

Habermas og Lyotard

Moderne og postmoderne fornuft

Olsen, Michel

Published in:
Humanistisk årbog

Publication date:
1989

Document Version
Peer-review version

Citation for published version (APA):

Olsen, M. (1989). Habermas og Lyotard: Moderne og postmoderne fornuft. *Humanistisk årbog*, 3, 193-229.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain.
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact rucforsk@ruc.dk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Michel Olsen

Habermas og Lyotard

Moderne og postmoderne fornuft

Diskussionen af begrebet det postmoderne risikerer let at blive diffus. Begrebet rækker fra filosofi ind i de forskellige kunstarter, især de bildende - men også litteraturen er kommet med. Diskussionen om postmodernismen har allerede kørt længe, og man har på fornemmelsen at alle argumenter er blevet fremført. Og dog...

Jeg komme ind på den tyske filosof Jürgen Habermas' angreb på de moderne franske filosoffer med *Der philosophische Diskurs der Moderne*.¹ Hovedpersonen i debatten bliver Jean-François Lyotard der har beskrevet postmodernismen, især i tre bøger: *La Condition postmoderne*, Ed. de Minuit, Paris 1979, oversat: *Viden og det postmoderne samfund*, Sjakalen, Århus 1982, *Le Différend*, Minuit 1984 og *Le Postmodernisme expliqué aux enfants*, Galilée, Paris 1986, oversat: *Postmodernismen forklaret for børn*, 1987. Jeg vil også kort berøre den første explicitte fremskridtsapostel, Condorcet, og jeg vil slutte af med en fransk bestseller inden for essaygenren, Alain Finkielkrauts *La Défaite de la pensée*, Gallimard 1987. Måske bliver der også plads til et par italienske postmodernister, Perniola og Vattimo. Postmodernismen i kunsten kommer jeg næsten ikke ind på, fordi det ville kræve en anden argumentationsform at polemisere imod et kunstnerisk udtryk eller en æstetisk teori som den postmoderne.

Habermas og Lyotard står i en slags ikke-forhold til hinanden: Habermas taler ikke meget om Lyotard og Lyotard hentyder spydigt til Habermas, den tyske professor, men lader ikke til at kende hans seneste værker. Først i 1987 kom Habermas' seneste hovedværk: *Theorie des kommunikativen Handelns* på fransk under titelen *Théorie de l'agir communicationnel*², og det har fået en lang og positiv anmeldelse af *Le Monde*s filosofiske medarbejder Christian Delacampagne (d. 19.6.87).

Hvad er postmodernismen?

Den naive læsning vil sige: det der kommer efter modernismen, men det er kun delvis rigtigt efter Lyotards opfattelse. Postmodernismen er lige så meget en uddybning af modernismen, altså er postmodernismen både kontinuitet og brud. Derfor må vi først skitsere modernismen, eller det moderne. Jeg minder om at problemstillingen her først og fremmest er filosofisk og at modernismen i kunsten (ca. fra Baudelaire og frem, altså fra midten af det 19. århundrede, er noget lidt andet: i korthed en længsel efter den tabte enhed).

Det moderne filosofiske projekt falder stort set sammen med menneskets emancipation

¹ Suhrkamp 1985

² Fayard, to bind.

fra overleverede mytiske, religiøse eller traditionelle verdensbilleder, herunder også - efterhånden - men da nærmer vi os postmodernismen - fra tilliden til naturen, både den biologiske og den menneskelige, der med fx gensplejsning og psykologi bliver betragtet som potentielt manipulerbare, i takt med at vor omgivende natur bliver det.

Postmodernismens livsfølelse

Modernismen i litteratur og kunst er iflg Lyotard tragisk: den forsøger at genskabe en tabt helhedsmening, den venter på at en ny centralværdi skal dukke op igen, og den erfarer med smerte at Himlen er tom. Dette signalement passer sikkert på en stor del af de moderne forfattere, fra Baudelaire og frem. Postmodernismen skulle derimod føre modernismen videre ved at have opgivet længselen efter det absolutte og kan frit, men også uforpligtende citere fra hele kulturtraditionen. Den stræben efter renselse i kunsten: seriel musik, abstraktion og formalisme i maleri, fænomener som "nouveau roman" i Frankrig, der følger efter drømmene om restaurering: totalkunstværket, vel sidst prøvet i romanen (Broch, Musil, Thomas Mann), afløses af den nævnte citerende fremgangsmåde. I hvert fald er naturgrundlaget blevet problematisk, også for de digtere der besynger naturen: ofte er det nu den truede natur, eller en anden umiddelbarhed: ikke naturoplevelsen som symbol på ægte livskontakt, men samværet mellem mennesker. Dette i al korthed og antydningssvis.

Som illustration vil jeg blot minde om udstillingen: *les Immatériaux* på Beaubourg-centret i Paris, hvor én af pointerne var at vise hvordan kunsten ikke føjer sig ind i landskabet, men manipulerer med det, hvordan alt nu kan konstrueres, også naturlig smag og duft; moden taber tilsvarende sin sidste forankring i traditionen (men alle traditioner kan citeres; fx kan gamle herremoder bruges i damekonfektion); køns karaktererne udskiftes (endnu en naturgiven identitet der slettes, eller var den kun kultur?). Kort sagt er den moderlige naturs oprindelse, moderskødet, erstattet af forskellige matricer (samme oprindelse) der kan beregnes. Man kan tænke på vor egen Sophus Claussen, en digter hvis hele generation var naturforbundet, der i Atomernes oprør begynder at bekymre sig for om "vor klode" nu også kan holde til det hele.

Ligegladheden har været et slogan, men det lader dog til at den er ret begrænset: begrænset til Baudrillard's kynisme. De italienske postmodernister har det tilfælles at de ikke vil gå ind på en grundlægsfilosofi, en filosofi der udleder grundlaget for filosofi og moral, men deres omgang med traditionen er snarere pietetisk (Vattimo) eller eftertænkende (Heideggers 'Andenken'). For Perniola i *Presa diretta* er den store katastrofe det at tanken og magten er blevet adskilte. Tanken slipper sit tag i virkeligheden og magten slipper kravet om legitimation. Disse krisesymptomer vil han overvinde, men hvordan? Både Vattimo og Perniola er inspirerede af den sene Heidegger, men kun Vattimo går ind for den såkaldt svage tanke; den tanke der opgiver selv at være virkningsfuld og som følger begivenhederne. For Perniola var det således netop den svage tanke der bragte Heidegger ud på den nazistiske vildvej; da Heidegger blev nazist var han "svag i tanken" (forøvrigt begrænser Perniola Heideggers nazisme til nogle måneder). Der går så vidt jeg kan se en polemik imellem Perniola og Vattimo, netop med hensyn til den svage tanke. Derfor brugte jeg med vilje ikke dette slagord, der også er blevet brugt i

Danmark uden at betænkelighederne endnu er dukket op her til lands.

En stor fortælling

Men lad os gå til Jean-François Lyotard via Condorcet. Condorcet (1743-94) var en af de få af encyclopedisterne der kom til at opleve Den franske Revolution. Han var en meget begavet matematiker og kom allerede som 26-årig til at sidde i l'Académie des Sciences. Under Revolutionen står han nærmest på girondinernes side. Hvor han befinder sig, da disse falder (maj-juni 1793) er uklart. Han kunne have reddet sig ved at holde mund, men protesterer over at La Convention var blevet udsat for tvang fra Pariser-kommunens side og udpeger således sig selv som fjende (allerede tidligere havde han været i strid med Robespierre). Han skjuler sig 8 måneder hos en meget modig dame, men må tilsidt forlade skjulestedet for ikke at udsætte hende for fare. Han strejfer om, i dårlig kondition og i nattekulde; pågribes under et falsk navn, arresteres og findes død i fængslet. Længe har der gået en historie om at han skulle have begået selvmord med gift, men det anses nu for mere sandsynligt at han døde af hjerteslag eller lignende. I foråret 1988 kom der tre vægtige bøger om Condorcet, bl. a. en genudgivelse af *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.³ Den skrev han, medens han holdt sig skjult for den jakobinske terror; medens han ser den Revolution udarte sig, som besang fremskridt og emancipation, synger han en lovsang, netop til fremskridtet. Det har slet ingen hast for den som tror. En hastig, undertiden opremsende stil, med masser af fremtidsverber (til indlæring af futur er teksten fremragende).

Målet er:

en un mot, les hommes approcheront-ils de cet état, où tous auront les lumières nécessaires pour se conduire d'après leur propre raison dans les affaires communes de la vie, et la maintenir exempte de préjugés; pour bien connoître leurs droits et les exercer d'après leur opinion et leur conscience où tous pourront, par le développement de leurs facultés, obtenir des moyens sûrs de pourvoir à leurs besoins; où enfin, la stupidité et la misère ne seront plus que des accidents, et non l'état habituel d'une portion de la société.

Man finder således i det væsentligste Kants program fra "Was ist Aufklärung" der var formuleret nogle år før.

Condorcets pædagogiske ideer er også interessante. Han går ind for oplysning og atter oplysning. Han finder ingen som helst grund til at gøre forskel på drenge og piger. Intet berettiger til at holde kvindekønnet nede (det skulle med Napoleons lovgivning gå stik modsat; under ham blev kvindens stilling på en række punkter forværret i forhold til det 18. århundrede). Og han er opmærksom på det problem der i de senere år er blevet

³ Cf. Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas Caritat de, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris 1795, genoptrykt Georg Olms Verlag, Hildesheim New York og GF-Flammarion Paris 1988.

Badinter (ed), Elisabeth, *Correspondance inédite de Condorcet et Madame Suard 1771-1791* Fayard, Paris 1988.

Badinter, Elisabeth et Robert, *Condorcet. Un intellectuel en politique*. Fayard, Paris 1988.

diskuteret under titelen indoktrinering. Condorcets mål er at synspunkter skal fremlægges og diskuteres og overtages frit efter moden overvejelse. Dette ideal må han dog begrænse til gymnasieniveau'et. Men han går i folkeskolen ind for at eleverne skal udsættes for forskellige holdninger og at de ikke må blive genstand for fanatisme. Naturligvis skal religionsundervisningen lægges uden for den egentlige skole (det er jo endnu et dogme i Frankrig).

Sidste kapitel af *Esquisse* deler så fremskridtet op i tre: formindskelse af uligheden mellem folkene, formindskelse af uligheden i det samme folk og sidst, men ikke mindst menneskets virkelige forbedring.

Pladsen tillader mig ikke at gå i detaljer, så jeg vil her blot fremhæve det problematiske i Condorcets tænkning. At han ikke kan klare kolonialismens problem er en ting (kan vi det?). For ham er kolonisterne missionærer for kulturen og befriere fra overtro, modsat de pirater der drev den primitive kolonialisme. Han har nogle plausible forslag til at komme trekantshandelen med slaver tillivs, nemlig ved at henlægge sukkerproduktionen til Afrika (s. 315). At han fromt ønsker at de "vilde som ikke omvender sig til civilisationen skal forsvinde" (s. 314 og 317), kan kun få os til at smile. Condorcet er klart imod slaveriet, som det skulle tage endnu et halvt århundrede at kommet til livs, og det var det virkeligt foreliggende problem.

Når det drejer sig om uligheden inden for det samme folk (og her er Frankrig i fokus), så har Condorcet naturligvis ikke set de problemer kapitalismen stillede (den var endnu kun svagt udviklet i Frankrig), og han kan derfor tro på at ophævelse af monopoler og love der begrænser arverettigheder til ældstesønner vil fremme ligheden. En produktionsforøgelse vil naturligvis også kunne hjælpe (Condorcets lighed er endnu bestemt af overvindelse af fattigdom på sultegrænsen), og her er det bemærkelsesværdigt at han allerede har øje for de mulige ødelæggelser af naturen som produktionsforøgelse kan medføre; han mener at større viden også vil give mere naturvenlig produktion (s. 336).

Mere interessante er hans forestillinger om at større lighed kan nås gennem uddannelse. Condorcet benægter ikke faktiske forskelle i intelligensniveau, men mener at alle gennem uddannelse vil få indsigt nok til ikke at lade sig imponere og at kontrollere de andre (magthaverne), altså har han her formuleret en væsentlig idé i demokratiet (s. 328).

Først når vi kommer til menneskets fuldkommengørelse, begynder vi at trække lidt på smilebåndet. Condorcet drømmer om en ubegrænset forlængelse af livet, ja næsten om udødelighed. Der står ikke skrevet nogetsteds at vi skal dø (moderne biologi mener vist at det står skrevet... i vor arvemasse, og at vi ikke foreløbig kan tænke os hvordan denne 'indskrift' skulle kunne slettes).

En anden tanke der er meget problematisk er at Condorcet behandler psykologisk og etisk erkendelse som om den var naturvidenskabelig. Han drømmer om et universelt sprog hvori ord og begreber skulle være kongruente (tilnærmelser til dette har vi kun i kunstsprog), han regner med at også vore moralske forestillinger, underkastet fornuftens analyse, skulle kunne bygges rationelt op. Med en anden, moderne, filosofers ord, så behandler Condorcet sprog og tanke som om det var mængder, dvs - i mængdelæren - lukkede helheder af adskillelige, definerbare elementer, og ikke som det de sikkert er,

magma'er. Prøv Castoriadis' leg: hvormange elementer består en drøm af (løsning: man kan trække elementer ud af en drøm, en forestilling, en tanke, men ikke på nogen entydig, forpligtende måde. Et magma giver mulighed for at uddrage mængder, men der bliver altid en rest; oversat til forholdet imellem teori og virkelighed). Her har vi naivt udtrykt noget som måske må forudsættes for enhver positivistisk fremskridtstro: En mængde, hvis udvikling vi kan forudsige med præcision (et magmas udvikling kan vi kun forudse med sandsynlighed, til en vis grad, med henblik på et givet tema). Det samme skulle gælde for økonomisk liberalisme, marxisme (i hvert fald vulgærmarxisme og andre store fortællinger). Jeg forlader med sorg Condorcet og går videre med Lyotard.

De store fortællinger i krise

Tilliden til at menneskeheden kunne befri sig, emancipere sig, hviler iflg Lyotard på en såkaldt "stor fortælling", den fortælling som Oplysningstiden fortalte om menneskeånden. Og vi har haft andre "store fortællinger", ikke blot fortællingen om fornuftens sejr, men også den om det økonomiske fremskridt (liberalismen), om det klasseløse samfund gennem klassekampen, for ikke at tale om Hegels dialektik, hvor alle historiens momenter går op i en højere enhed og Ånden realiserer sig selv.

Alle disse fortællinger er pludselig blevet utroværdige, men hvorfor nu det? For Habermas fordi historiens objektive udvikling på en hel række punkter modsætter sig humanisering (men på andre punkter tilskynder til den), for Lyotard på grund af en række erfaringer, hvis status han ikke er så sikker på. Det drejer sig om følgende:

Auschwitz kan ikke "ophæves" dialektisk (menneskeheden har ikke med dødslejrene gjort en delvis positiv erfaring der kan "tages med" i den videre dialektik, som Hegel mente det var muligt), marxismen er blevet gjort utroværdig fordi partiet i flere østuropæiske revolter har vist sig at stå i modsætning til det folk det skulle repræsentere (Berlin, Budapest, Prag, Polen), liberalismens ideer om økonomisk ligevægt er blevet gjort til skamme i 1929 ved Verdenskrisen, liberalismens reviderede form (Keynes) ved energikrisen i 70'erne, og demokratiet ved maj '68, hvor det viste sig at det ikke var folkets valgte repræsentanter der styrede, men hvad vi uden nedsættende overtoner kan kalde "gadens parlament". Forøvrigt ville jeg mene at der er store vanskeligheder ved at tilskrive disse 'erfaringer' afgørende virkning; fx kan man spørge, hvorfor marxismens krise så indtrådte først i '70-erne, og mere sociologiske forklaringsmodeller, som dem Habermas arbejder med, vil sikkert gøre sig bedre.

Hvordan kan man nu fejre fremskridtstroens død som en befrielse? Umiddelbart skulle det jo synes at være en katastrofe, og sådan bliver krisen også oplevet af mange. Forklaringen er enkel: i fremskridtets navn er der blevet begået utrolig mange overgreb. Den vestlige kulturs tro på egen overlegenhed, selve den kultur der samtidig formulerede menneskerettighederne fra Den franske Revolution, har jo undertrykt mange andre kulturer. Marxismen havde ikke megen medfølelse tilovers for dem der var dømt til at havne på historiens losseplads, og Marx lægger selv for, vil jeg indsupplere: efter at han har skildret de rædsler som enclosurepolitikken påførte bønder og landproletariat, har han ikke megen medfølelse tilovers for det småborgerskab som han mente Historien havde dømt til at

forsvinde.⁴ Også Danmark havde Marx dømt til at forsvinde som selvstændigt land. Skal vi da forlade ideen om et fremskridt for Menneskeheden som helhed? Det mener Lyotard, men ikke Habermas. Habermas har dog også meget hurtigt forladt forestillingen om et nødvendigt fremskridt.⁵

Jean-François Lyotard

Hvor Habermas betoner det forenende, der betoner Lyotard det som skiller. Men det kan måske være på sin plads kort at minde om denne underlige filosofis udvikling. Han har været virksom i mange år. Han begyndte med en bog om fænomenologien og har fortsat med et stort værk *Discours, Figure*, fra 1971. Den er bl.a. et opgør med den strukturalistiske tænkning. Der er i tilværelsen ikke kun plads for det adskilte, systemer af elementer, men også for det kontinuerlige, ja dette danner basis for enhver struktur. Hvis jeg da eller har forstået Lyotard ret. Der er en snæver forbindelse imellem hans filosofi og Cornelius Castoriadis' tanker om mængde kontra magma.⁶ De har også længe arbejdet sammen, bl.a. i *Socialisme ou Barbarie*, en antimarxistisk anarkistisk bevægelse, der udgav tidsskriftet af samme navn (efter 2. Verdenskrig). Med "Capitalisme énergumène" sang han en slags lovsang til den vilde kapitalisme, den der skaber og omformer alt. Artiklen var en anmeldelse af Gilles Deleuzes *Anti-Oedipe* og den kom i 1972, samme år som Deleuzes bog. Nogle år stod Lyotard, sammen med Deleuze, i gruppen af de "begærende filosoffer": de ville koble begæret direkte på virkeligheden og havde en vis virkning som inspiration i kunstnerkredse. Kendetegnende for denne periode var *Economie libidinale* ("Driftsøkonomi") fra 1974, hvor Lyotard bl.a. beskriver dobbeltheden i Marx' begær: på den ene side et ønske om at skaffe "det gode objekt" (i Melanie Kleins terminologi); det vil den "dydige lille Marxine", og på den anden side den perverse Marx der fascineres af hvordan kapitalismen fungerer. Lyotard så vel i kapitalismen en pendant til det polymorfe begær der skulle kendetegne barnet der ikke har gennemgået ødipusfasen.

Jeg skrider hurtigt frem og kommer til *La Condition postmoderne* fra 1979. Bogen er et bestillingsarbejde fra Québec-universitetet. Et af hovedproblemerne er legitimeringen: hvordan skal man kunne legitimere noget, når de traditionelle legitimationer (Gud, konge, fædreland, natur) ikke mere slår til og når de omtalte "store fortællinger" er blevet utroværdige? Derefter kommer så de nævnte bøger: *Le Différend* fra 1984 og *Le Postmodernisme expliqué aux enfants* fra 1986.

Différend-problemet

Det franske højres benægtelse af de tyske udryddelseslejres existens har måske sat gang i Lyotards tanker. Hvorom alting er, så konstaterer han at der er to slags tvister eller

⁴ Das Kapital, I, kap 24. MEW bind 23, s.791, note 252.

⁵ som det fremgår af hele anlægget i *Zur Rekonstruktion des Historischn Materialismus*, Suhrkamp Verlag, München.

⁶ Castoriadis har jeg behandlet i *Nye Tendenser i fransk tænkning*, Kultur og Samfund 1/85, Akademisk forlag, København.

uenigheder: dem hvor der findes en instans der kan bilægge dem, og dem hvor en sådan instans ikke findes; i sidste tilfælde taler Lyotard om en 'différend', dvs. en tvist til hvis bilæggelse der ingen instanser findes. Et eksempel kan være en arbejder der klager over at bestemmelser om hvile eller løn ikke er overholdt af arbejdsgiveren. En sådan klage kan pådømmes af arbejdsretten. Klager arbejderen derimod over at hans liv betragtes som vare, ja så er der ingen instans der kan pådømme klagen. I første tilfælde kan arbejderen blive tilkendt erstatning (fritid, penge), i andet tilfælde bliver han offer, for der er ingen der kan gøre noget ved hans klage.

Lyotard giver et andet eksempel som kan belyse det første. Det franske højre, især en forhenværende litterær paradoksmager, der har skrevet ganske morsomme artikler om Rimbaud, Lautréamont m.fl., Robert Faurisson, har drevet paradoksmageriet så langt som til at benægte de nazistiske gaskamres existens (modsat det tyske højre der ikke benægter fakta, jf. den såkaldte historikerstrid). Hvordan det? Jo, de kræver vidner der har set gaskamre indefra. Nu findes der jo vidner der har set gaskamre indefra, nemlig de jødiske særkommandoer der ryddede op, ja der findes folk der har været inde i gaskamrene og er kommet levende fra det, fx den jødiske barber vist i Claude Lanzmanns film *Shoah*, så Lyotards eksempel er måske ikke så godt. Bedre er hans bemærkning om at dyret er et godt eksempel på offeret, for det kan ikke formulere sin klage, men jeg skal gerne medgive at der også blandt mennesker må findes masser af ofre, mennesker der ikke kan få den uret anerkendt, som de har lidt.

Men der er en fundamental forskel på de to eksempler. Arbejderens liv betragtes som en vare! Javel, det er der ingen retsinstand til at dømme om. Alligevel rejser en sådan sætning mange problemer: arbejderens liv er ikke *kun* blevet betragtet som en vare, heller ikke under den mest primitive kapitalisme, og på et andet plan. Hvad vil det sige ikke at betragte et menneskeliv som en vare (eller rettere: ikke *kun* at betragte det sådan)? Det kan der siges mange fornuftige ting om, men der kan ikke gives nogen entydig anvisning på, hvordan man undgår at reducere næstens liv dertil (også en klient man skal sørge for kan blive en genstand i social (re)produktion, input i en social ydelse). Hvorfor nu det? såvidt jeg kan se fordi noget som 'liv' er en totalforestilling, en idé i Kants forstand, og idéer kan ikke blive genstand for empirisk erkendelse. Det betyder som bekendt ikke at der ikke kan tales om dem. En regulativ idé om "det gode liv" er sikkert uundværlig, men at gøre den til en empirisk, dvs. definerbar størrelse ville være at fabrikere et voldsinstrument, en prokrustesseng til det virkelige liv. Derimod kan forestillingen udvikles i stadig diskussion, og det er faktisk det der sker.

Lyotards andet eksempel, Auschwitz, er af en helt anden type. Et er at jøderne i Nazityskland ikke kunne finde en domstol der kunne dømme nazisternes forbrydelser, et andet er at der ingen mulig samtale er mellem det jødiske offer og nazisten: nazistens udsagn lyder for jøden: jeg skal dø, det er hans (nazistens) lov. Læg mærke til at dette makabre udsagn også strider eklatant imod universalpragmatikken. Man kan ikke tale i egentligste forstand med den man ikke erkender værdig til at leve. Jeg kommer tilbage til dette under analysen af mytens udsigelsesstruktur.

Hvorom alting er, så opløser Lyotards différendproblem sig i to: ét hvor empiriske

omstændigheder afskærer ofret fra at frembringe sin klage (voldsforbrydelser uden vidner hører til denne kategori), og hvor frygtelige disse tilfælde undertiden end kan være, så kan jeg ikke se det filosofiske problem de stiller. Et andet, hvor tvisten ikke lader sig bilægge fordi den ikke tilhører den "juridiske empiri" (et selvlavet udtryk), men angår overordnede spørgsmål, der fx har at gøre med hvordan vi skal "definere det gode liv".

Lad os vende tilbage til arbejderens arbejde der sælges som en vare. Lyotard lægger selv op til en skelnen når han siger at ét tilfælde af *différend* foreligger når sagen afgøres i en af parternes sprog, i arbejderens tilfælde altså i arbejdsgiverens.⁷ Men et problem kan skjule et andet, hvis der ellers her er tale om *différend* i Lyotards forstand. Sagen er jo ikke kun at et sprog står over for et andet af samme art (fx arbejdsgiverens og arbejderens), men at et sprog står over for et andet af en anden art, nemlig en filosofisk diskurs, hvor normer står til diskussion.

Det gode liv

Hvad ville nu Habermas' universalpragmatik kunne stille op med dette spørgsmål? Sikkert ikke løse det (jeg foregriber), men dog kræve nogle betingelser opfyldt, fx mindst at en arbejders liv blev betragtet som ethvert andet liv (det ville arbejderens sikkert kræve som ligeberettiget, fri diskussionspartner; det er vi vidner til i utallige tilfælde).

Lad mig forsøge at gøre status over hvad universalpragmatikken kan byde på.⁸ Ganske kort, for det er kendt stof. Enhver ytring forudsætter forståelighed, sandhed, moralsk rigtighed og vederhæftighed. Sproget, som vi jo allesammen bruger, er altså bygget på forudsætninger som eksisterer selvom de brydes (en løgn forudsætter at der forventes sandhed, en afgørelse som man bøjer sig for forudsætter moralsk rigtighed, og forstiller man sig, forudsættes vederhæftighed i udtrykket); disse ting er forudsatte, og det giver ingen mening at benægte dem (lige som det iflg. Peter Zinkernagel ikke giver mening at benægte omverdenens existens, fordi ethvert udsagn i denne retning vil forudsætte det det vil benægte).⁹

Habermas bygger en etik og en politik på dette grundlag. Til de nævnte forudsætninger føjer han kravet om den tvangsfrie, og principielt uendelige diskussion mellem ligeberettigede partnere. Målet er omskrevet af det suggestive ord "det gode liv".

*Différend*problemet opløser sig altså mindst i to: ét hvor offeret skabes af

⁷ Lyotard: *Le Différend* s. 24ss.

⁸ (jeg trækker i det følgende løbende på Helga Gripp: *Jürgen Habermas*, UTB, Schöningh, Paderborn etc. 1984.

⁹ Jf. Tor Nørretranders *Det Udelelige*. Gyldendal, Kbh. 1985 s. 244ff). Forøvrigt er der sikkert store problemer i Lyotards brug af sætningsbegrebet. Han afstår fra en definition (cf. *Le Différend* s.106f, hvor han efter min mening smutter udenom), men den antydede begrundelse er at enhver definition jo forudsætter en sætning - senere taler han imidlertid om empiriske sætningstyper, hentet fra linguistikken og pragmatikken, og disse begrebsdannelse er ikke forudsatte i normalkommunikation; de er almindelig teoridannelse. Jeg kan ikke se at Lyotards filosofi står på fastere fødder end fx fænomenologien. De fasteste fødder er efterhånden deres der indrømmer at man ikke kan nå til nogen egentlig fundering, som fx Castoriadis, Richard Rorty, Perniola og Vattimo (for nu at blive inden for rækken af folk der diskuterer postmodernisme; Habermas' funderingsforsøg kommer jeg tilbage til).

omstændighederne - der udelukker det fra at kunne fremlægge sin sag for en instans der ellers findes - og ét hvor offeret ikke kan formulere sig og vi derfor ikke kan træffe en afgørelse. I sidste forstand kan vi også tale om historiens ofre: undertrykte m.fl. der ikke selv kunne formulere deres problem, fordi det var mangelfuldt formuleret i tidens sprog¹⁰ (naturligvis findes der også historiske ofre af første kategori, ofre der med vold er blevet udelukket fra at tale deres sag, selvom også den uret de led var klar nok i tidens sprog).

Men denne skelnen gør egentlig ikke différendproblemet til noget nyt og afgørende: vi ved allerede at vort retsvæsen og vore øvrige instanser for konfliktløsning ikke er fuldkomne og at de aldrig vil blive det (men at de sagtens kan blive meget bedre), og vi må skønne at der altid vil være udestående problemer bl.a. koncentreret om hvad et menneskeligt liv er og bør være. Men netop den tvangsfrie diskussion er vel det nærmeste vi kan komme på en løsning af den slags problemer.

Hvad er det da der afholder Lyotard fra at acceptere diskussionen som løsningsmodel?

Det har længe været en almindelig opfattelse at Habermas gennem sin universalpragmatik mente at det gode liv, dvs de værdier der måtte gælde for individ og samfund kunne bestemmes på en forpligtende måde. Og det er sikkert denne opfattelse der har fået franskmændene til at slå bak.

Imidlertid er det gode liv hos den sene Habermas tilsyneladende gået midt over; det opløser sig i normer og værdier, moralitet og sædelighed, det retfærdige og det gode. Og kun første term af disse modsætninger synes universalpragmatikken at kunne sikre.¹¹ Normer kan den klare, ikke værdier.

Og Habermas siger også det samme på en anden måde, som at "praktiske diskurser må hente deres indhold andetstedsfra" ("Praktische Diskurse müssen sich ihre Inhalte geben lassen")¹² eller at "den argumentative begrundelses proceduremæssige rationalitet ikke som sådan kan blive indhold for en livsform" ("daß die prozedurale Rationalität argumentativer Begründung nicht als solche Inhalt einer Lebensform sein kann").^{13 14}

¹⁰ Her skulle man så se på hvorfor problemerne ikke kan/kunne formuleres: om der er tale om social fortrængning af undertryktes sprog, eller om den sociale fantasi, for at bruge et udtryk af Cornelius Castoriadis, endnu ikke har bragt problemet til sprogligt udtryk (fx forudsætter sætninger som at "et menneske kan være en slave" eller "alle mennesker er fri - eller lige" en god del hittepåsomhed; og en undertrykt uden lighedsideen vil ofte kun kunne drømme vagt - eller i gunstigt fald sætte sig i herrens sted. Ideerne er altså nødvendige, men ikke tilstrækkelige forudsætninger for menneskets fulde udfoldelse (og til den normale læser: undskyld at jeg skærer dette ud i pap; det har sine lokale grunde og sandheden er som bekendt (også) lokal).

¹¹ Cf. Gripp, s.134.

¹² J. Habermas: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a/M. 1983, s.113.

¹³ Interview i *New left Review* i J. Habermas: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a/M. 1985, s.240. (ordene er interviewrens).

¹⁴ En parallel til K.E. Løgstrups filosofi er her nærliggende, men hverken plads eller min kompetence tillader at gennemføre den. Derfor kun et lille svinkeærinde: de såkaldte spontane livsytringer som tillid, barmhjertighed og åbenhed (og her: i sproget! bliver parallellen til Habermas mere iøjnefaldende) er også for Løgstrup forudsatte i al vor handlen, men det gode liv er, såvidt jeg kan se, netop givet i og med disse livsytringer. Normerne kan derfor ikke udledes af dem - modsat Habermas' normer der, såvidt jeg kan se, kan udledes af sproget. Normer og moral bliver derfor støttet, når de spontane livsytringer ikke følges. Normerne træder,

Différendproblemet lader altså ikke til at kunne anfægte universalpragmatikken, i det mindste ikke i dens senere form, og den lader Lyotard ikke til at kende til, hvis man skal dømme efter bibliografien til *Le Différend*. Han citerer faktisk kun *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* fra 1971 (skrevet i samarbejde med N. Luhmann).¹⁵ På de allersidste sider af *La Condition postmoderne* kritiserer Lyotard også Habermas; han frygter for at målet for en samtale skal være konsensus. Konsensus skal være lokal og vi må have retfærdighed uden konsensus.¹⁶ Jeg kan nu ikke se at en samtale ikke i sidste instans må være rettet mod en art konsensus, eller rettere sagt *forudsætte* dette mål (som man så kan suspendere taktisk osv). Jeg vil konkludere at kun hvis Habermas hævdede at "det gode liv" kunne bestemmes entydigt igennem universalpragmatikken, ville der være grund til Lyotards bekymring. Men som sagt mener Habermas ikke mere dette, og det er forøvrigt et åbent spørgsmål om han nogensinde har hævdet så ekstremt et synspunkt.

Lyotard i sprogpillet.

Går man nu til Lyotards sprogspilsanalyse, så finder man der en betoning af spaltethed, distance, manglende grundlag for universel kommunikation, altså en holdning der står i grel modsætning til den man finder hos Habermas.

De følgende bemærkninger kan nok forekomme lidt sammentrængte. Jeg er heller ikke helt sikker på, om jeg har forstået det hele. Det er imidlertid vigtigt at holde sig klart at Lyotard, lige som Habermas forøvrigt, i *Le Différend* tager sit udgangspunkt i sprogfilosofien, nærmere betegnet hos den sene Wittgenstein.

Mod subjektfilosofien, den der hviler på subjektets selvindlysende erkendelse af sig selv, tager Lyotard sit udgangspunkt i at der altid foreligger en sætning; en sætning forudsætter en anden sætning før sig og efter sig (tavshed er også en sætning, som svar på en foregående, fx på Faurissons benægtelse af udryddelseslejrene).

Der findes forskellige slags sætninger, konstaterende, spørgende, udråbende, osv. og disse sætninger kan forbindes til diskursgenrer (man skal nærmest tænke på sprogspil i Wittgensteins betydning). En diskursgenre er altså defineret ved at den giver visse regler for kombination af sætninger, således findes der en retorisk, en videnskabelig, en fortællende genre, og mange andre. Nu hævder Lyotard at der skulle herske uoversættelighed imellem diskursgenrerne eller imellem fx sætningstyper.¹⁷ Det forekommer aldeles

hos Løgstrup, ind i deres sted som en fordring. Der findes altså på dette punkt en radikal forskel i ligheden. Så vidt jeg kan se, er det gode liv altså ikke noget, man egentlig skal enes om, det er skænket, men alt det der står det i vejen kan man enes om at rydde til side. Men forudsætningsanalysen som værdisernes sted er den første Habermas enig med Løgstrup om. Den senere Habermas kan af forudsætningsanalysen af sproget kun udlede normer, ikke værdier. Og måske er det også forkert at sige at Løgstrup udleder værdierne af forudsætningsanalysen, langt snarere finder han i denne analyse forudsat det gode liv, som han mener vi må tage til os som en gave, som skænket os, men det løser ikke alle de værdiproblemer som vort aktive liv stiller os overfor.

¹⁵ Suhrkamp, Frankfurt a/M.

¹⁶ *La Condition postmoderne*, Minuit 1979, s. 105ff.

¹⁷ cf. **Le Différend** s.79f og s.187.

indlysende, men egentlig en smule trivielt, som om Lyotard ville forsøge at sætte de modstandere sproglig filosofisk idiotmat der hævder en mulig universel kommunikation.

Andetsteds, i *Critique*,¹⁸ har Lyotard taget problemet op igen i en debat med Richard Rorty. Lyotards hovedindlæg findes optrykt i *Le Postmodernisme expliqué aux enfants* kap 3,¹⁹ men Rortys svar og de to diskussionspartners slutbemærkninger er ikke genoptrykt. Der nævner Lyotard, hvad han allerede har været inde på i *Le Différend*, at man kan fortælle en begivenhed af mange forskellige grunde: for at få tilhørerne til at le eller græde, for at overbevise om at man selv har set den, for at overbevise om at man er et godt vidne; man kan forklare den for at overbevise sin tilhører, osv. Og Lyotard medgiver at man kan transkribere, men altså ikke oversætte. Nej, men som sagt, hvorfor skulle man også kunne det? Meningen med disse analyser kommer imidlertid klart frem, fordi Lyotard betoner inkommensurabiliteten imellem diskursgenrer, og især betoner han inkommensurabiliteten imellem den mytiske diskurs og vore vestlige diskursgenrer. Denne sidste skelnen er væsentlig og problematisk, og den vil jeg vende tilbage til.

I den lille replik til Rorty, tager Lyotard også fat på en anden af universalpragmatikkens idéer: at man kan nå til en konsensus gennem at overtale den anden. Lynhurtigt skelner Lyotard mellem at overtale og at overbevise, og det har han vel ret i, men spørgsmålet er om Rorty ikke mener 'overbevise'. Lyotard spørger derefter om, hvordan en konsensus kan være fri, hvis den er opnået gennem overtalelse, og han citerer den moderne imperialisme der åbenbart 'overtaler', men altså ikke overbeviser de koloniserede. Dette er jo meget rigtigt set, men man må her indføre at Habermas netop taler om tvangfri kommunikation, og ikke sætter denne som fuldt ud eksisterende, men som en ideel situation.

Afgøre det kan jeg ikke; empirisk set vil Lyotard nok have ret i at der altid vil være et element af 'overtalelse' i enhver 'overbevisning', men det er ikke spørgsmålet. Spørgsmålet er, hvilken implikation man lægger i sproget. Også her går Habermas og Lyotard hver sin vej: hvor Habermas ser samtykket og forståelsen som horisont, ser Lyotard striden, og retorikken er iflg. ham også en slags aggression.

Det er forøvrigt et spørgsmål om den slags problemer er løselige. Hvis menneskets psyke bygger på en hel række instinkter, eller anlæg arvet under den fylogenetiske udviklingshistorie, er det ikke umuligt at man vil kunne argumentere for at aggressionsdrift og forståelse findes side om side. Det er såvidt jeg kan se den konklusion Edgar Morin i sit store værk, *La Méthode*²⁰, kommer til ved at samtænke de forskellige videnskaber om mennesket; og egentlig ville der være noget tilfredsstillende i at se de filosofiske aporier være forankrede i vor arvemasse, og i vor situation.

Myte og emanipationsfortælling

¹⁸ Maj 1985

¹⁹ Galilée, Paris 1986, oversat: **Postmodernismen forklaret for børn**, 1987.

²⁰ bind 1977. Sidste binds 1. del: *La Connaissance de la Connaissance* er lige udkommet (som de andre hos Seuil, Paris). Jeg kan henvise til min anmeldelse i *Nyt Nordisk Forum* nr.1, 1987.

Jeg har allerede været inde på de store fortællingers tab af troværdighed. Men er er også en anden pointe i at inddrage dem, nemlig deres modsætning til myten. For myten ligger sandheden, værdierne ved tidernes begyndelse, og mytefortælling har bl.a. til funktion at benægte forandring (selv om denne naturligvis finder sted) og indgive samfundet en fornemmelse af stabilitet og dermed en sikkerhedsfølelse. De store fortællinger har derimod deres berettigelse i fremtiden. Myterne er partikulære. I Cashinahua-stammens tradition for at fortælle myter kommer dette særlig godt til udtryk. Lyotard resumerer her en beskrivelse foretaget af Marcel d'Ans (han bruger den både i *Le Différend* og i *Le Postmoderne...*). Den går ud på at fortælleren skal tilhøre stammen (og være en voksen mand); tilhørerne skal være mandlige eller piger før puberteten, men tilhøre stammen, og de i myten optrædende personer er også stammemedlemmer. Formaliserer vi dette får vi en kommunikationsmodel hvor afsender, modtager og budskab er det samme: A taler til A om A (A= cashinahuaindianere).

Lyotards påstand er nu at myten er totalt lukket sammen om sig selv, at den på ingen måde dialektiserer sig ud imod en større kreds, i sidste instans imod menneskeheden. Jeg tror han har ret i sin analyse af mytens strukturelle opbygning. Men myten vidner på næsten paradoksal måde om at der finder i det mindste en overlevering sted imellem de forskellige primitive kulturer: vi finder de samme myter i forskellige kulturer, undertiden, som Lévi-Strauss har gjort opmærksom på, således at en fortælling der er myte i én kultur genfindes som eventyr i en anden. Desuden er fx skabelsesmyter så vidt jeg kan se universelt anlagt; først senere bliver guden til stammens eller folkets gud. Det sker i Det gamle testamente, hvor Gud skaber mennesket, straffer det med syndfloden osv. og først senere bliver det udvalgte jødefolks Gud. Det sker ligeledes i den regression af kristendommen som kommer til udtryk i Middelalderens store mysteriespil: mange af disse fortæller hvordan Gud forbarmer sig over den syndige menneskehed (prolog i Himlen), hvordan Jesus virker iblandt dem, hvordan menneskene/jøderne korsfæster frelseren og tilsidst hvordan *jøderne* straffes. Gud bliver fra at være alle menneskers Gud til kristenhedens gud, men i begyndelsen af spillene er sigtet universelt.²¹

Men spørgsmålet er desuden om et samfund *kun* består af sine myter. Eller om andre sprog udvikles i omgang og handel med fremmede; og om de så i sig rummer et generaliserende perspektiv. Om altså henvisningen til én diskursgenre, myten, er nok til at affærdige det universelle perspektiv der kunne ligge i sproget.

Forøvrigt ville alle problemer ikke være løst hermed, for ét er et generaliserende kommunikationsmedie, noget helt andet er om dette medie også er indrettet på en i Habermas' forstand fornuftig kommunikation, dvs. en kommunikation der kan udvikle sig til en tvangfri diskussion af almengyldige normer og værdier. Meget tyder på at den diskurs der udvikles som den generelle, blandt folk og stammer, snarere har med Lyotards retorik eller med Habermas' fra Weber overtagne formålsrationalitet at gøre, medens de første ansatser til fri kommunikation vel findes i stammens interne rådslagninger. Men diskurser er jo ikke adskilt ved vandtætte skot. Problemet ville så bestå i, om mennesker er

²¹ Det var Jens Høyrup der gjorde mig opmærksom på, hvad det betyder at myter vandrer.

i stand til at udvide den solidaritet og relativt tvangfri kommunikation, der findes i en indergruppe, til at gælde hele menneskeheden. Da sondring imellem et jeg/vi og en mere fjendtlig verden synes nedlagt i alle dyr og dyresamfund, kan det tænkes at kommunikationsetikken, som alle andre etikker, har sin grænse, at alle ikke i ubegrænset omfang kan blive vor næste.

Lyotards betragtninger får en vis aktualitet gennem hans analyse af nazismens tilbagefald til myten (arierne modsat de andre), samt gennem hans påpegning af det forøvrigt velkendte fænomen at selv den universalistiske marxisme ikke synes at slå til, når den kommer op imod nationalismen (forskellige kommunistiske stater i kamp med hinanden, nationalitetsproblemer i Sovjet osv.).

Demokratiernes legitimationskrise.

Et andet angreb på, eller en anden problematisering af demokratiets krise kommer Lyotard frem til ved at se på legitimeringsproblemerne. Han giver (i *Le Différend* og, resumeret, i *Le Postmoderne...*) en analyse af den franske Menneskerettighedserklæring fra 1789. I denne erklærer repræsentanter for det franske folk på Menneskehedens vegne at alle er frie og lige. Men de der ikke var det *skulle* være det, stater der ikke hvilede på menneskerettighedserklæringen erklæredes ikke at have en forfatning. At problemet forøvrigt var reelt sås i at den franske universalisme (sat igennem med våben i hånd) vakte den tyske nationalisme. Og problemet er stadig reelt: flertal over for mindretal er noget vi oplever hver dag; vi har vist anerkendt at der er grænser for flertallets magtbeføjelser, men hvor de ligger er det straks vanskeligere at angive.

I sin iver efter at fratage demokratiet et formaliseret legitimationsgrundlag går Lyotard undertiden meget vidt, ud over den logiske kant. Således hævder han at der skulle foreligge en cirkelslutning i at y har myndighed over x (en borger), fordi x har overdraget ham denne myndighed. Så vidt jeg kan se, er der, om man vil, en cirkel, men ikke en cirkelslutning; tværtimod er eksemplet det bedst tænkelige legitimationsgrundlag for en magtbeføjelse; man ser heraf foruden hovedbrud, at man let kommer til at ræsonnere som en børstenbinder, når interesser er på spil. Men hvilke interesser driver Lyotard? Dette spørgsmål er interessant, fordi postmodernismen har tag i så mange - og svaret kan såmænd gå hen og blive ganske flatterende for Lyotard. Blot er det kedeligt at Lyotard her får anbragt den bedste begrundelse for demokratisk magtudøvelse blandt virkelig problematiske begrundelser (myndigheden kommer fra Gud eller Naturen, eller den uendelige regres: y bemyndiges af x , der bemyndiges af z , m. fl).

Enighed og uenighed.

Modsætningen imellem Lyotard og Habermas lader ikke til at gælde alle de punkter som Lyotard har berørt. Fx. er der ingen grund til at være bange for at Habermas har til hensigt at bruge universalpragmatikken terroristisk; man kan tilføje at den undertiden har vist sig brugbar over for intellektuel terror, også fra venstre. Den foregriber ikke Sandheden, ja der er ikke noget som Sandheden, men foreløbige sandheder, som mennesker oven i købet skaber og reviderer sammen.

Lyotards bekymring for at Habermas skulle ville sige den sidste sætning, hans bekymring for den mulige sætning, for om "det sker?", behøver heller ikke at gælde universalpragmatikken. I det mindste hvis jeg har forstået ham ret. Alligevel kommer jeg ikke uden om, at der måske hos Lyotard, i stærkere grad end hos mange andre tænkere, er en drivkraft som det er svært at få rede på. At kalde sin egen diskurs tragisk (og Richard Rortys konventionel) som i replikken til Rortys indlæg i nummeret af *Esprit* som jeg allerede har omtalt, kunne i det mindste give anledning til at undersøge om der er tale om en ægte tragedie.

Som tingene står nu, er der egentlig ikke opnået så farlig stor klarhed, men dog måske en vis nøgternhed. Hvad om man lod sig lede af de naturvidenskaber, der for tiden kan give en vis inspiration til humaniora. De arbejder hovedsagelig med sandhedskriterier, og der har man - hvad både Lyotard og Habermas har indbygget i deres teorier - opgivet at bevise sandheden for blot at kræve at en teori i det mindste skal rumme falsificerbare påstande. Hvis man opfatter universalpragmatikken som et lignende falsifikationsmiddel, som alle teorier om det gode liv skal lade sig prøve af, kort sagt hvis man lader normerne være til stadig debat, men kun accepterer dem der underkaster sig debattens betingelser, ja så kan man vel nå en minimal konsensus. Er denne konsensus så *for* minimal? Måske ikke, hvis man husker at kommunikationsformen nødvendigvis må bestemme indholdet, normerne, i henseende til universalitet, mulighed for deltagelse i diskussionen, tvangfrihed osv.

Det gode liv lader sig ikke bestemme gennem universalpragmatikken, men Habermas har også ladet forstå at på de postkonventionelle etikkers niveau er der flere valgmuligheder. Betingelsen for hævdelser af at noget skulle være det gode liv, ville være at det stod til fri og åben debat.

I denne sidste udformning af universalpragmatikken ligger der som sagt også visse minimale sikringer af alle mennesker, så sandt som der kræves visse minimale livsbetingelser for at kunne deltage i debatten om normerne.

Lyotards forslag: at skabe nye sprog (til løsning af différend-problemer) og at ændre på de eksisterende diskursgenrer ved at gøre ny og originale træk, må vel også opfylde visse kommunikationsbetingelser, som dem der er fastsat i universalpragmatikken (med mindre - og det kan jeg ikke overskue - Lyotard er ved at lukke sig inde i retorikken, dvs i diskursen som kamp for at sejre: overtale modsat overbevise).

Tilbage står den mytiske diskurs over for vore rationelle argumentationsformer. Udover de problemer som selve udsigelsesanalysen rejser (jf. ovenfor), ligger der, eller har der gennem hele menneskehedens historie ligget mangelen som grundvilkår: der var ikke goder nok, og hvad den ene fik blev undertiden til den andens død. Det problem der udløste så mange reformbevægelser i det 19. århundrede: nøden og uligheden, er ikke løst, selvom Menneskeheden (hvis man skriver den med stort og betragter den som en helhed) nu har midler til at sikre et existensminimum til alle Jordens indbyggere.

Man kunne tænke sig at myten rummer en erkendelse af de tidligere vilkår for overlevelse. Forstår man mytens struktur, dens indelukkethed omkring sig selv, som udtryk

for samværsformer imellem folk, kunne man tænke sig følgende enighed, en enighed der også har præget moderne politisk historie: "Min fætter Frans og jeg er fuldstændig enige: vi vil begge have Milano", som Karl den Femte sagde midt under sin kamp med den franske Frans den Første om Norditalien. Imidlertid er denne struktur, som tidligere kulturer rimeligvis har opfattet som uomgængelig, netop ikke længere uomgængelig, og vi kan altså nære det håb at universalpragmatikken vil kunne omfatte hele menneskeheden, ganske vist med endnu uoverskuelige problemer af fordelingsmæssig og anden art.

Et andet problem som Lyotard berørte var at dyret er prototypen på offeret: det kan ikke formulere sin klage. Og Habermas kommer selv ind på, hvor langt blandt de umælende væsener vi kan udstrække vor soliaritet: indtil planterne går den ikke, hvis vi ikke selv vil forgå.

Teoretisk interessant er det at en solidaritet med naturen som sådan, en medfølelse med alt hvad der kan lide, måske vil føre ud over universalpragmatikken: dyret kan vi jo aldrig blot håbe på at inddrage i diskursen; det vil aldrig kunne formulere sit synspunkt.²² Her står Habermas ved en grænse, som han indrømmer existensen af, selvom han har et par overvejelser derom: til solidaritet med umælende væsener drives vi af selve sigtet i universalpragmatikken: at inddrage alle implicerede, altså også de lidende dyr, i afgørelserne, men medlidenhed og solidaritet kan netop kun blive grænsebegreber, fordi dyrene ikke *kan* inddrages. Og vi kan ikke bruge disse begreber til noget, på samme måde som universalpragmatikken kan finde anvendelse på etiske forhold iblandt mennesker. Et *ubegrænset kommunikationsfællesskab* ville føre til aporier, uløselige spørgsmål. Et af disse spørgsmål er forøvrigt det som Horckheimer og Benjamin diskuterede i '30'erne: om et samfund kan kaldes retfærdigt, hvori uretfærdighed er blevet gjort mindst mulig, men som er opstået takket være de lidelser og ofre som tidligere generationer har måttet udstå. Her kunne man forøvrigt indskyde at dette problem ikke eksisterer for den mytiske tale; i den kan vi indkassere hele traditionen som en berettiget arv.

Der er ingen tvivl om at Lyotard lægger større interesse for dagen for den slags aporier end Habermas, der lader aporierne komme til sig, når de melder sig og ikke opsøger dem. Til gengæld lader Lyotard ofte sin læser tilbage helt uden retningslinier.

Når han taler om en følelse (sentiment) der ikke er formuleret, ja så overskrider han sin snævre sproglige cirkel.²³ Og når han siger at tilbagefaldet til nazismens mytiske diskurs, i hvilken vi taler (og ikke kun taler) om andre, men ikke til og med dem, forekommer ham utåleligt, ja så kan vi være helt enige med ham, men han giver ikke den mindste begrundelse for sit synspunkt. Her ville universalpragmatikken helt oplagt give en første vejledning: netop at afbryde samtalen er at bryde med den lighed som universalpragmatikken forudsætter i sproget.

²² jf J. Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a/M. ,1984, s.514.

²³ cf. *Le Différend*, første gang s.29, jf. forøvrigt begrebsindexet. Lyotard minder lidt om Rousseau der i *Contrat social*, efter at have tilkendt samfundet ret til at dømme den lovbyggende til døden udbrøder: "Men jeg mærker mit hjerte protesterer". Den slags skal man ikke le ad, men man må gerne tænke over følelser; de er ikke altid irrationelle.

På den anden side er der her muligvis tale om en cirkelslutning: kun hvis vi taler med vore modstandere, er de at betragte som ligeværdige. Og det at afvise kommunikationen er som sagt ikke en tænkt situation: det har været almindelig kulturel praksis i krisesituationer imellem kulturer, og nazismen foretog et udtrykkeligt tilbagefald til denne position. Dog er der nok noget om at der i historien ingen vej går tilbage: man kan kun falde under det niveau man kom fra; således også nazismen, der ikke havde de begrænsninger på kommunikationsafbrydelsen der har eksisteret i tidligere kulturer (kun afbryde den i krisetid, eller ikke forfølge den modstander der flygter uden for rækkevidde, eller, i det mindste, som i slaveriet, måske nok betragte medmennesket som en slags ting, men dog ikke hengive sig til den rene masseudryddelse).

Det er muligvis også sådanne intuitioner der ligger til grund for Nietzsches tanker om overmennesket og om den "vilje til magt" som han posthumt fik påduttet som titel, men som dog går igennem forfatterskabet som et vigtigt tema.

Det er altså vel muligt at universalpragmatikken på en måde forudsætter en generaliseret samtale, som eksisterende kulturer altid er vejet tilbage for at etablere fuldtud, men som siden oplysningstiden har eksisteret som et ideal, som en regulativ idé. Finder samtalen alligevel sted, er det imidlertid svært at afvise universalpragmatikken. Og endelig er det at en idé er sen i udviklingshistorien ikke ensbetydende med at den kan afvises som noget "unaturligt". De seneste idéer omkalfatrer de tidligere, som man ser det i naturvidenskaberne, hvor der ingen vej går tilbage til fx det "naturlige" ptolemæiske system (iflg hvilket solen naturligtvis "står op" og går rundt om jorden).

Som sagt: etiske diskurser må hente deres indhold andet sted fra, hvad jeg allerede har citeret Habermas for. Universalpragmatikken giver som minimaetik endnu det bedste bud på, hvordan vi skal tale teoretisk om ting som vi i vor praksis mere eller mindre forudsætter, hvis vi da i det hele taget forsøger at tale sammen. Den mytiske diskurs *kan* tænkes at danne en grænse, men det er ikke givet: lader den sig inddrage i samtalen, bliver den udsat for universalpragmatikkens sprogetiske krav.

Imidlertid tror jeg at Habermas har ret i at se hovedfaren fra en helt anden kant, fra det formålsrettede tekniske sprog, der ikke interesserer sig for i kantsk forstand *fornuftige* mål, men selv sætter sine ud fra præmisser om at alt skal fungere. Afslutningen af *Theorie des kommunikativen Handelns* behandler netop livsverdenen, hvor universalpragmatikken gælder, over for systemverdenen, hvor den mere eller mindre sættes ud af kraft.

Her mødes de to tænkere atter, for Lyotard slutter også *Le Différend* med nogle overvejelser over kapitalismen. Han har samme dialektiske forhold til den som Habermas: ingen af den er udviklingsfjender; begge har de set at udviklingen *også* rummer et frigørende potentiale. Lyotard måske mest, idet han i *Economie libidinale*,²⁴ "Driftsøkonomi" fra 1974, og endnu mere i sin anmeldelse af Deleuze & Guattaris *Anti-oedipe* fra 1972,²⁵ måske en smule ironisk, sang kapitalismens pris: der var intet den ikke formåede, bortset fra at nedsætte profitmaximeringen.

²⁴ Seuil, Paris.

²⁵ i *Critique* nr.306, genoptrykt i *Des Dispositifs pulsionnels*, 10/18, Paris 1973, s.7-52.

For begge filosoffer er kapitalismen værdifri. For Lyotard er den ovenikøbet åben over for det nye, men dette nye reduceres ved kun at blive optaget i den økonomiske diskurs. Despotisk er kapitalen kun ved at ville lade den økonomiske diskurs dominere alle andre: kun det der kan udveksles, handles, har værdi. For Lyotard er der kun et forhold der modsætter sig den kapitalistiske diskurs' overherredømme, og det er at sætningerne og diskursgenrerne er forskelligartede. For Habermas er den økonomiske, formålsrettede diskurs derimod et forarmet sprog, et reduceret kommunikativt sprog. Her, i de betragtninger over den tekniske tidsalder, som begge filosoffer foreløbigt slutter af med, tørner forskelle og ligheder frontalt sammen. Faren er de enige om: for Habermas det formålsrettede, for Lyotard det økonomiske sprog (forskellene kan vi her lade ude af betragting). Den væsentlige forskel er, at medens Habermas endnu stoler, eller i det mindste håber på et fuldt udviklet sprog, er Lyotard mere skeptisk og regner blot med at den forskelligartethed der ligger i sproget: at der ikke er tale om sproget og om væren, vil holde vandene åbne for "det nye", det "sker det?", som han adventistisk håber på.

Ser man nu endelig kulturbegrebet efter, henholdsvis hos Habermas og Lyotard (vi kan godt tage flere andre franske filosoffer med, fx Michel Foucault eller Gilles Deleuze), så synes det indlysende at Habermas står for en almen menneskelig kultur, medens Lyotard mere betoner de særskilte kulturers ret. Ganske vist har Habermas sagt at "Praktische Diskurse müssen sich ihre Inhalte geben lassen", at der er flere postkonventionelle etikker, at sædelighed, modsat normer kan variere. Alligevel betoner han det der binder forskellige kulturer sammen.

Jeg tror at det vil stå klart at jeg nærmest står på Habermas' side i denne debat, uden dog at benægte at Lyotard har fat på nogle væsentlige pointer, især den foruroligende analyse af mytens udsigelsesstruktur og det at sandheden altid risikerer at blive tyrannisk. Imidlertid er der store farer ved at opgive det almene som vor kultur også hviler på. Menneskerettighederne gælder for alle mennesker, men de er blevet brugt, bevidst eller ubevidst, til at erklære andre kulturer for mindreværdige. Kan man derfor acceptere alt i den hellige forskelligheds navn?

De to kulturer

I disse år er der krisesyntomer nok: kulturindustrien udøver sine forfladigende virkninger, ikke mindst på ægte kunstværker og tanker, alene ved den måde de "markedsføres" på: korte clips, avisartikler der skal læses hurtigt forhindrer ethvert udarbejdet budskab i at nå frem. Og når det drejer sig om kulturprodukter er alting lige godt: Mahlers symfonier eller et par (specialformgivne) støvler kan begge være "geniale". Også når det gælder konfrontationen imellem kulturer, er vi havnet i en nivellerende kulturopfattelse, hvor indvandrer kulturer og værtslandets oprindelige kultur står over for hinanden som lige gode. Dertil kommer at troen på et fremskridt iflg. postmodernisterne har det dårligt. Vi har opgivet "den store fortælling" til fordel for de små fortællinger, sandhederne er blevet lokale og den mytiske tale der hævder at forskellige gruppesprog ikke kan kommunikere med hinanden er atter kommet på mode.

Alt dette er den franske filosof Alain Finkielkraut draget i krig imod med et stort

essay *Tankens Nederlag*, der længe stod øverst på hitlisten over essays. Dette opgør med clip-, pop- og rockkulturen har bragt ham ud i en debat, der løb i flere numre af *Le Nouvel Observateur*, bl.a. fordi han har nævnt den succesrige rocksanger Renaud som et eksempel på forfladigelse. Den forhenværende socialistiske kulturminister Jack Lang, der gjorde meget for finkulturen, men også noget for rocken, og hvis regering solgte en TV-kanal til den italienske mediemagnat Silvio Berlusconi og poppede TV I voldsomt op, endnu inden den efterfølgende borgerlige regering privatiserede den, kan vel tage kegler på at forsvare (den fortræffelige) Renaud, men må sno sig når det gælder behandlingen af mediernes. Denne del af debatten har vi hørt før, også i Danmark, men tilbage bliver dog at nivelleringen, den måde vi opdrages til at læse, se og lytte på, måske er foruroligende. Men Finkielkraut har en anden, vigtigere pointe der angår det kulturbegreb vi diskuterer.

Nivelleringen finder som sagt også sted i konfrontationen imellem forskellige kulturer, og det er straks mere spændende. Finkielkraut ridser udviklingen op: i oplysningstiden troede man på at tanken, filosofien kunne komme alt det særlige, alle "fordomme" til livs. Når Goethe finder interesse i en kinesisk roman, er det fordi den bidrager til Verdensåndens udvikling, fordi den kan indgå i en verdenslitteraturhistorie (et begreb Goethe udmøntede), og ikke fordi den er udtryk for noget særligt kinesisk. Men allerede før Goethe, med Herder, trænger romantikkens "folkeånd" frem. Folkene er forskellige i bund og grund, Mennesket findes ikke, men kun franskmænd, tyskere, englændere og persere. Da Tyskland indlemmer Elsass-Lothringen sker det i racens eller kulturhistoriens navn: elsasserne er historisk germanske og derfor er de tyskere, selvom de ikke ønsker at blive det. Det er racens og traditionens nationalitetsbegreb. Men heroverfor udmøntes et andet: individet tilhører et folkefællesskab ved sit eget valg. Ligeledes kan man vælge menneske(lig)hedens fællesskab.

Oplysningstidens fornuft er blevet lagt for had på grund af dens uerkendte etnocentrisme: i kolonitiden blev "de vilde" påtvunget europæisk kultur i Menneskeåndens navn. Efter Den anden Verdenskrig genoptog UNESCO oplysningstidens kulturbegreb og lagde vægten på den frie tanke og den frie kommunikation, men snart kom respekten for de forskellige kulturer til, og Vestens individualisme (der dog også sikrede individets rettigheder) blev ofte opfattet som et angreb på andre kulturers særpræg.

En særlig interesse får her den strukturalistiske antropolog Claude Lévi-Strauss: i 1951 var han i UNESCO gået ind for de forskellige kulturers ligeberettigelse og imod enhver udnyttelse af racemæssige overvejelser;²⁶ i 1971 gør han ligeledes i UNESCO opmærksom på at der findes forbindelser imellem race og kultur²⁷, men omvendt af, hvad "racisterne" hævdede, er det kulturen der udvælger racens genetiske egenskaber. Fx kan et vigende gen, der i dobbeltdosis nærmest er dødbringende, i vigende form beskytte imod malaria, malariaen er knyttet til sumpe, er opstået ved agerbrug, altså er generne kulturelt selekteret.

²⁶ "Race et Histoire" i *Anthropologie structurale II*, Plon, Paris 1973".

²⁷ "Race et culture" i *Le Regard éloigné*, Plon 1983.

Blot det at tage forskning i racernes genetik alvorligt stødte an i UNESCO. .Endnu mere betænkelighed vakte imidlertid hans hævde af at enhver kultur rummer et vist mål af foragt for andre; ellers kan den ikke hævde sig selv. Næsten overalt i historien ser primitive kulturer ned på andre: de er ikke helt rigtige mennesker.

Finkielkrauts diagnose er spændende, fordi den viser at venstre og højre har samme kulturbegreb: begge hævder de forskellige kulturers særpræg. Højre er jo nu begyndt at forsvare fremmede kulturer: de er gode nok - når de bliver hos sig selv, forstås; venstrebevægelserne står fast på kulturrelativismen, uden at have tænkt over at denne egentlig står i modsætning til et generaliseret humanitetsideal; det siger nemlig at noget er bedre end andet. Skal vi, spørger Finkielkraut, i de ligeværdige kulturers navn acceptere håndsafhugning som straf, klitorisamputation, polygami, halv arveret til kvinderne osv.? Det mener han naturligvis ikke; han mener at menneskerettigheder også skal gælde for indvandrerne som individer også når de går imod indvandrernes egne kulturer. Finkielkraut maner ikke dermed til intolerance; kultur er også en masse vaner, og dem er der ingen grund til at fare frem imod, men de må vige for kultur forstået som humanitet: det er tanker der ikke ligger langt fra en Jürgen Habermas, for hvem værdier - kulturværdier - også består i bestandig at lade sig prøve i diskussion: Ud over "lokale" kulturværdier findes der menneskelige værdier som vi ikke kan være "lige glade" med. Et andet spørgsmål er så om vi - efter kolonitidens erfaringer - tør tage det på os at intervenere i fremmede kulturer.

Konklusionen er foreløbig men klar. Også i Frankrig er postmodernismens, og poststrukturalismens kulturbegreb, fra Lévi-Strauss over Foucault til Lyotard blevet draget i tvivl. Den betingelsesløse accept af andre kulturer er lige så farlig som den naive tro på at ens egen kultur i alt hvad den frembringer er lig med menneskehedens kultur. Går man ind for noget betyder det at man mener at det er bedre end noget andet, og ikke altid vil man kunne klare sig med relativisme og tolerance. Finkielkraut giver anskuelsesundervisning i hvad det kan føre til at opgive samtalens universelle forudsætninger.^{28 29}

²⁸ Jeg har også været inde på en del af de her behandlede emner i Nye Tendenser i Fransk Tænkning. Kultur og Samfund 1/85, i kommission hos Akademisk forlag, København.

²⁹ Uden at ville tillægge min kollega Jens Høyrup ansvaret for nogen af de her fremsatte tanker, vil jeg gerne takke ham for en givtig diskussion af teksten, som jeg flere steder har draget nytte af.