²⁷ Vanligtvis befinner vi oss inte i en situation där alla deltagare betraktas som jämlika och där endast det bättre argumentet faller avgörandet, men om vi reflekterar över vår *faktiska diskursverksamhet* här och nu, så kommer vi att se att en sådan situation är förutsatt och denna situation har statusen av att vara en regulativ idé.¹²⁸

¹²⁶Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 106. Se också Karl-Otto Apel, *Towards a Transformation of Philosophy*, s 225-301. Samt Karl-Otto Apel, "The Conflicts of our Time and the Problem of Political Ethics," s 81-102. Apel kommer här nära ett utarbetande av en ansvarsetik liknande vår. Dock skiljer denna etik sig från vår på avgörande punkter.

¹²⁷I avseende på den kontextuella diskurssituationen som ofri påminner Habermas om Michel Foucault. Foucault förnekar dock den regulativa idén om en ideal talsituation och reducerar därmed förnuftet till olika former av maktanspråk. Varje diskurs är därmed enligt honom ett utslag av makt. Se ovan, s 197-207.

¹²⁸Vi vill påminna om distinktionen mellan kommunikativ handling och diskurs. Den diskursiva verksamheten kännetecknas bland annat av att autonoma subjekt argumentativt försöker infria universella giltighetsanspråk medan den kommunikativa

Med regulativ idé menas här en idé vi kan, och bör, sträva efter att förverkliga, men som vi aldrig vet om vi kan uppnå eller har uppnått. En sådan regulativ idé styr våra handlingar i form av en regel vilken instruerar oss om hur vi kan närma oss den ideala situationen. Kant karaktäriserar en regulativ princip på följande sätt: "It is rather a principle of the greatest possible continuation and extension of experience, allowing no empirical limit to hold as absolute. Thus it is a principle of reason which serves as a *rule*, postulating what we ought to do . . ."¹²⁹ På samma sätt som Kant definierar regulativa principer kan vi se på regulativa idéer. Om vi till exempel ser på ömsesidig förståelse och konsensus om normer och försanthållanden som vårt mål, så är det en regulativ idé att sträva efter en ideal kommunikationsgemenskap eftersom det endast är en sådan som kan garantera full intersubjektivitet vad gäller erkännandet av en norm eller ett försanthållande.

Att inte lyssna på argument utan att med våld eller auktoritet försöka påtvinga andra subjekt sin egen uppfattning tyder därför inte på ett genuint rationellt intresse för sanning eller normativ riktighet. Det här är en poäng som gjorts av många tänkare. Bland annat så menar Allan Gibbard att det faktum att någon hyser en viss uppfattning i en viss fråga i sig utgör ett skäl för oss andra att dela denna uppfattning.¹³⁰ Det innebär naturligtvis inte att det är ett tvingande skäl, men vad gäller teorin om kommunikativ rationalitet så är ett ömsesidigt erkännande och respekt för den andre förutsatt. Det innebär att vi, fram till annat har bevisats, ser på de andra diskursdeltagarna som rationella. Vi förutsätter därmed också att de liksom vi har rationella skäl för sina övertygelser och uppfattningar. Det betyder inte att vi *a priori* anser oss ha rätt i våra egna övertygelser och uppfattningar, men att vi *tror* att de kan motstå kritik samtidigt som vi är öppna för att revidera dessa om de argument vi möter är bättre än de vi

handlingen bland annat kännetecknas av att ansvarsfulla agenter ger goda skäl för sina handlingar. Se ovan, s 188-196.

¹²⁹Kant, *Critique of Pure Reason*, s 450.

¹³⁰Gibbard skriver:

"I think that past influences have gone toward making me a good normative judge, and that further influences, of certain kinds, would improve my judgements. If we discuss the matter I will be influenced, and be the better judge for it — so I now think. Against this background, even before we discuss it, the fact that you see the matter as you do weighs toward my seeing it that way to . . . I thus have some reason, by my lights, for accepting what you accept."

Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgements* (Oxford: Oxford University Press, 1990), s 180.

själva har.¹³¹ Rationaliteten anbefaller oss att överge uppfattningar som inte diskursivt kan infrias om de argument vi möter är bättre än de vi själva har.

Det är idén om en ideal kommunikationsgemenskap som regulativ idé som postulerar *vad vi bör göra* för att uppnå målet, vilket i det här fallet är ömsesidig förståelse samt konsensus rörande det universella giltighetsanspråket riktighet hos normer. Detsamma gäller teoretisk diskurs där målet är att nå ömsesidig förståelse samt konsensus rörande försanthållanden. Vi får här ett bör som anbefaller oss att försöka implementera den ideala kommunikationsgemenskapen i framtiden.

Apel urskiljer två regulativa principer ur ett liknande resonemang:

I believe that two fundamental regulative principles for the longterm moral strategy of action for every human being can be derived from this (implicit) demand on the part of all philosophical argumentation. First, in all actions and omissions, it should be a matter of ensuring the survival of the human species qua real communication community. Second, it should be a matter of realizing the ideal communication community in the real one. The first goal is the necessary condition for the second; and the second goal provides the first with its meaning — the meaning that is already anticipated with every argument.¹³²

Vi vill dock hävda att Apels principer inte riktigt fångar vad vi är ute efter. Den första principen gäller *den mänskliga artens överlevnad* vilket är det nödvändiga villkoret för den andra principen, det vill säga att förverkliga den ideala kommunikationsgemenskapen. Vi vill dock betona att det bör vara alla rationella varelser som bör innefattas. Att ansvaret endast gäller människor är så vitt vi vet ett kontingent villkor. Dessutom har vi sett att vi kan ha ett normativt bindande ansvar också gentemot moraliska objekt. Inte heller är enbart överlevnad ett tillräckligt starkt villkor. Villkoret gäller snarare ett kvalitativt tillräckligt gott liv för att rationella subjekt ska kunna utöva sin rätt till identitetsskapande stark

¹³¹ Åter vill vi poängtera att Hoy missuppfattat vad kommunikativ rationalitet handlar om. Enligt Hoy måste vi gå in i en diskurs med antagandet att vi själva har rätt och att alla andra kommer att ändra sina uppfattningar så att de konvergerar mot den vi själva har, Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, s 203. För det första är det naturligtvis så att vi anser att våra argument kan motstå kritik. Samtidigt är detta något som alla deltagarna i diskursen antar om sina egna argument. Men McCarthy klargör att: "[r]espect for opposing views is shown not by granting, prior to any discussion, that they are just as good as one's own but by listening carefully to them, trying honestly to understand them, weighing fairly the grounds on which they are held, and being open to the possibility that they may prove superior to one's own," *ibid*, s 242. Detta är något vi idealt förutsätter från alla diskursdeltagare. McCarthy fortsätter: "the interpreter must suppose that the views she wants to understand are by and large held for reasons that make sense in their context," *ibid*

¹³² Apel, *Towards a Transformation of Philosophy*, s 282.

värdering.¹³³ Människor har överlevt i diktaturer och i koncentrationsläger, genom svält och krig, men då varit mer upptagna av självbevarelse och ren skär överlevnad än av att styra sina handlingar efter den andra regulativa principen. Dessutom menar vi att dessa principer, liksom vår egen ansvarsnorm, inte vinner sin giltighet genom att härledas ur de universalpragmatiska förutsättningarna eftersom den då endast reglerar diskursen och inte handlingar utanför denna. Dessutom är dessa förutsättningar hypotetiska och normens giltighetsanspråk kan endast infrias diskursivt. Vi vill därmed se vårt argument som ett diskursargument för en reviderbar handlingsnorm.

Det ligger också ett annat problem bakom motiveringen av Apels resonemang. De två regulativa principer han föreslår innebär inte att rationella agenter har rätt till ett gott liv i egenskap av att vara moraliska och etiska subjekt. Snarare är det en aktuell kommunikationsgemenskap som ska bevaras i nuet för att vi i framtiden ska kunna implementera dess ideal. Det är med andra ord för den kommunikativa rationalitetens förutsättnings skull som vi har ett ansvar, inte för de agenter som är bärare av den. Detta, som vi sett, beroende på att normer som härleds direkt ur de pragmatiska förutsättningarna för kommunikation inte automatiskt låter sig tillämpas utanför den kommunikativa situationen. De substantiella normer som ska reglera handlingslivet bestäms diskursivt.

Låt oss nu se hur vi kan argumentera för vår ansvarsnorm. Först måste vi konstatera att den vardagliga kommunikationen inte är ett uttryck för den ideala situationen. Den vardagliga kommunikationen förutsätter dock den ideala kommunikationsgemenskapen, och så länge detta ideal inte är implementerat är vi rationellt normativt bundna att arbeta i enlighet med den regulativa principen att någon gång i framtiden förverkliga den. Om vi, i en fantasivärld, skulle lyckas förverkliga detta ideal så skulle vi vara rationellt normativt bundna att försäkra oss om dess bevarande. Detta sista antagande tror vi garanterar sig självt. Det är dock inte nödvändigt att se det som möjligt att realisera detta ideal, eftersom det räcker med att den regulativa idén binder oss till att försöka implementera denna ideala situation också in i framtiden. Det på grundval av att den ideala kommunikationsgemenskapen, i form av universaliserbarhetsprincipen, visar på de diskursetiska villkoren för riktighet hos normer.

¹³³Se ovan, s 219-235.

Om vi ser på den teoretiska diskursen så är idén att sanningssökandet i sig förutsätter den ideala kommunikationsgemenskapen. Poängen vi vill göra här är att så länge det är rationellt att söka efter sanning, så är det också rationellt att utsträcka detta sökande in i framtiden, och vi måste då bevara möjligheterna för framtida sanningssökare att fortsätta arbeta i enlighet med den regulativa idén om den ideala kommunikationsgemenskapen som ligger till grund för social kommunikation. Denna uppfattning om sanning förutsätter med andra ord också den regulativa idén om den ideala kommunikationsgemenskapen eftersom en fri och öppen debatt om sanningsanspråken är central för sanningssökandet som sådant. Detta trots att sanning i sista led är avhängig av att korrespondens föreligger mellan påstående och fakta.¹³⁴

Det vi utifrån detta perspektiv är satta att bevara för kommande generationer är möjligheten att fortsätta arbetet för att förverkliga den ideala kommunikationsgemenskapen, det vill säga det tillstånd av total intersubjektivitet och frihet från dogmer som den normativa rationaliteten själv anbefaller. Det är dessa rationalitetskrav som vi har ansvar att bevara. I enlighet med detta är vi skyldiga att implementera vår egen aktuella kommunikationsgemenskap in i framtiden, eller som Apel säger:

First, one has to consider the circumstance that every speaker necessarily presupposes an ideal speech situation and an ideal communication community while being aware, on the basis of common sense, that neither he nor his partners have the competence or disposition to meet the required standards . . . Second, the demand that the ideal communication community, that is in the historically grown society, entails the further ethical postulate *that the survival of the real communication community must be secured*.¹³⁵

Vi vill dock hävda att vi också kan utläsa ett ansvar för de potentiella rationella agenter som förutsätts ingå i den ideala kommunikationsgemenskapen genom att undersöka de plikter som följer ur rekonstruktionen av de universalpragmatiska förutsättningarna.¹³⁶ I enlighet med dessa kan vi se att vi har plikter gentemot dem som ingår i den kommunikativa sfären av rationella agenter. Vilka är då dessa rationella agenter?

¹³⁴Se ovan, s 175-181.

¹³⁵Apel, "The Conflict of Our Time and the Problem of Political Ethics," s 98-99.

¹³⁶Se ovan, s 242-248.

Då vi involverar oss i en diskurs så förutsätter vi en tvångsfri situation, en situation där det sista utslaget fälls av det bättre argumentet. Denna förutsättning kan vi förstå i efterhand, det vill säga vi handlar först och då vi reflekterar över vår handling, eller över förutsättningarna för vår handling, så kan vi föreställa oss ett handlingens ideal, och detta ideal blir en regulativ idé för våra handlingar. Vi kan alltså, i en viss mening, föreställa oss hur en ideal kommunikationsgemenskap skulle kunna se ut och därmed upptäcka i vilken grad den faktiska diskursen inte uppfyller denna ideala situations krav, detta utan att kunna ge en uttömmande och detaljerad definition av den ideala situationen. Om vi undersöker den ideala kommunikationsgemenskapen med avseende på dess kontextuella implikationer, så finner vi att den är socialt och spatiotemporalt obegränsad: "This transition to the idealizing presuppositions of a *socially and spatiotemporally unlimited communication community* in every actually carried out discourse is an anticipation of, and approximation to, a regulative idea."¹³⁷ Det innebär, enligt vår mening, att vi får ett *nytt bör* som anbefaller ett ansvar för kommande generationer på likartade grundvalar som Kants kategoriska imperativ.¹³⁸

För att en norm ska accepteras som universellt riktig måste *alla* kunna enas om den i en universell diskurs. I enlighet med karaktäriseringen av den ideala kommunikationsgemenskapen kan vi endast uppfatta *alla* som de rationella agenter vi har plikter gentemot, oberoende av social eller spatiotemporal kontext. Alla inberäknar då kommande generationer, och dessa är satta under det ömsesidiga plikt förhållande vi kan härleda ur de universalpragmatiskt hypotetiskt rekonstruerade reglerna för diskursen. Därmed föreslår diskursetiken ett ansvar för dessa kommande generationer av rationella agenter, mänskliga och icke-mänskliga. Det är också rationellt att se detta ansvar som gällande, inte bara deras överlevnad, utan också deras *vällevnad* eftersom enbart överlevnad inte utgör ett tillräckligt villkor för att förbättra den nuvarande situationen.

Så länge vi är involverade i en social kommunikationssituation eller en social handlingssituation måste vi ha denna ideala situation som en regulativ idé, och eftersom detta är en regulativ idé så är det också ett nödvändigt villkor att sträva efter denna situation om vi *vill* vara helt och

¹³⁷Habermas, *Justification and Application*, s 51. Kursiveringen är vår.

¹³⁸Se ovan, s 213.

fullt rationella vad gäller vår strävan efter ömsesidig förståelse och konsensus. Vi vet också att detta ideal anbefaller ett deltagande av *alla* rationella agenter där både den sociala samt spatiotemporala kontexten är obegränsad. Och eftersom vi har ett pliktförhållande till *alla* rationella agenter så har vi också ett pliktförhållande till *kommande generationer* av rationella agenter.

Vi har sett att de normer som enligt universaliserbarhetsprincipen *är riktiga* är de som infrias av *alla* i en universell diskurs i en ideal kommunikationsgemenskap. De normer som tas här och nu av *alla berörda kommunikativt kompetenta agenter* är de normer som enligt den diskursetiska principen *gör anspråk på giltighet*. Det innebär att om vi enligt den diskursetiska principen infriar en norm som går emot kommande generationers vällevnad, så är det rationellt att anta att en sådan norm inte kan vara en norm som skulle kunna infrias enligt universaliserbarhetsprincipen, och då kan vi inte heller acceptera dess anspråk på riktighet. Det är då rationellt att anta att kommande generationer inte skulle samtycka om en norm som enbart garanterade dem överlevnad, eller rättare sagt samtycka om ett beslut som skulle innebära en förminskad vällevnad för dem på andra grunder än att dessa beslut har samma konsekvenser för vår samtid som den har för kommande generationer. Det kan dock vara rationellt av oss att ta vårt ansvar för *dem* genom att minska våra krav på vällevnad så att en standardökning kan komma till stånd i framtiden, eftersom vällevnad är en förutsättning för en rationell meliorism.

Häri ligger lösningen till utarbetandet av en ansvarsetik för kommande generationer ur diskursetiken. Idén om en universell diskurs kan inte begränsas till vår egen tid och plats. Vi har ett ansvar för att bevaka, bevara och utveckla den aktuella kommunikationsgemenskapen för framtiden om vi ska arbeta i enlighet med den regulativa idén *att någon gång i framtiden implementera den ideala situationen*, och vi har också ett pliktförhållande till framtida generationer av rationella agenter på samma sätt som vi har ett pliktförhållande till nu levande rationella agenter. Det följer ur den regulativa idén om den socialt och spatiotemporalt obegränsade ideala kommunikationsgemenskapen. Om uppfyllandet av universaliserbarhetsprincipen är en regulativ idé för att vi ska uppnå ett maximum av rationalitet när det gäller att rättfärdiga normer, så är också ansvar för kommande generationer en implicit etik i den diskursetiken.

Men svaret på frågan *varför* vi har detta ansvar är att vi har en plikt att erbjuda alla rationella agenter en möjlighet att ställa, besvara och leva efter de två etiska frågorna 'Vem är jag?' och 'Vem skulle jag vilja vara?'.¹³⁹ Vi har ett ansvar att erbjuda dem en möjlighet att leva ett, efter deras eget huvud, gott liv under ansvar. Vi har alltså ett ansvar för att bevara och utveckla denna procedurellt rationella etik. *Det ställer krav på oss om ansvar för kommande generationer i deras egenskap av etiska och moraliska subjekt.*

Vi har tidigare sagt att vi inte menar att det är möjligt att realisera den ideala kommunikationsgemenskapen, men rationaliteten kräver av oss att vi bevarar möjligheten att approximera detta tillstånd av frihet. En sådan approximation är omöjlig om vi inte tar hänsyn till imperativet om ansvar. Därför implicerar diskursetiken ett ansvar för kommande generationer av rationella agenter. Detta ansvar följer ur den hypotetiska rekonstruktionen av diskursens förutsättning om en ideal kommunikationsgemenskap som socialt och spatiotemporalt obegränsad, tillsammans med det bör som regulativa idéer anbefaller oss. Det är då viktigt att hävda det rättas prioritet framför det goda eftersom ansvarsplikten är en moralisk och inte en etisk fråga. Den moraliska frågan stärker dock sin giltighet och prioritet på grund av att den ligger till grund för utvecklandet av fredlig etisk och kulturell pluralism.¹⁴⁰

Det är nu ansvaret för naturen, indirekt och direkt, gör sig påmint. Dels har vi ansvar för naturen i form av eventuella moraliska objekt som fått sådan status i en diskurs, dels har vi ansvar för att bevara naturen i sådan form att kommande generationer kan leva väl samt ansvar också för eventuellt icke-mänskliga populationer av rationella agenter. Det som intresserar oss mest är vårt ansvar att bevara naturen i en form så att vi garanterar kommande generationer av rationella agents vällevnad. Detta är ett moraliskt ansvar. Men detta moraliska ansvar inbegriper också ett etiskt och estetiskt ansvar eftersom kommande generationers vällevnad handlar om möjligheten till ett gott liv. Frågan om hur långt detta moraliska, etiska och estetiska ansvar sträcker sig är ett ämne för diskursiv prövning. Det är därmed inte en enbart filosofisk fråga. Här har vi

¹³⁹Se ovan, s 219-235.

¹⁴⁰*Ibid*, s 230-235.

argumenterat för att vi som rationella moraliska och etiska varelser har ett sådant ansvar för naturen.

Referenser:

- Adorno, T. W., *Aesthetic Theory*, eng. översätn. Lenhardt, C. London, Routledge and Kegan Paul, 1984.
- Adorno, T. W., Brev till Löwenthal, L. 3 juni 1945, i Wiggerhaus, R. *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, eng. översätn. Robertson, M., Cambridge UK, Polity Press, 1994.
- Adorno, T. W., *Minima moralia: Reflexioner ur det stympade livet*, sv. översätn. Bjurman L., Lund, Arkiv förlag, 1986.
- Adorno, T. W. *Negative Dialectics*, eng. översätn. Ashton, E. B., New York, The Continuum Publishing Company, 1973.
- Albert, H., *Treatise of Critical Reason*, eng. översätn. Rorty, M. V., New Jersey, Princeton University Press, 1985.
- Alexy, R., "A Theory of Practical Discourse" i Benhabib, S. & Dallmayr, F. (red.), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge Mass., MIT Press, 1990.
- Alford, F., *Science and the Revenge of Nature: Marcuse & Habermas*, Gainesville, University Presses of Florida, 1985.
- Anshelm, J. & Beckman, S., "Myten om det instrumentella förnuftet", i Molander, B. & Thorseth, M. (red.) *Framsteg, myt, rationalitet*, Göteborg, Bokförlaget Daidalos AB, 1997.
- Apel, K-O., *Towards a Transformation of Philosophy*, eng. översätn. Adey, G. & Frisby, D., London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1980.
- Apel, K-O., "The Conflicts of our Time and the Problem of Political Ethics" i Dallmayr, F. R. (red.) *From Contract to Community*, eng. översätn. Pavlovic, K. R. & Apel, K-O., New York, Marcel Dekker Inc., 1978.
- Apel, K.O., "The Ecological Crisis as a Problem for the Discourse Ethics" i Øfsti, A. (red.) *Ecology and Ethics: A Report from the Melbu Conference 18-23 July 1990*, Trondheim, Nordland Akademi for kunst og vitenskap, 1992.
- Apel, K-O., "The Problem of Justice in a Multicultural Society" i Kearny, R. & Dooley, M. (red.) *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, London, Routledge, 1999.
- Apel, K-O., "The Problem of Philosophical Foundations in Light of a Transcendental Pragmatics of Language" i Baynes, K. Bihman, J. & McCarthy, T. (red.) *After Philosophy: End or Transformation*, Cambridge Mass., MIT Press, 1987.

- Austin, J. L., *How to do Things with Words*, 2.a utg., Urmson, J. O. & Sbisà, M. (red.), Oxford, Oxford University Press, 1976.
- Bacon, F., *The New Organon and Related Writings*, Anderson, F. H. (red.), New York, The Bobbs-Merrill Company Inc., 1960.
- Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London, The Athlone Press, 1970.
- Bernstein, R. J., "Introduction" i Bernstein, R. J. (red.) *Habermas and Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1985.
- Bernstein, R. J., *The Restructuring of Social and Political Theory*, London, Methuen & Co. Ltd., 1979.
- Blake, W., "Jerusalem", i *The Works of William Blake*, Hertfordshire, Wordsworth Editions Ltd., 1994.
- Blake, W., "The Grey Monk", i *The Works of William Blake*, Hertfordshire, Wordsworth Editions Ltd., 1994.
- Blake, W., "The Marriage of Heaven and Hell", i *The Works of William Blake*, Hertfordshire, Wordsworth Editions Ltd., 1994.
- Bradley, F., "Frankfurt views" i *Radical Philosophy*, nr 13, 1976.
- Bronner, S. E., *Of Critical Theory and its Theorists*, Cambridge Mass., Blackwell Publishers, 1994.
- Broad, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1930.
- Bühler, K., *Theory of Language: The Representational Function of Language*, eng. översätn. Goodwin, D. F., Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1990.
- Böhme, H. & Böhme, G., *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt, 1983.
- Carleheden, M., *Det andra moderna: Om Jürgen Habermas och den samhällsteoretiska diskursen om det moderna*, Göteborg, Bokförlaget Daidalos AB, 1996.
- Connerton, P., *The Tragedy of Enlightenment*, Cambridge, University Press, 1980.
- Cronin, C., "Translator's Introduction" i Habermas, J. *Justification and Application*, eng. översätn. Cronin, C., Cambridge Mass., MIT Press, 1993.
- Dennett, D., *Darwins Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, London, Penguin Press, 1995.
- Derrida, J., "Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue With Jacques Derrida" i Kearny, R. & Dooley, M. (red.) *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, London, Routledge, 1999.
- Derrida, J., *Of Grammatology*, Baltimore, 1976.

- Derrida, J., "The Ends of Man" i Baynes, K. Bohman, J. & McCarthy, T. (red.) *After Philosophy: End or Transformation*, Cambridge Mass., MIT Press, 1987.
- Descartes, R., "Betraktelser över den första filosofin" i Descartes, R. *Valda skrifter*, sv. översätn. Marc-Wogau, K., Natur och kultur, 1990.
- Dewey, J., *Reconstruction in Philosophy*, New York, Mentor Books, 1951.
- Eckersley, R., "The Failed Promise of Critical Theory" i Merchant, C. (red.) *Ecology: Key Concepts in Critical Theory*, New Jersey, Humanities Press, 1994.
- Elliot, T. S., *The Waste Land and other Poems*, London, Faber and Faber Ltd., 1972.
- Ellis, B., *Basic Concepts of Measurement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
- Eriksen, E. O. Weigård, J., *Habermas politiska teori*, sv. översätn. Retzlaff, J., Lund, Studentlitteratur, 2000.
- Feyerabend, P., Mot metodtvånget: Utkast till en anarkistisk vetenskapsteori, sv. översätn. Brante, T. & Hansson, C., Lund, Arkiv förlag, 2000.
- Fink, H., "Humanøkologiens naturbegreb" i *Humanøkologi vol. 12*, nr 3/4, 1993.
- Focault, M., *Sexualitetens historia vol. 1-3*, sv. översätn. Gröndahl, B., Stockholm, Gidlund, 1980-1987.
- Focault, M., "The Ethic of Care for the Self as a Practise of Freedom" i Bernauer, J. & Rasmussen, D. *The Final Foucault*, Cambridge Mass., 1988.
- Focault, M., "Truth and Power" i Foucault, M. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, Gordon, C. (red.), New York, Pantheon Books, 1980.
- Fowler's *Concise English Dictionary*, Hertfordshire, Wordsworths Editions Ltd., 1989.
- Frankena, W. K., *Ethics*, 2.a utg., New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1973.
- Frankfurt, H., "Freedom of the Will and the Concept of a Person" i *Journal of Philosophy vol. 67*, nr 1, 1971.
- Gadamer, H-G., "On the Scope of Function and the Hermeneutical Reflection" i *Continuum vol. 8*, nr 1&2, Chicago, 1970.
- Gadamer, H-G., "Replik" i Apel, K-O. et al. *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1977.
- Gadamer, H-G., *Truth and Method*, 2.a uppl., eng. översätn. Weinsheimer, J. & Marshall, D. G., London, Sheed and Ward Ltd., 1993.

- Gehlen, A., "Anthropologische Ansicht der Technik" i Freyer, H. et al. (red.) *Technik im technischen Zeitalter*, Düsseldorf, 1965.
- Gibbard, A., *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgements*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Günther, K., "Impartial Application of Moral and Legal Norms: A Contribution to Discourse Ethics" i Rasmussen, D. (red.) *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge Mass., The MIT Press, 1990.
- Habermas, J., "Analythical Theory of Science and Dialectics" i Adorno, T. W. et al. (red.) *The Positivist Dispute in German Sociology*, eng. översättn. Adey, G. & Frisby, D., London, Heinemann Educational Books Ltd., 1976.
- Habermas, J., "A Postscript to Knowledge and Human Interest" i Habermas, J. *Knowledge and Human Interest*, eng. översättn. Shapiro, J. J., London, Heinemann Educational Books Ltd., 1972.
- Habermas, J., "A Reply" i Honneth, A. & Joas, H. (red.) *Communicative Action*, eng. översättn. Gaines, J. & Jones D. L., Cambridge, Polity Press, 1991.
- Habermas, J., "A Reply to my Critics" i Thompson, J. B. & Held, D. (red.) *Habermas: Critical Debates*, London, Macmillan Press Ltd., 1982.
- Habermas, J., *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, eng. översättn. Rehg, W., Cambridge, Polity Press, 1996.
- Habermas, J., *Justification and Application*, eng. översättn. Cronin, C., Cambridge Mass., MIT Press, 1993.
- Habermas, J., *Knowledge and Human Interest*, eng. översättn. Shapiro, J. J., London, Heinemann Educational Books Ltd., 1972.
- Habermas, J., "Knowledge and Human Interest" appendix i Habermas *Knowledge and Human Interest*, eng. översättn. Shapiro, J. J., London, Heinemann Educational Books Ltd., 1972.
- Habermas, J., *Kommunikativt handlande: Texter om språk, rationalitet och samhälle*, Molander, A. (red.), Göteborg, Daidalos Bokförlag AB, 1988.
- Habermas, J., "Modernity: An Unfinished Project" D'entrèves, M. P. & Benhabib, S. (red.) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, eng. översättn. Walker, N., Cambridge UK, Polity Press, 1996.

- Habermas, J., *Moral Consciousness and Communicative Action*, eng. översätn. Lenhardt, C. & Nicholsen, S. W., Cambridge Mass., MIT Press, 1990.
- Habermas, J., *Postmetaphysical Thinking*, eng. översätn. Hohengarten, W. M., Cambridge, Polity Press, 1992.
- Habermas, J., "Psychic Thermidor and the Reborn of Rebellious Subjectivity" i Bernstein, J. (red.) *The Frankfurtschool: Critical Assessments vol. IV*, London, Routledge, 1994.
- Habermas, J., "Reconcilliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawl`s Political Liberalism" i *The Journal of Philosophy vol. 92*, nr 3, 1995.
- Habermas, J., *Samhällsvetenskapernas logik*, sv. översätn. Carleheden, M. & Molander, A., Göteborg, Bokförlaget Daidalos AB, 1988.
- Habermas, J., "Summation and Response" i *Continuum vol.8*, nr 1&2, Chicago, 1970.
- Habermas, J., *Theory and Practice*, eng. översätn. Viertel, J., London, Heinemann, 1974.
- Habermas, J., "The Hermeneutic Claim to Universality" i Bleicher, J. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Habermas, J., *The Theory of Communicative Action vol. 1-2*, eng. översätn. McCarthy, T., Cambridge, Polity Press, 1987.
- Habermas, J., *Towards a Rational Society*, eng. översätn. Shapiro, J. J., London, Heinemann Educational Books, 1971.
- Habermas, J., "Wahrheitstheorien" i Fahrenbach, H. (red.) *Wirklichkeit und Reflexion: Festschrift für Walter Schulz*, Pfullingen, 1973.
- Haack, S., *Philosophy of Logics*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1978.
- Haack, S., "Two Fallibilists in Search of the Truth" i *The Aristotelian Society, Supplementary vol. LI*, 1977.
- Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, eng. översätn. Miller, A. V., New York, Oxford University Press, 1977.
- Heidegren, C-G., "Den förvirring som går under namnet upplysning" i Östling, B. (utg.) *Vad är upplysning?*, Stockholm, Brutus Östlings vokförlag, 1992.
- Held, D., *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, London, Hutchinson & Co. Publishers Ltd., 1980.
- Hesse, M., "Science and Objectivity" i Thompson, J. B. & Held, D. (red.) *Habermas: Critical Debates*, London, The Macmillan Press Ltd., 1982.

- Hintikka, J., "Cogito Ergo Sum: Inference or Performance" i *Philosophical Review*, nr 71, 1962.
- Hoffman, R., "Marcuse's One-Dimensional Vision" i *Philosophy of the Social Sciences*, nr 2, 1972.
- Honneth, A., *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, eng. översätn. Baynes, K., Cambridge Mass., MIT Press, 1991.
- Hookway, C., "Peirce" i Honderich, T. (red.) *The Arguments of the Philosophers*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Horkheimer, M., *Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press, 1947.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W., *Upplysningens dialektik*, sv. översätn. Bjurman, L. & Wijkmark, C-H., Göteborg, Daidalos AB, 1996.
- Hoy, D. C. & McCarthy, T., *Critical Theory*, Cambridge Mass., Blackwell Publishers, 1994.
- Hume, D. A., *Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge, L. A. (red.), Oxford, Oxford University Press, 1978.
- Huxley, A., *The Doors of Perception / Heaven and Hell*, London, Harper Collins Publishers, 1994.
- Jay, M., *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*, New York, Routledge, 1993.
- Jaeger, W. W., *Paideia: The Ideals of Greek Culture vol. 1-3*, eng. översätn. Highet, G., New York, Oxford University Press, 1939-44.
- Joas, H., *G. H. Mead: A Contemporary Re-examination of his Thoughts*, eng. översätn. Meyer, R., Cambridge, Polity Press, 1985.
- Jonas, H., *Answarets princip: Utkast till en etik för den teknologiska civilisationen*, sv. översätn. Carleheden, P., Göteborg, Bokförlaget Daidalos, 1991.
- Jonasson, S., "Inledning" i Hitler, A. *Mein Kampf vol. 1*, sv översätn. Quilding, A., Stockholm, Högglunds förlag, 1992.
- Kalman, H., *The Structure of Knowing: Existential Trust as an Epistemological Category*, Uppsala, Swedish Science Press, 1999.
- Kant, I., *Critique of Practical Reason*, eng. översätn. Beck, L-W., New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1993.
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, eng. översätn. Smith, N. K., New York, St Martin's Press, 1965.
- Kant, I., *Grundläggning av sedernas metafysik*, sv. översätn. Retzlaff, J., Göteborg, Bokförlaget Daidalos, 1997.

- Kant, I., "Svar på frågan: Vad är upplysning?" i Östling, B. (utg.) *Vad är upplysning?*, sv. översätn. Retzlaff, J., Stockholm, Symposium Bokförlag, 1989.
- Kellner, D., "Introduction" i Kellner, D. (red.) *Technology, War and Fascism: Collected Papers of Herbert Marcuse vol. I*, London, Routledge, 1998.
- Kelly, M., "The Gadamer - Habermas Debate Revisited: The Question of Ethics" i Rasmussen, D. (red.) *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge Mass., MIT Press, 1990.
- Ketland, J., Rencension av Stokes, G., *Popper: Philosophy, Politics and Scientific Method*, i *British Journal of Philosophy*, nr 51, 2000.
- Kirk, G. S. Raven, J. E. Schofield, M., *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selction of Texts*, 2.a utg., Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1983.
- Kuhn, T. S., *De vetenskapliga revolutionernas struktur*, sv. översätn. Björkhem, Ö., Lund, Bokförlaget Doxa, 1979.
- Lakatos, I. & Musgrave, A. (red.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Leiss, W., *The Domination of Nature*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1990.
- Lundkvist, A., "Inledning" i Rilke, R. M. *Duinoelegierna*, sv. översätn. Lindegren, E., Stockholm, Albert Bonniers förlag, 1998.
- Lübcke, P., "Dilthey: Ande och natur" i Bengtsson, J. (red.) *Vår tids filosofi: Engagemang och förståelse - tysk och fransk filosofi del I*, sv. översätn. Bengtsson, J., Stockholm, Bokförlaget Forum AB, 1987.
- Loytard, J-F., *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, eng. översätn. Bennington, G. & Massumi, B., Manchester, Manchester University Press, 1994.
- MacIntyre, A., *After Virtue*, London, Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1985.
- Magee, B., *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- Marcuse, H., *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press, 1969.
- Marcuse, H., *Counterrevolution and Revolt*, Boston, Beacon Press, 1972.
- Marcuse, H., *Den estetiska dimensionen*, sv. översätn. Molander, A. & Reis, M. Van., Göteborg, Röda bokförlaget, 1980.
- Marcuse, H., *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, New York, Vintage Books, 1962.
- Marcuse, H., *Negations: Essays in Critical Theory*, Boston, Beacon Press, 1968.

- Marcuse, H., *One Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1964.
- Marcuse, H., *Reason and Revolution: Hegel and the Rise and Fall of Social Theory*, Boston, Beacon Press, 1960.
- McCarthy, T., *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge Mass., MIT Press, 1991.
- McCarthy, T., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, The MIT Press, 1988.
- McCarthy, T., "Rationality and Relativism: Habermas's 'Overcoming' of Hermeneutics" i Thompson, J. & Held, D. (red.) *Habermas: Critical Debates*, London, The Macmillan Press Ltd., 1982.
- Mead, G. H., *Mind, Self & Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Morris, C. W. (red.), Chicago, The University of Chicago Press, 1967.
- Mead, G. H., "Philanthropy from the Point of View of Ethics" i Reck, A. J. (red.) *Selected Writings: George Herbert Mead*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981.
- Merchant, C., "Introduction" i Merchant, C. (red.) *Ecology: Key Concepts in Critical Theory*, New Jersey, Humanities Press, 1994.
- Molander, B. & Thorseth, M., "Redaktörernas inledning" i *Framsteg, myt, rationalitet*, Molander, B. & Thorseth, M. (red.), Göteborg, Bokförlaget Daidalos AB, 1997.
- Naess, A., "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary" i Fjelland, R. et al. (red.) *Philosophy Beyond Borders: An Anthology of Norwegian Philosophy*, Bergen. SVT Press University of Bergen, 1997.
- Nagel, T., *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Nietzsche, F., *Human all too Human*, eng. översätn. Faber, M. & Lehmann, S., London, Penguin Books Ltd., 1994.
- Nietzsche, F., Om historiens skada och nytta, sv. översätn. Johansson, A. W., Stockholm, Bokförlaget Rabén Prisma, 1998.
- Nietzsche, F., Om moralens härstamning: En stridsskrift, sv. översätn. Sjögren, J., Stockholm, Bokförlaget Rabén Prisma, 1994.
- Nietzsche, F., *Sålunda talade Zarathustra*, sv. översätn. Thiel, T., Lund, Bo Cavefors förlag, 1970.
- Nietzsche, F., *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, eng. översätn. Hollingdale, R. J., London. The Penguin Group, 1990.
- Nozick, R., *The Nature of Rationality*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- O'Neill, J., "Marcuse, Husserl and the Crisis of the Sciences" i *Philosophy of the Social Sciences*, nr 18, 1988.

- Ottmann, H., "Cognitive Interests and Self-Reflection" i Thompson, J. B. & Held, D. (red.) *Habermas: Critical Debates*, London, The Macmillan Press Ltd., 1982.
- Outhwaite, W., *Habermas: A Critical Introduction*, Cambridge, Polity Press, 1994.
- Peirce, C. S., *Writings of Charles Saners Peirce vol. 5*, Hartshorne, C. & Weiss, P. (red.), Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard Univerity Press, 1963.
- Peirce, C. S., *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition vol. 3*, Kloesel, C. J. W. (red.), Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- Platon, "Sokrates försvarstal" i *Skrifter vol. I*, sv. översättn. Stolpe, J., Stockholm, Atlantis, 2000.
- Popper, K. R. R., *Conjectures of Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul, 1972.
- Popper, K. R. R., *Knowledge and the Body-Mind Problem: In Defence of Interaction*, Notturmo, M. A. (red.), London, Routledge, 1994.
- Popper, K. R. R., *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson & CO (Publishers) Ltd., 1972.
- Popper, K. R. R., *The Open Society and its Enemies vol. 1-2*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1966.
- Potter, G., *The Philosophy of Social Science: New Perspectives*, Harlow, Pearson Education Ltd., 2000.
- Putnam, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1981.
- Putnam, H., "Why Reason can't be Naturalized" i Baynes, K. Bihman, J. & McCarthy, T. (red.) *After Philosophy: End or Transformation*, Cambridge Mass., MIT Press, 1987.
- Radnitzky, G., *Contemporary Schools of Metascience vol II*, 2.a omarbetade uppl. i en vol., Göteborg, Akademiförlaget, 1970.
- Rasmussen, D. M., *Reading Habermas*, Cambridge Mass., Basil Blackwell Inc., 1990.
- Rawls, J., "Reply to Habermas" i *The Journal of Philosophy vol. 92*, nr 3, 1995.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- Rawls, J., *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.
- Reese-Schäfer, W., *Habermas: En introduktion*, sv. översättn. Lindén, T., Göteborg, Bokförlaget Daidalos AB, 1998.
- Rilke, R. M., *Duinoelegierna*, sv. översättn. Lindegren, E., Stockholm, Albert Bonniers förlag, 1998.

- Rilke, R. M., *Sonetterna till Orfeus: Skrivna som ett gravmonument över Wera Ouckama Knoop*, sv. översätn. Gustafsson, L., Stockholm, Nordstedts Förlag, 1987.
- Roderick, R., *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, London, Macmillan Publishers Ltd., 1986.
- Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Rorty, R., "Philosophy & the Future" i Saatkamp, J. Jr. (red.) *Rorty & Pragmatism*, Vanderbilt University Press, 1995.
- Ryle, G., *The Concept of Mind*, Harmondsworth, Penguin Books Ltd., 1966.
- Scheffler, I., *Science and Subjectivity*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company Inc., 1967.
- Schopenhauer, A., *Världen som vilja och föreställning*, sv. översätn. Larsson, H., Nora, Bokförlaget Nya Doxa AB, 1992.
- Searle, J. R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- Sedgwick, P., "Natural Science and Human Theory: A Critique of Herbert Marcuse" i *Socialist Register*, 1966.
- Seel, M., "'Eine Zweite Moderne?: Zu Jürgen Habermas' 'Der philosophische Diskurs der Moderne'" i *Merkur*, Heft 3, 1986.
- Sereny, G., *Albert Speer*, sv. översätn. Lindgren, N., Stockholm, Albert Bonniers förlag, 1998.
- Sereny, G., *Vid Avgrundens djup*, sv. översätn. Lindgren, N., Stockholm, Ordfront, 2000.
- Singer, P., *Animal Liberation*, New York, The New York Review of Books, 1990.
- Skirbekk, G., *Manuscripts on Rationality*, Bergen, Ariadne Forlag, 1992.
- Skirbekk, G., *Rationality and Modernity: Essays in Philosophical Pragmatics*, Oslo, Scandinavian University Press, 1993.
- Skirbekk, G., *Truth and Preconditions*, Bergen, 1972.
- Stefansen, N. C., "Peirce: Pragmatismens stamfader" i Lübcke, P. (red.) *Vår tids filosofi: Vetenskap och språk - Anglosaxisk filosofi del 2*, sv. översätn. Bauhn, P., Stockholm, Bokförlaget Forum AB, 1987.
- Stockman, N., "Habermas, Marcuse and the Aufhebung of Science and Technology" i *Philosophy of the Social Sciences*, nr 8, 1978.
- Stokes, G., *Popper: Philosophy, Politics and Scientific Method*, Cambridge, Polity Press, 1998.

- Stone, D., "Vad är Förintelsen?" i Fjellström, R. & Fruitman, S. (red.) *Sidor Av Förintelsen*, sv. översätn. Nilsson, P., Lund, Studentlitteratur, 2000.
- Sörlin, S., *Naturkontraktet: Om naturumgängets idéhistoria*, Stockholm, Carlsson, 1991.
- Taylor, C., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1989.
- Taylor, C., "What is Human Agency?" i Taylor, C. *Philosophical papers vol. I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Thorseth, M., "Fremskritt og forfall: Mellom irrasjonelle myter og mytisk rasjonalitet?" i Molander, B. & Thorseth, M. (red.) *Framsteg, myt, rationalitet*, Göteborg, Bokförlaget Daidalos AB, 1997.
- Thorseth, M., *Legitimate an Illegitimate Paternalism in Polyethnic Conflicts*, Göteborg, Acta Universitatis Gothobursensis, 1999.
- Tranøy, K-E., "Om å Forstå framtiden" i Molander, B. & Thorseth, M. (red.) *Framsteg, myt, rationalitet*, Göteborg, Bokförlaget Daidalos AB, 1997.
- Uddhammar, E. (red.), *Gemenskaparna*, sv. översätn. Björck, G. Tistelgren, E. Werner, I., Stockholm, AB Timbro. 1993.
- Vogel, S., *Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory*, Albany, State University of New York Press, 1996.
- Warnke, G., *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge, Polity Press, 1987.
- Weber, M., *Basic Concepts in Sociology*, eng. översätn. Secher, H. P. Seacucucs, N. J., Citadel Press Inc., 1972.
- Weber, M., *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, sv. översätn. Lundquist, A., Argos Förlag AB, 1978.
- Whitebook, J., *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge, The MIT Press, 1995.
- Whitebook, J., "The Problem of Nature in Habermas" i *Telos*, nr 40, 1979.
- Wiggershaus, R., *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, eng. översätn. Robertson, M., Cambridge UK, Polity Press, 1994.
- Wilson, B. R. (red.), *Key Concepts in Social Science: Rationality*, Oxford, Basil Blackwell, 1977.
- Winch, P., *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977.
- Winch, P., "Understanding a Primitive Society" i Wilson, B. R. (red.) *Key Concepts in Social Science: Rationality*, Oxford, Basil Blackwell, 1977.

- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, sv. översättn. Wedberg, A., Stockholm, Bokförlaget Thales, 1992.
- Wright, G. H. von., *Att förstå sin samtid: Tanke och förkunneelse och andra försök*, Stockholm, Bonniers förlag, 1994.
- Wright, G. H. von., *Humanismen som livshållning*, Stockholm, AB Rabén & Sjögren Bokförlag, 1978.
- Wright, G. H. von., *Myten om framsteget*, Stockholm, Albert Bonniers förlag, 1993.
- Wright, G. H. von., *Tanke och förkunneelse*, Lund, Gleerups, 1964.
- Wright, G. H. von., *Vetenskapen och förnuftet*, Stockholm, Bonnier fakta förlag AB, 1986.

UMEÅ STUDIES IN PHILOSOPHY
published by the department of Philosophy and Linguistics
Umeå University, Sweden

The series UMEÅ STUDIES IN PHILOSOPHY consists mainly in research communications (monographs, dissertations and collections of essays) in Philosophy from the Department of Philosophy and Linguistics at Umeå University. The series is not distributed through the bookstores, but individual volumes can be obtained from the department. Orders should be sent to Umeå Studies in Philosophy, Department of Philosophy and Linguistics, Umeå University, SE-901 87 Umeå, Sweden.

1. JONAS NILSSON: *Rationality in Inquiry: On the Revisability of Cognitive Standards*, 2000.
2. PER NILSSON: *Naturen, vetenskapen och förnuftet: Upplýsningens dialektik och det andra moderna*, 2001

Umeå Studies in Philosophy 2



Distributor:
Department of Philosophy and Linguistics
Umeå University