

# KOMMUNISMEN SOM DET FORMIDLEDE NYE

KRITISKE BEMÆRKNINGER TIL JØRGEN CARLSEN,  
HANS-JØRGEN SCHANZ, LARS-HENRIK SCHMIDT OG  
HANS JØRGEN THOMSEN: KAPITALISME, BEHOV OG  
CIVILISATION

*Åge Edvardsen og Lars Qvortrup*

*»Vi foretrækker interventionsskrifter, som søger at være med til at stille de rigtige spørgsmål frem for færdige fremstillinger, som man så blot kan melde sig til eller lade være at melde sig til.« (Kapitalisme, behov og civilisation s. 18)*

»... inden for det borgerlige samfund, der er baseret på *bytteværdien*, skabes der såvel samkvems- som produktionsforhold, der er lige så mange miner til at sprænge det i luften (en masse modsætningsfyldte former af den samfundsmæssige enhed, hvis modsætningsfyldte karakter dog ikke kan sprænges gennem stille metamorfose. På den anden side, hvis vi ikke, skjult i samfundet som det er, forefandt de materielle produktionsbetingelser og hertil svarende samkvemsforhold for et klasseløst samfund, så ville alle sprængningsforsøg være Don-Quijoteri.«<sup>1</sup>

Således markerer Marx kommunismens materielle begrundelse, dvs. den konkrete utopi, som den nødvendige forudsætning for enhver revolutionær politik. Og således resumerer han denne politiks teori: Dens genstand er det på bytteværdien beroende samfund, der frembringer relationsformer og produktionsformer som modsætningsfyldte former for samfundsmæssig enhed – den er, skal vi se, disse relations- og produktionsformers sammenfatning i den kapitalistisk producerede vareform. Og dens perspektiv er disse relations- og produktionsformer som »tændsatser«, dvs. som modsætningsformer, der i deres sammenfatning peger frem mod ophævelsen af det borgerlige samfund i det klasseløse samfund.

1. Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Frankfurt a.M., u.å. s.77.

## Revolutionsteoretiske positioner hos Marx

En måde at skandere Marxs værk på er at se det som udarbejdelsen af den teoretiske begrundelse for, at kampen for kommunismen ikke er Don Quijoteri.

I denne udarbejdelsesproces er der to klart adskilte revolutionsteoretiske positioner.<sup>2</sup>

Den ene position begrundet revolutionen i den kapitalistiske elendigørelse, i dens »abstraktion fra al menneskelighed«: »Fordi abstraktionen fra al menneskelighed, selv fra *skinnet* af menneskelighed, er praktisk fuldendt i det udviklede proletariat, fordi livsbetingelserne i det nuværende samfund i proletariatets livsbetingelser har fundet sin umenneskelige spidsformulering, fordi mennesket i proletariatet har tabt sig selv, men samtidig ikke kun har vundet den teoretiske bevidsthed om dette tab, men også umiddelbart er blevet tvunget til oprør mod denne umenneskelighed af den uafviselige, ubesmykkelige, absolut bydende *nød* – *nødvendighedens* praktiske udtryk – derfor kan og må proletariatet befri sig selv.«<sup>3</sup>

I denne position *er* alle sprængningsforsøg Don Quijoteri, thi her fremstår kapitalismen ikke som kommunisme-anteciperende, men alene som elendigørelse. Gennem trængsler til det klasseløse samfund, kunne mottoet lyde, uden at det sandsynliggøres hvorledes utopia rejser sig af kvalens aske.

I den senere position – hvis teoretiske grundlag er kritikken af den politiske økonomi – fremhæves det, at kapitalen er den historiske forudsætning for et » ... højere stade af samfundsmæssig produktion«. Kapitalismen er ikke absolut elendighedsskabende, men civilisatorisk *og* sig-selv-ophævende. Kommunismen er, med Ernst Blochs udtryk, det af kapitalismen »formidlede nye«. »... hvis den bornerte borgerlige form bliver smøget af«, skriver Marx i *Grundrisse*, »hvad er da rigdommen andet end den universalitet af individernes behov, evner, nydelser, produktivkræfter etc., som er frembragt i den universelle udveksling?«<sup>4</sup>

## Projektet i *Kapitalisme, behov og civilisation*

Det er denne sidstnævnte revolutionsteoretiske position, som *Kapitalisme, behov og civilisation* gør til ledestjerne for sit teoretiske projekt. »Det er

2. Det følgende bygger på kapitel 7 i Lars Qvortrup: *Krise, revolution og utopi*. København 1980.

3. Karl Marx: Die heilige Familie: In: Marx-Engels-Werke (MEW) II s. 38.

4. *Grundrisse*, op cit. s. 387.

en vigtig intention med bogen«, skriver forfatterne programmatisk, »at levere nogle fragmenter til et civilisationskritisk paradigme ...« Civilisationskritikken »... må forsøge at bestemme kerneproblemet som *formen for fremskridt* og ikke som fremskridt overhovedet, og den må stædigt anføre de muligheder for kommunisme, som den selvsamme fremskridtsproces indebærer.«<sup>5</sup>

Det revolutionsteoretisk afgørende ved kapitalismen er, at den har frembragt forestillingerne om et højere samfund og mulighederne for at realisere disse forestillinger. Derfor handler bogen dels om den af kapitalismen frembragte emancipationsidé, »... hvis målforestilling er knyttet til begreber som frihed, autonomi, myndighed, lighed, lykke, frigørelse fra naturtvang og undertrykkelse ...«<sup>6</sup>; dels handler den om de af kapitalismen frembragte civilisatoriske praksisformer: Kapitalismen har gjort det muligt for os at bemestre såvel den ydre som den indre natur; den har givet os beherskelsesstrategier for naturen og for behovene.

Dette resulterer imidlertid ikke i nogen udviklings-optimistisk position. Ganske vist må den klassiske emancipationsidé fastholdes, men det må ske i bevidstheden om dobbeltkarakteren i de forskellige begrebers status. Det er forkert kun at sige, at kapitalen *frembringer* det historiske fremskridt. Den frembringer det, fordi den har »indfanget det (...) i rigdommens tjeneste«.<sup>7</sup> Heraf følger det kapitalistiske fremskridts dobbeltkarakter. Men heraf følger også, at kampen for kommunisme ikke er Don Quijoteri, men er frisættelse af fremskridtet gennem ophævelse af dets kapitalistiske form.

## Til en kritisk historisk materialisme for kapitalismen

For at realisere dette projekt, må følgende spørgsmål besvares: Hvorfor og hvordan er de mangfoldige beherskelsesstrategier i det borgerlige samfund – beherskelsen af naturen, beherskelsen af den menneskelige kollektivitet og beherskelsen af behovene – lige netop kapitalistiske? Kun ved at besvare spørgsmålet »hvorfor«, dvs. kun ved at begrunde deres kapitalistiske frembragthed, kan de løsrives fra deres naturagtighed og overhovedet gøres til genstand for kritik. Og kun ved at besvare spørgsmålet »hvordan« kan denne kritik realiseres; dvs. kun herigennem kan formen for deres frisættelse i og med kapitalismens ophævelse bestemmes.

5. Jørgen Carlsen, Hans-Jørgen Schanz, Lars-Henrik Schmidt og Hans Jørgen Thomsen: *Kapitalisme, behov og civilisation*. Århus 1980 s. 17.

6. Ibid s. 9.

7. *Grundrisse*, op. cit. s. 484. Jvf. *Kapitalisme, behov og civilisation* op cit s. 207.

Bag dette spørgsmål ligger det forskningsprojekt, som man kunne kalde *en kritisk historisk materialisme for kapitalismen*, dvs. projektet om, hvordan kapitalen frembringer det borgerlige samfund i dets totalitet.

Projektets udgangspunkt er at den »... på kapital grundlagte produktion« ikke blot indebærer »deling af arbejdet, dvs. frembringelse af nye produktionsgrene, dvs. kvalitativt ny arbejdstid; men også afstødelsen af den bestemte produktion fra sig selv som arbejde af ny brugsværdi; udvikling af et system af arbejdsarter og produktionsarter, der hele tiden udvider og omfatter sig selv, og til hvilket der svarer et system af behov, som hele tiden udvider og beriger sig.« Projektets genstand er den måde, hvorpå først kapitalen herigennem »... skaber det borgerlige samfund og den universelle tilegnelse af naturen som selve den samfundsmæssige sammenhæng gennem samfundets relationer. Hence the great civilising influence of capital; dens produktion af et samfundstrin, mod hvilket alle tidligere kun fremstår som lokale udviklinger af menneskeheden og som naturidolatri.«<sup>8</sup> Projektets mål er rekonstruktionen af de mangfoldige relations- og produktionsformers kapitalistisk frembragte sprængfarlige modsætningsfyldthed og sammenfatning som totalitet. Denne kritiske og totalitets-skabende rekonstruktion må gå gennem den borgerlige videnskab, som har analyseret disse relations- og produktionsformer, men i deres naturagtige autonomitet. Det er sammenfatningen og kritikken af disse enkeltvidenskaber på grundlag af kritikken af den politiske økonomi som man efter vores opfattelse kan kalde en hegemonisering af den borgerlige videnskab.<sup>9</sup>

## De ydre modsigelsers immanens

*Kapitalisme, behov og civilisation's* styrke er, at den bidrager til reformuleringen af forskningsprojektet til en kritisk historisk materialisme for kapitalismen, et projekt der ellers har været så godt som udraderet fra marxismen siden Marx, og at den tager hul på besvarelsen af den mangfoldighed af spørgsmål, som dette projekt omfatter.

Svagheden er, at mange af de spørgsmål, som bogen tager op, ikke besvares i overensstemmelse med forskningsprogrammet. Således mener vi ikke, at bogens hegemoniale intention gennemføres over for de borgerlige rets- og statsbegreber eller over for det borgerlige naturbegreb.

8. *Grundrisse*, op cit s. 313.

9. Jvf. Hans Jørgen Thomsen: »Historiske forudsætninger til rekonstruktionen af en hegemonial marxisme«, i dette nummer.

Vi skrev s. 71, at ganske vist må den klassiske emancipationsidé fastholdes, men det må ske i bevidstheden om ikke alene modsigelsen *mellem* forskellige borgerlige fremskridtsbegreber, men også om modsigelsen *i* disse fremskridtsbegreber.

Det raffinerede ved kapitalismen er, at den artikulerer en kritik af sig selv, som *tilsyneladende* er radikal:

*Retsutopien* institutionaliseres i og modsiges herigennem af den borgerlige stat. I *virkeligheden* er denne modsigelse et produkt af den kapitalistisk konstituerede retsform, hvorfor en socialistisk kritik må føre modsigelsen *mellem* retsform og statsform tilbage *i* retsformen. Men *tilsyneladende* er den radikale kritik den, der på retsutopiens standpunkt kritiserer statsapparatets knægtelse af retsprincipperne.

Beherskelsen af naturen med nyttighedskalkylen som orienteringsprincip: *Civilisationsnormen* slår over i og modsiges herigennem af den civilisationskritik, som kritiserer det omkostningsfulde for den beherskede natur ved nyttighedskalkylens herredømme. I *virkeligheden* er denne modsigelse et produkt af den kapitalistisk konstituerede naturbeherskelse, hvorfor en socialistisk kritik må føre modsigelsen mellem *civilisationsnorm* og *civilisationskritik* tilbage i det kapitalistiske civilisationsbegrebs modsigelser. Men *tilsyneladende* er den radikale kritik den, der på den naturlige behovstilfredsstillelens vegne (som borgerlig *civilisationskritik*) kritiserer nyttighedskalkylens naturdestruktion.

Dette problem er et klassisk problem i den socialistiske teori, og Marx kritiserede de franske socialister for at ligge under for det: De stiller sig på de borgerlige emancipationsideers standpunkt og kritiserer derfra kapitalismen for at knægte disse ideer. En angiveligt socialistisk kritik bliver herigennem til en venstre-borgerlig kritik; den indfanges i kapitalismens selvkritiske diskurs.

De franske socialister »... vil påvise, at socialismen er realiseringen af de borgerlige ideer, som den franske revolution ikke opdagede, men historisk satte i omløb; disse socialister anstrenger sig for at demonstrere, at bytteværdien *op-rindelig* (i tid), eller efter sit begreb (i sin adækvate form) er et system af alles frihed og lighed, men skulle være forfalsket af penge, kapital etc.«<sup>10</sup>

Hvorfor denne fejl? Fordi de borgerlige emancipationsideer ikke fremtræder som kapitalistiske emancipationsideer, men som før-samfundsmæssige ideer, der først knægtes i og med samfundet. »Den i cirkulationen udviklede bytteværdiproces respekterer (...) ikke bare friheden og ligheden, disse er tværtimod dens produkt; den er deres reale base. Som rene ideer er de idealiserede udtryk

10. Karl Marx: *Fragment af urteksten til »Zur Kritik der politischen Ökonomie«*, in *Grundrisse* op cit s. 916.

for dens forskellige momenter; som udviklet i juridiske, politiske og sociale relationer reproduceres de kun i andre potenser.«<sup>11</sup>

Kravet til den socialistiske teori må derfor være at trænge ned bag de ydre modsigelser til disses immanente, kapitalistisk konstituerede rødder. »Bytteværdisystemet og endnu mere pengesystemet er virkelig frihedens og lighedens system. Men de modsigelser, der fremtræder ved (dets) dybere udvikling, er immanente modsigelser, komplikationer ved selve denne ejendom, frihed og lighed; som ved lejlighed slår om i deres modsætning.«<sup>12</sup>

### **Kritik af den borgerlige tænknings antinomier**

Kravet til den socialistiske teori er ikke *blot* den tankemæssige frisættelse af de borgerlige emancipationsideer, skrev vi. Men havner vi ikke hermed i en modsigelse, nemlig at utopien om kommunismen, eftersom den blev skabt og tænkt i kapitalismen, er en utopi om ikke-kommunisme?

Problemet lyder: Gives der nogen form for mulighed for at drive den emancipatoriske tænkning videre end den klassiske borgerlige tænkning, der jo netop spidsformulerede emancipationstankerne?

Lukács formulerede udgangspunktet således: »Den klassiske filosofi har sandt nok drevet alle antinomier i dens livsgrundlag frem til den yderste, for denne filosofi opnåelige tankemæssige spids, de har forlenet den med det højst mulige tankemæssige udtryk: Dog bliver de for denne tænkning uopløste og uopløselige antinomier. Den klassiske filosofi befinder sig altså udviklingshistorisk i den paradoksale situation, at den bestræber sig på at overvinde det borgerlige samfund tankemæssigt, spekulativt at vække de mennesker, som befinder sig i og er tilintetgjort af dette samfund, til live, men i sine resultater blot er nået til den fuldstændige tankemæssige reproduktion, til den aprioriske deduktion af det borgerlige samfund.«<sup>13</sup>

Kravet til den socialistiske teori er altså, at den ikke blot tankemæssigt skal frisætte de borgerlige emancipationsideer. Herved ville den jo nemlig blot drive »... alle antinomier i dens livsgrundlag frem til den yderste opnåelige spids ...« Med dette krav er den eneste tilbageblevne mulighed for den socialistiske kritik at *ophæve den form*, hvori individerne i kapitalismen tænker disse emancipationsideer.

11. Ibid. s. 915.

12. Ibid s. 916.

13. Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein*. In: Werke II s. 331, svensk s. 220.

Det er netop denne problematik, *Kapitalisme, behov og civilisation* arbejder med, og det er tilsyneladende samme konklusion, den når frem til, når den programmatisk udtaler, at »den klassiske emancipationsidé må (...) fastholdes, men det må ske i bevidstheden om dobbeltkarakteren i de forskellige begrebers status (...) ... emancipationsbegrebernes borgerlige form må afvikles, såfremt de skal fastholdes som socialistiske emancipationsbegreber.«<sup>14</sup>

Som det er fremgået ønsker vi ikke alene at holde *fast* på denne konklusion, men også at holde *bogen* fast på den.

Dette kan udspecificeres i følgende punkter:

For det første må man fastholde den klassiske emancipationsidé, som også bogen skriver. Men hvad betyder det? Man må fastholde emancipationsideen, ikke ved at overtage dens idealer, men ved at overtage *emancipationsviljen*, dvs. den kritik-energi, som selve den borgerlige tænkningens antinomier indebærer. Opgivelsen af denne – en opgivelse som man finder i megen »doven marxisme«, der lader alting gå restløst op i begrebet i stedet for at fastholde det reales modsætninger – er ensbetydende med indtagelsen af en bedredende »venstre kommunistisk« kontemplativitet.

For det andet må den kommunistiske emancipationstænkning fastholde, at perspektivet er antinomiernes selvophævelse som modsætninger der i en social praksis ophæver sig selv i kraft af sig selv.

Inden for det antinomiske paradigme er der to muligheder, der begge artikulerer sig emancipatorisk og begge gør dette *inden for* et kapitalistisk selvkritik-univers.

Den ene mulighed er identifikationen med ét standpunkt inden for den antinomiske tankefigur. Konsekvensen er f.eks. en anarkistisk kritik af staten – fra det borgerlige demokrati-ideals standpunkt.<sup>15</sup> Vi vil hævde (og vende tilbage til) at der netop er tendenser til en sådan kritikform i århusianernes statskritik.

Den anden mulighed er kritikken af *indholdet* af den antinomiske tænkningens begreber – hvilket m.a.o. indebærer en *fastholdelse* af begreberne som tanke kategorier. Et eksempel herpå er, mener vi, at behovsnaturalismen kritiseres – men ud fra et behovsfænomenologisk standpunkt. At behovene

14. *Kapitalisme, behov og civilisation* op cit s. 15.

15. Jvf. Ernst Bloch, der i *Das Prinzip Hoffnung* skriver: »Anarkisterne forkaster ganske vist den borgerlige rets ydre kendetegn: Den statslige tvang og lovene, men dens indre væsen: den frie kontrakt mellem uafhængige eller tilsyneladende uafhængige producenter lader de bestå.« Bloch fører ganske rigtigt denne kritikform tilbage til »... det attende århundredes abstrakte liberalisme, som anarkismen står så nært, og (det) minder i bemærkelsesværdig grad om naturrettens forældede deduktion, overført til utopi.« (Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamt- ausgabe Bd. 5, Frankfurt a.M. 1977, s. 666 og s. 664).

herigennem gøres til genstand for erfarings- og forestillingsmæssig bearbejdelse og dermed fratages karakteren af at være naturalistiske imperativer er ganske rigtigt emancipatorisk – men kun inden for et borgerligt emancipations-paradigme.<sup>16</sup>

Den kommunistiske kritik af den borgerlige tænkning må som sagt fastholde denne tæknings kritikenergi. Men den må gøre det i en kritik af antinomialismen som tankeparadigme, dvs. i en *kategori-kritik*. Denne kritik muliggøres af, at den borgerlige tæknings antinomier faktisk besidder deres dynamik i kraft af de kategoriale spændinger. De kritiserer i virkeligheden sig selv *som systemer*. Men de *fremtræder* – f.eks. artikuleret i naturretsfilosofier, men også i attitude-relativistiske naturkritikker – som konflikter mellem godt og ondt, naturligt og artificielt inden for systemet.

Hvis vi f.eks. taler om arbejde, produktion og behov er konsekvensen for den utopiske tænkning følgende: Den kommunistiske utopi er ikke samfundsmedlemmernes nok så kollektivt solidariske behovstilfredsstillelse; dette er netop en kapitalistisk form for utopi. Den kommunistiske emancipationsidé er ophævelsen af den form, som individerne i kapitalismen tænker behovene i. Den endelige kapitalistiske krise – hvor proletariatet med Lukács' formulering bliver »det identiske subjekt-objekt« – er karakteriseret ved den praktiske ophævelse af den borgerlige tæknings antinomier.

Her viser det sig, at det der fremtræder som *kapitalens* produktivkræfter er *arbejdsevnen*s produktivkræfter, som nu – udviklet til det yderste – frigør sig fra deres kapitalistiske form. Det, som således frisættes, er den *produktionspotenserede* arbejdsevne (fordi kapitalens produktivkræfter som sagt viser sig at være arbejdsevnen's produktivkræfter) og den *umiddelbart samfundsmæssige* arbejdsevne (fordi arbejdet ikke længere producerer for markedet, dvs. producerer for sig selv og først derigennem for andre, men umiddelbart for det samfundsmæssige kollektiv). At individernes arbejdsevner er produktionspotenseret vil sige, at *individet frembringer sin omverden for sig selv*. Og at individernes arbejdsevner er gjort umiddelbart samfundsmæssige vil sige, at *individerne i en bevidst kollektiv væren frembringer sig selv og hinanden*. Marx sammenfatter denne den praktiske ophævelse af den borgerlige tæknings antinomier i bemærkningen i kritikken af Gotha-programmet, »... at arbejdet ikke længere er et middel til opretholdelse af livet, men selv er blevet det primære livsbehov ...«<sup>17</sup>

Og han kunne have tilføjet, at behovet ikke længere er et mål for opretholdelsen af livet, men selv er blevet det primære arbejde.

16. Jvf. *Kapitalisme, behov og civilisation* op cit s. 22ff.

17. Karl Marx: *Kritik af Gotha-programmet*. In: Marx-Engels-Udvalgte Skrifter, København 19 s. 21.



## Kritik af bogens bestemmelse af retsform og stat

Demokrati under kapitalismen er ikke blot demokrati, men en særlig form for demokrati. Dette må være udgangspunktet for en kommunistisk emancipationsstrategi, hvis parole er, at fejlen ved de eksisterende demokratier ikke er, at de er demokratiske, men at de ikke er demokratiske nok<sup>18</sup>, dvs. som hverken vil kaste sig i armene på det borgerlige demokrati eller blindt forkaste demokratiet. De klassiske emancipationsideer – og herunder ideen om demokratiet – må såvel kritiseres som frisættes.

Men hvis det er rigtigt, at demokrati i en kommunistisk strategi kan og skal kritiseres med henblik på frisættelse – og heri er vi enige med århusianerne – så er demokrati på to ledder en dobbeltbestemmelse. For det *første* indeholder det historisk irreversible momenter, som peger ind i socialismen, omend kun middelbart, dvs. i en kapitalistisk formet demokrati-opfattelse. Derfor *skal* det kritiseres og gennem kritikken frisættes. For det *andet* etablerer det i kapitalismen sin egen selvkritik, hvis yderpunkter f.eks. repræsenteres ved Rousseau der på den politiske almenheds vegne kritiserer statens selvstændiggørelse fra samfundet, og ved Hegel der kritiserer statskritikken for at indebære et resultat, der modsiger kritikkens hensigt, og som fremhæver at borgerligt samfund og politisk stat skal udgøre en enhed i staten.<sup>19</sup> Fordi en sådan selvkritisk diskurs udspiller sig inden for kapitalismen, *kan* demokratiet kritiseres.

Herigennem er der sat tre elementer i spil, som det nu gælder om at bestemme. For det første *statsliggørelsen* som norm for borgerligt fremskridt, dvs. som middel til at sikre de almene betingelser for kapitalistisk produktion og skabelse og fastholdelse af lighed og frihed.<sup>20</sup> For det andet *den retslige samfundsmæssiggørelse*, der som form for frihedsudvikling repræsenterer en borgerlig demokratisk kritik af statsliggørelsen – det er netop ifølge den klassiske utopi i *samfundet* (i modsætning til eller i det mindste frigjort fra staten) den fri politiske debat føres. For det tredje »den kommunistiske samfundsmæssiggørelse«, hvilket »vil sige en samfundsmæssiggørelse hvor samfundsmæssiggørelsen (...) selv samfundsmæssiggøres«<sup>21</sup> eller med andre ord: hvor den kapitalistiske samfundsmæssiggørelsesform kritiseres og frisættes.

Programmet for en marxistisk hegemonisering af demokrati-begrebet er at bestemme *retsformen* som det på den kapitalistiske produktionsform beroende

18. Jvf. *Kapitalisme, behov og civilisation* op cit s. 14.

19. *Ibid.* s. 111.

20. *Ibid.* s. 109.

21. *Ibid.* s. 131.

organiseringsprincip for de samfundsmæssige forhold mellem mennesker og mellem mennesker og den af mennesker bearbejdede natur, dvs. som kapitalistisk samfundsmæssiggørelsesform.

Men dette er ikke tilstrækkeligt: Det anviser alene imperativet om, men ikke muligheden af en retsforms-kritik. Selve retsformen rummer imidlertid nødvendigheden af en over retssubjekterne hævet sanktionerings-instans: Staten. Idet staten installerer sig som overretsligt sanktionssubjekt knægter den samtidig de principper for relationer mellem statsborgerne, som retsformen repræsenterer. Dette gør kritikken mulig.

Netop en sådan fremstilling begrundes den emfatiske samtidighed af statsliggørelse som norm for fremskridt og den borgerligt demokratiske kritik af statsliggørelsen. Og endelig anviser den muligheden af at den marxistiske kritik igennem denne diskurs' kritik-energi støder ud over det borgerlige selvkritik-univers og frem til en kommunisme-strategisk kritik af retsformen som kapitalistisk samfundsmæssiggørelsesform.

Vi skal i det følgende udfolde denne tematik: Vi skal med reference til Kant, Hegel og Nietzsche eksemplificere den borgerlige selvkritik af samfund og stat. Og vi skal antyde retningen for den kommunismestrategiske kritiske frisættelse af demokratiet med udgangspunkt i den borgerlige selvkritik. Ikke for at levere nogen færdig fremstilling – det siger sig selv – men for at antyde hvilke spørgsmål der skal stilles til et sådant projekt. Dernæst skal vi vende tilbage til århusianerne for at vise, at de uden den kritiske analyse af retsformens kapitalistiske konstituering heller ikke formår at fastholde den programmatisk anviste kommunismestrategiske differentiering i begrebet om samfundet, og at de oven i købet momentvis – i åbenlys konflikt med kritikprogrammet – falder tilbage til en differentiering *inden for* den borgerlige diskurs mellem samfund og stat.

## **Hegemoniale interventionsmuligheder i den klassiske retsfilosofi**

### *Retsformen*

Udgangspunktet for en ikke-don-qui-jotisk hegemonial intervention, dvs. kritisk tilegnelse af den borgerlige tænknings kategorier i et historisk materialistisk projekt, i den borgerlige retsfilosofi må tages i en insistering på retsfilosofiens utopi, således som f.eks. Kant i 1788 i *Kritik der praktischen Vernunft* formulerede den. Den borgerlige stats fundament er retsforholdene, som for at svare til idealet skal være karakteriseret på to måder: Dels skal de udgøre en gensidig tvang som harmonerer med hver mands frihed

ifølge almene love. Dels skal de alene udspringe af det frie offentlige ræsonnement.<sup>22</sup>

Den moralske lov fører iflg. Kant gennem begrebet om det højeste gode som objekt og mål for den rene praktiske fornuft til »... Erkendelse af alle pligter (...) ikke som sanktioner, dvs. tilfældige for sig selv tilstrækkelige forordninger, fra en fremmed vilje, men som væsentlige love for enhver fri vilje for sig selv ...«<sup>23</sup>

Denne erkendelse sammenfatter Kant i *det kategoriske imperativ*: »Handl sådan, at din viljes maxime samtidig kan gælde som princip for en almen lovgivning« – »dvs. at der i forsøget på at tænke dette handlingsmaxime som en lov der skal følges alment ikke må fremkomme nogen modsigelse.«<sup>24</sup>

Den kollektive artikulation af disse »Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst« sker gennem det frie, moralsk begrundede ræsonnement. Derfor er det offentlige ræsonnement statens grundlag. Det går som sådant forud for staten og må ikke kunne gøres til genstand for statslige sanktioner. Publicitet er dets middel, thi publicitet er »det princip som alene kan garantere politikken overensstemmelse med moralen.«<sup>25</sup>

Denne utopi fremføres i en kritik af den feudale retsfilosofi, f.eks. af Hobbes' klassiske formulering om »auctoritas non veritas facit legem« (»autoriteten, ikke sandheden, laver loven«)<sup>26</sup>. Klarest – som en samtidig feudalismekritisk og kapitalismetopisk parole – kommer standpunktet nok til orde i Reflexion no. 1401: »... Auf die Rechte der Menschen kommt mehr an, als auf die Ordnung (und Ruhe). Es lässt sich grosse Ordnung und Ruhe

22. Jvf. Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 1962. Se §§ 13-14.

23. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. Stuttgart 1973 s. 205 (Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptstück).

24. Ibid s. 53 (§ 7: Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft). Citeret i *Das Prinzip Hoffnung* s. 1019.

Ernst Bloch har på eksemplarisk vis gjort netop *denne* sætning til interventions-objekt i *Das Prinzip Hoffnung*. For det første fremhæver han dens umiddelbare egenskaber: Dens inderlighed, dens koldt-bydende preussiske formalisme og dens ideologiske borger-idealisme. For det andet fremhæver han dens indbyggede depositum – dens noget for noget – der supplerer borger-idealismen og bydemåden med det jordiske gesjæftsmenneskes meget praktiske fornuft. For det tredje understreges dens løgnagtighed i forhold til dét borgtidige modsætningsfyldte poler i et borgerligt fremskridtsbegreb. For den marx'ske teori betyder dette, at det vil være emancipationsteoretisk don quijoteri at involvere sig i en civilisationskritisk position a la Den er »... anticipations-formel ind i et ikke-antagonistisk samfund, dvs. i et klasseløst, i hvilket allerførst moralsk lovgivning af virkelig almenhed er mulig.« *Das Prinzip Hoffnung*, s. 1019-1025.

25. Habermas op cit s. 104f.

26. Ibid s. 97.

bey allgemeiner Unterdrückung stiften ...<sup>27</sup> (»Det kommer mere an på menneskenes rettigheder, end på ro og orden. Det er muligt at skabe omfattende ro og orden v.hj. af almen undertrykkelse«).

Som sagt skal udgangspunktet i et kommunisme-anteciperende projekt tages i en insistering på den refererede utopi. Men denne insistering skal ikke *overtage* utopien, thi i så fald er konsekvensen en overtagelse af kapitalismens utopier om sig selv, dvs. en venstreborgerlig manøvre. Insisteringen skal være kritisk, dvs. vise hvorledes utopien *er* kapitalistisk og kun kan frigøres i et kommunismeanteciperende perspektiv ved en ophævelse af dens kapitalistiske grundelse.

Et skridt på vejen tager Hegel, som kritiserer den kantske retskategori abstrakthed og fører den tilbage i det borgerlige samfund. Det borgerlige samfund har nemlig tre momenter, skriver Hegel i sin retsfilosofi:

»A) Formidlingen af *behovene* og tilfredsstillelsen af den *enkelte* gennem hans arbejde og gennem *alle øvriges* arbejde og behovstilfredsstillelse – systemet af *behov*.<sup>28</sup>

B) Virkeligheden af den deri indeholdte *friheds* almenhed, beskyttelsen af ejendommen gennem *retsplejen*.

C) Forebyggende forsorg mod den tilfældighed, der bliver tilbage i ethvert system, og omsorg for den særlige interesse som noget *fælles*, v.hj. af *politiet* og *korporationen*«. <sup>29</sup>

Fremskridtet består i, at Hegel ophæver Kants utopiske rets-abstraktion i dens samfundsmæssige objektivitet<sup>30</sup>, og derfra viderefører den i den samfundsmæssige virkelighed indeholdte »frihedens almenhed« i *dennes* virkelighed, nemlig retsplejens ejendomsbeskyttelse, og beskyttelsen af denne særinteresse af sanktionsmyndigheden som det fælles.

Her ser vi, at Hegel fremhæver retsformens grundprincip som værende frihedens almenhed, dvs. accepten af alle andre mennesker som viljebestemte personer. Og vi ser, at Hegel begrundede frihedens almenhed i arbejde og produktion.

27. Cit. fra Zui Batscha (Hg.): *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*. Frankfurt a.M. 1976 s. 38.

28. Præcisere udtrykkes det måske i § 208: »Das Prinzip der Bedürfnisse hat als die eigene Besonderheit des Wissens und Wollens die *an und für sich* seiende Allgemeinheit, die Allgemeinheit der *Freiheit* nur *Abstrakt*, somit als *Recht des Eigentums* in sich, welches aber hier nicht mehr nur *an sich*, sondern in seiner geltenden Wirklichkeit, als *Schutz des Eigentums* durch die Rechtspflege ist.« Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 208, her fra den af Reichelt red. udgave, Frankfurt a.M. 1972 s. 185.

29. *Ibid* § 188 s. 174.

30. Jvf. parallellen i Lukács's gennemgang af fænomenologien, Georg Lukács: »Nachwort« til Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M. 1970 s. 492.

Men vi ser også, at dette begrundelsesfundament er overtaget fra den eksoteriske Adam Smith: Arbejde og produktion som formidling af behovet, dvs. arbejde og produktion for komsumtionens skyld.

Her må kritikken gribe ind: Med en *begrundelse* OG en *kritik* af den borgerlige retsfilosofis udsagn.

Den borgerlige retsfilosofis udsagn begrunder sig i varebyttet. Den sociale relationsform, varebyttet, fremtræder som et forhold mellem uafhængige individer, som kun træder i en tingsligt formidlet sammenhæng: »Individerne træder kun op over for hinanden som ejere af bytteværdier, som individer, der har tildelt sig selv en genstandsmæssig eksistens over for hinanden gennem deres produkt, varen (...) De eksisterer kun tingsligt for hinanden, hvilket blot er videreudviklet i pengereationen, hvor selve deres fællesskab fremtræder over for dem alle som en ydre og derfor tilfældig ting.«<sup>31</sup>

I dette tingsligt formidlede forhold er individerne *lige*. Den økonomiske relationsform i varebyttet er karakteriseret ved sin *lighedsrelation*: »De træder i virkeligheden kun over for hinanden som subjektiverede bytteværdier, dvs. som levende ækvivalenter, gældende lige (...) I udvekslingen eksisterer subjekterne kun for hinanden som ligegældende gennem ækvivalenterne og bekræfter sig som sådanne gennem udveksling af genstandsmæssighed, i hvilken den ene eksisterer for den anden.«<sup>32</sup>

Men herudover etableres der i byttet en anden relationsform mellem vareejerne, nemlig den retslige.<sup>33</sup>

Marx skriver: »Til deres samfundsmæssige relation som byttende, hvor de *forudsættes* og *bekræftes* som lige, kommer til bestemmelsen af ligheden ydermere bestemmelsen af *friheden*. Selvom individ A føler behov for individ B's vare, bemægtiger han sig ikke denne med vold eller vice versa, men de anerkender gensidigt hinanden som ejere, som personer, hvis vilje gennemtrænger deres varer. Deraf fremkommer her i første omgang det juridiske moment: *personen* – og *friheden* i den udstrækning den er indeholdt deri. Ingen bemægtiger sig den andens ejendom med vold. Enhver afhænder sin ejendom frivilligt.«<sup>34</sup>

Hermed er retsformen karakteriseret: Den adskiller sig fra lighedsrelationen ved ikke at være tvangsmæssig, men *fri*, og ved ikke at være middelbar (dvs. formidlet over markedet), men *umiddelbar*: Den retslige relationsform fremtræder som en form for umiddelbar samfundsmæssig og frivillig relation mellem frie individer.

31. *Urteksten*, op cit s. 908f.

32. *Ibid* s. 912f.

33. Dette er blevet analyseret i Filip Kruuse og Tove Rasmussen: *Statsinterventionisme og socialpolitik*, speciale Odense 1978, som også anfører det følgende citat.

34. *Grundrisse* op cit s. 155. Helt tilsvarende udtrykker Marx sig i *Urteksten* s. 911.

Ved siden af *friheden* er retsrelationen karakteriseret ved den egennytte, hvis raffinement er, at dens realisering er ensbetydende med realiseringen af almeninteressen: »De udvekslende subjekter har bevidsthed om, at enhver kun har sig selv som mål i transaktionen, at enhver kun er middel for den anden (...) Subjektet kan, hvis det vil, endda have den ophøjede bevidsthed, at tilfredsstillelsen af dets hensynsløse enkeltinteresse netop er virkeliggørelsen af den ophævede enkeltinteresse, af den almene interesse.«<sup>35</sup>

Retsformen er karakteriseret ved enten at relatere sig til sig selv (retsformen er en form for *umiddelbar* relation mellem mennesker, dvs. et inter-subjektivt aftalesystem som *Kant* karakteriserede det), eller ved at relatere sig til byttet i dettes selvstændiggjorthed, dvs. som middel for et behovs- eller brugsværdisystem, sådan som *Hegel* karakteriserede det: »... frihedsrelationerne angår ikke direkte udvekslingens økonomiske forbestemmelser, men relaterer sig enten til dens juridiske form eller angår indholdet, brugsværdierne eller behovene som sådanne ...«<sup>36</sup>

Men i virkeligheden er »indholdet af dette rets- eller viljesforhold (...) givet gennem det økonomiske forhold selv.«<sup>37</sup> Marx udtrykker sig tilsvarende i Urtext: »Den i cirkulationen udviklede bytteværdiprocess respekterer (...) ikke blot friheden og ligheden, disse er tværtimod dens produkt; den er deres reale basis. Som rene ideer er de idealiserede udtryk for dens forskellige momenter: Som udviklet i juridiske, politiske og sociale relationer reproduceres de kun i andre potenser.«<sup>38</sup> Og det er fremstillingen af retsformen som ganske vist relateret til bytteprocessen, men som samfundsmæssigt produceret af den kapitalistiske produktionsproces, der forener begrundelsen af den borgerlige filosofis udsagn med en *kritik*.

Dette er projektet i Tuschlings bog *Rechtsform und Produktionsverhältnisse*.

Antagelsen hos Tuschling er lige netop, at det ganske vist *er* de samfundsmæssige forhold i cirkulationen der giver retsformen dens umiddelbare begrundelse »... men den for dette samfund specifikke retsordnings genese – i det enkelte så vel som totalsamfundsmæssige formsystem – kan alene forklares ud fra den kapitalistiske organisation af den samfundsmæssige produktionsproces ...«<sup>39</sup>

35. *Urteksten* op cit s. 911f.

36. *Ibid* s. 912.

37. Karl Marx: *Das Kapital I*, Berlin 1969 s. 99.

38. *Ibid* s. 915. Det bør her understreges, at Marx snakker om »den i cirkulationen udviklede bytteværdiprocess«, dvs. bytteværdiprocessen som moment i *kapitalens* totalbevægelse.

39. Burkhard Tuschling: *Rechtsform und Produktionsverhältnisse* op cit s. 9.

Og den centrale argumentation lyder – med et langt citat: »... producenterne forholder sig til produktionsmidlerne som ikke tilhørende dem, som en andens ejendom eller som kapital. Nu må (...) producenter og produktionsmidler dog imidlertid kombineres med hinanden, således at produktionen overhovedet kan foregå; dvs. denne produktionsmådes grundmodsigelse har her formen: den forudsætter adskillelse og ikke-adskillelse (kombination) af producenter og produktionsmidler. Denne modsigelse må altså antage procesform, den må være formidelig og netop derigennem reproducerbar, således at kapitalistisk produktion kan blive mulig og virkelig. Stedet, på hvilket denne formidling sker, er (arbejds-)markedet; den akt, som formidler modsigelsen, er byttet af varen arbejdskraft mod kapital. Derfor kan man også sige: Den specifikt kapitalistiske løsning på dette problem angående kombinationen af producenter og produktionsmidler – en løsning hvis form adskiller sig fra alle klasse- og ikke-klassesamfunds – består i *organisationen af AD-SKILLELSEN af producenter og produktionsmidler, organisationen af deres kombination (...) og organisationen af formidlingen af denne modsigelse i udvekslingsakten mellem lønarbejde og kapital.*«<sup>40</sup> Og Tuschling konkluderer: »Ikke vareformen taget for sig, men derimod totalbevægelsen af den nævnte modsigelse – adskillelse af producenterne fra produktionsmidlerne, byttet af arbejdskraft som vare mod kapital, kombination af arbejdskraft og genstandsmæssige betingelser i produktionsakten (under bibeholdelse af producenternes forhold som ikke-ejere til produktionsmidlerne som fremmed privatejendom, dvs. som kapital), opløsning af denne kombination og genfremstilling af forholdet af absolut adskillelse af producenter og produktionsmidler (inklusive producenternes forhold til produktionsmidlerne som deres livsmidler som ikke tilhørende dem, formidlet gennem ækvivalentbyttet af kapitalistisk producerede varer) – er den materielle basis, ud fra hvilken retsformen må udvikles.«<sup>41</sup>

Heraf følger, at retsforholdene er en totalsamfundsmæssig ordning af forholdene mellem individerne, dvs. er en kapitalistisk samfundsmæssiggørelse af individernes interaktion. Og heraf følger at først når systemet af disse modsigelsesfyldte samfundsmæssiggørelsesformer bliver ødelagt, dvs. når den kapitalistiske produktions- og værdiøgningsproces støder mod sine egne indre skranker, først da bliver adskillelsen af producenterne som totalitet fra produktionsmidlerne som totalitet konkret erfarbar, og først da træder klasseforholdet til kapitalisterne klart frem for den enkelte lønarbejder.

40. Ibid s. 16.

41. Ibid s. 17.

Først en sådan fremstilling er en kritik af den borgerlige retsfilosofi, eller – med den ovennævnte analyse af varebyttet – en kritisk gentilegning af den borgerlige retsfilosofis udsagn i en historisk materialisme for kapitalismen. Af den følger specielt at statskritikken er en borgerlig kritik af kapitalismen, som på ingen måde indebærer frisættelsen af en kommunistisk samfundsmæssiggørelsesform. Kritikken af de kapitalistiske retsforhold må gå dybere: den må artikulere sig som en kritik af retsforholdene som kapitalistisk samfundsmæssiggørelse af individernes interaktion.

### *Staten*

Men hvorfor selvstændiggør retsformen sig i staten? Også her må den klassiske retsfilosofi – her repræsenteret ved Hegel – udgøre et udgangspunkt. Når Hegel formår at kritisere Kant's utopiske abstrakthed skyldes det, at de samfundsmæssige betingelser for borgerlig retsfilosofi i begyndelsen af 1800-tallet er anderledes end i sidste halvdel af 1700-tallet. For det første er borgerskabet på vej til at erobre statsmagten; og derfor skal retsfilosofien ikke længere udformes som en oppositionel utopi, men som en realitetsfilosofi for borgerskabets egen retspraksis. For det andet dementerer det borgerlige samfund i sin udvikling Kant's utopi: Der udvikles et proletariat, som ikke indgår i den frie meningsudveksling mellem ligesindede: Konsensusdiskussionen udvikler sig iflg. Hegel til en »... uorganisk menen og villen, og fører til en ren og skær massevold mod den organiske stat.«<sup>42</sup> Hvorfor? Fordi »... den af naturen – ulighedselementerne – skabte ulighed mellem menneskene i det borgerlige samfund ikke blot ikke ophæver (den objektive ret til åndens særegenhed, ÅE/LQ), men ud over ånden producerer, udvikler det til en ulighed mht. dygtighed, kapacitet, og selv intellektuel og moralsk dannelse ...«<sup>43</sup>

Hvad er Hegels løsning på denne misere? Den er, at *staten* skal overtage garantien for fornuftens virkeliggørelse i en fuldkommen retfærdig orden. Staten substituerer den borgerlige offentlighed – hvilket vi allerede så begrundet i den ovenfor refererede trefoldighed af behovssystem, retsform og sanktions-system – og det meste af Hegels retsfilosofi er netop en argumentation for rimeligheden heraf, dvs. for at staten *er* inkarnationen af det borgerlige samfund. Således kan han om staten konkludere: »Staten er den sædelige idé's virkelighed – den sædelige ånd, som den åbenbare, i sig selv tydelige, substan-

42. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* op cit § 302, s. 270.

43. *Ibid* § 200, s. 179f.



tielle vilje, der tænker og véd sig selv og gennemfører det, som den ved og for så vidt som den ved det.« »Staten er som den substantielle viljes virkelighed, som den har i sin til almenhed ophævede særlige selvbevidsthed, det i og for sig fornuftige.«<sup>44</sup>

Hegel fremfører her statsillusionen, at staten *ikke* fremstår som en klassestat, men som den substantielle viljes virkelighed.

Dette er både sandt og forkert. Som abstrakt-almen form for kapitalistisk samfundsmæssiggørelse er retten organisationsform for ækvivalentbyttets lighed og frihed og samtidig derigennem organisationsform for den formidling af den kapitalistiske produktionsproces' ufrihed og tilegnelse uden ækvivalent, som sker i salget af arbejdskraft. Retten er altså på én gang lighed og ulighed, eller rettere: Den er formidlingsform for modsigelsen mellem lighed og ulighed.

Både lønarbejdere og kapitalister underkastes under denne retsform – thi formidling mellem lighed og ulighed yder den netop i kraft af sin almenhed. Derfor må den sanktionering af retsformen, som er indeholdt i retsbegrebet, overdrages til en tvangsmagt, der er hævet over *alle* individer og som, for at kunne sanktionere, selv må være hævet over privatejendomsprincippet. Denne særlige samfundsmæssige organisationsform, som alle kapitalistisk samfundsmæssigjorte individer er underkastet, er staten.

Konsekvensen er netop, at staten er overordnet klasser og individer, men underordnet kapitalakkumulationens mål og lovmæssigheder. På den ene side udøver staten reel magt over individer og klasser – på magtsociologisk vis er den *ikke* en »klasse-stat«, dvs. en klasses stat. På den anden side formidler den ved at garantere dens retslige former den kapitalistiske akkumulation – hvorigennem den i *virkeligheden* er klasse-stat.<sup>45</sup>

Der er to strategier, hvis kendetegn er at de er *overtagelses-strategier*. Den ene overtager Hegels selvstændiggørelse af staten, og kritiserer alene påstanden om at den selvstændiggjorte stat – statsapparatet – inkarnerer den »substantielle vilje«. Det gør den ikke, indvendes der; den inkarnerer *derimod* den herskende klasses vilje.

Den anden overtagelsesstrategi kender vi fra Marx's *Kritik der Hegelschen Staatsrechts*. Kort fortalt er denne strategi venstreborgerlig, den indtager Kants standpunkt og kritiserer derudfra Hegel for refeudalisering, for at glemme »die Rechte der Menschen« til fordel for »Ruhe und Ordnung«. Fejlen består altså i, at Hegel gør den stat, der rettelig burde være prædikat for det samfundsmæssige subjekt, til subjekt: »Hvis Hegel var gået ud fra det virkelige subjekt som basis

44. Ibid §§ 257 og 258, s. 214f.

45. Burkhard Tuschling, op cit s. 36-43.

for staten, så ville han ikke have været nødt til på mystisk vis at lade staten subjektivere sig selv (...) I stedet for nu at opfatte den som prædikat for sit subjekt, selvstændiggør Hegel prædikatet og lader det bagefter på mystisk vis forvandle til sit subjekt (...) Hegel selvstændiggør prædikatet, objektet, men han selvstændiggør det adskilt fra dets virkelige selvstændighed, fra dets subjekt.«<sup>46</sup>

For begge strategier gælder det altså, at de alene hæfter sig ved retsformens institutionalisering i den borgerlige stat. Hermed *overtager* de imidlertid den klassiske retsforms-utopi, i stedet for at gøre den til genstand for en kritisk intervention. Det er manglen hos den tidlige Marx i forhold til kritikken af den politiske økonomi, og det er manglen i *Kapitalisme, behov og civilisation* i forhold til dens intentioner.

### Den borgerlige kritik af retsformen

En af de bedste repræsentanter for en dybgående *borgerlig* kritik af retsformen er *Nietzsche*. Han kritiserede lige netop – som i sin tid anarkisterne – den borgerlige rets ydre kendetegn, den statslige tvang og lovene, men gjorde det ud fra retsformens standpunkt, dvs. ud fra det frie individ, hvis forhold til andre beror på *umiddelbar* samfundsmæssighed og *frivillighed*.

Kritik-argumentationen hos Nietzsche er eksemplarisk: For det første fører han tvangen tilbage til *varebyttet* (og ikke på varebyttet som moment i den på *kapital* beroende cirkulation). For det andet har han et skarpt blik for denne aftaleforms modsætningsfyldthed: Tilsyneladende er den fri, i virkeligheden implicerer den underkastelse. Men underkastelse under hvad? Her markerer den borgerlige kritikform sine grænser. Retsformen ses aldrig som formidling af ækvivalentbytte og udbytning. Den ses alene som det stolte – mod egne behov rettede – individs underkastelse under det, som ifølge Kant var retsformens fundament: Den moralske lov. Kants *fejl* var altså, ifølge Nietzsche, at denne moralske lov ikke er frembragt af interagerende menneskelig fornuft, men er påtrykt os som abstrakt moral, dvs. som moral der står i modsætning til og knægter individets pligt mod sig selv.

En sådan analyse fremfører Nietzsche i to af sine sidste skrifter: *Zur Genealogie der Moral* fra 1887 og *Der Antichrist* fra 1888.

Nietzsche bekræfter, at retsforholdet udspringer af det økonomiske forhold mellem vareejerne: »Følelsen af skyld, af personlig forpligtelse (...) har (...) sit udspring (...) i forholdet mellem køber og sælger, kreditor og debitor (Gläubiger og Schuldner, skriver Nietzsche, idet han, som Marx, spiller på ordenes

46. Karl Marx: *Kritik der Hegelschen Staatsrechts*. In: MEW 1 s. 224.

økonomiske og moralsk-religiøse tvetydighed, ÅE/LQ): Her træder allerførst person over for person, her *måler sig* allerførst person mod person.«<sup>47</sup>

Det er markedets tilsigtede funktion at formidle et køb. Men herved får det en anden funktion, nemlig at friste konsumenten til at indtræde i kontraktforhold til sælgeren. Dette kontraktforhold, som markedet er formidler af, fremtræder som nævnt som et frivilligt forhold mellem frie personer, men er reelt tvang. Det er en selvbedragerisk *underkastelse*: Nietzsche taler om »det sublime selvbedrageri (...) at udlægge selve svagheden (og hermed mener han personens underkastelse) som frihed ...«<sup>48</sup>

Denne underkastelse er underkastelsen under en *abstrakt og universel moral*. Som vi allerede har set fremstår retskontraktens principper som antropologiske, og dette uddyber Nietzsche: Dette kontraktforhold indebærer »... påstanden om, at denne lovs fornuft *ikke* er menneskelig fornuft, ikke søgt og fundet langsomt og under fejlgreb, men derimod, som et gudeligt udspring meddelt os helt, fuldkomment, uden historie, som gave, som under.«<sup>49</sup>

Nietzsche påstår, at denne abstrakte moral har etableret et herredømme over *livsinstinkter*<sup>50</sup>. Der eksisterer nemlig to slags pligt: Pligten mod sig selv og pligten mod det abstrakte pligtbegreb. I varebyttet underlægges »pligten mod sig selv« (dvs. pligten mod behovet, mod brugsværdien) under pligtbegrebet, (dvs. kontraktprincippet) – eller rettere: behovspligten *forveksles* med kontraktpligten: »‘Dyden’, ‘pligten’, det ‘gode an sich’, det gode med karakter af upersonlighed og almengyldighed – hjernesvind, i hvilket undergangen (...) udtrykker sig. Det omvendte bliver påbudt af de dybestliggende selvopholdelsesog vækstlovmæssigheder: At enhver opfinder *sin* dyd, *sit* kategoriske imperativ. Et folk går til grunde, hvis det forveksler *sin* pligt med pligtbegrebet overhovedet. Intet ruinerer dybere, mere inderligt end hin »upersonlige« pligt, hint offer for abstraktionens moloch.«<sup>51</sup>

47. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*. In Werke III s. 257. Nietzsche udtrykker sig tilsvarende s. 251: Retsforholdet finder man i »aftaleforholdet mellem *Gläubiger* und *Schuldner*; der er så gammelt som der overhovedet fandtes »retssubjekter«, og som for sin del igen viser tilbage til grundformerne for køb, salg, bytte, handel og vandel.«

48. Ibid. s. 237.

49. Nietzsche: *Der Antichrist*, Ibid s. 671f.

50. Dette er i parentes bemærket grundtemaet i hans overmenneske/slavemenneske-filosofi. Vi skal ikke her gå ind i en eksplicit kritik af Nietzsche, som vil rette sig mod bestemmelsen af det retslige modsætningsforholds to poler, som dels hævdes at være »livsinstinktet« i abstrakt og individualiseret almenhed, dels igen trækkes ud fra dets samfundsmæssighed i varebyttet til fordel for en plat *intrige* mellem jøder, præster, kvinder og englændere. Vi fremdrager alene Nietzsches præcise deciffrering af det retslige forhold.

51. Ibid s. 618.

Denne frivillige og selvudslettende underkastelse under »abstraktionens herredømme« er just markedets grundudsagn. På den ene side appellerer det til begæret/behovet (det er dets grundfunktion). På den anden side gengiver det prisen. Budskabet er: Dit begær skal opfyldes for så vidt som du underkaster dig kontraktlighedens abstrakte moral. Den abstrakte moral bliver herre over liv, over fantasi: »Moralen er ikke mere udtrykket for et folks livs- og vækstbetingelser, ikke mere dets fundamentale livsinstinkt, men derimod blevet abstrakt, blevet modsætning til liv – moral som grundlæggende ødelæggelse af fantasien ...«<sup>52</sup>

Varebyttets kontraktprincipper fremtræder som sagt med en ubrydelig universalitet, en universalitet i det umiddelbare forhold mellem mennesker. Netop derfor får det karakter af moral, netop derfor *internaliseres* det. Det betyder at den *sanktionsmulighed*, som kontraktforholdet indebærer, primært eksisterer i form af *selvovervågning*. Nietzsche skriver i *Antikrist*: »I hele 'evangeliets' psykologi mangler begrebet skyld og straf; i stedet begrebet løn (ell. belønning, ÅE/LQ). »Synden« (...) er afskaffet – netop det er det glade budskab (...) Det dybe instinkt for, hvordan man må leve, for at føle sig »i himlen«, for at føle sig »evig«, medens man i enhver anden henseende ikke føler sig »i himlen«: dette alene er »frelsen«s psykologiske realitet.«<sup>53</sup>

### Resumé

Man ser ofte, at der udlæses en modsigelse – fortolket som skinbarlig fejl-tænkning – hos Hegel mellem liberalisme og totalitarisme og en tilsvarende modsætning mellem Hegel og den klassiske retsfilosofi – oftest repræsenteret ved Rousseau – fortolket som tilbagefald, »refeudalisering«. Heroverfor er det vigtigt at fastslå, at disse »modsigelser« hos Hegel er virkelighedsforpligtede artikulationer af reale og samtidige modsætninger i den kapitalistiske retsform. Disse »opstår« ikke hos Hegel, men artikuleres hos ham med større realitets-sensitivitet – og i en ændret historisk kontekst – end hos forgængerne.

Det må altså fastholdes<sup>54</sup>, at ikke alene gjorde Rousseau modsætningen mellem almen og særlig vilje og deres enhed til begrebslig grundkonception i statsteorien, han tilstræbte også en løsning på problemet om opløsningen af denne modsigelse i et system af fornuftig og sædelig lovmæssighed.

52. Ibid s. 632. Jvf. også s. 651 og *Zur Genealogie der Moral* s. 233.

53. *Der Antichrist*, op cit s. 642f.

54. Det følgende refererer til Burkhard Tuschling: *Die »offene« und die »abstrakte« Gesellschaft*. Argument-Sonderbände AS 25/26, Berlin 1978 ss. 316-348.

Hegel adskilte sig ikke fra Rousseau mht. begrebs- og målbestemmelse,<sup>55</sup> men alene i midlerne til gennemførelse af programmet; og at Nietzsches dualisme er »vild«<sup>56</sup> gør den ikke til en *anden* dualisme end Kants.

Problemet for dem alle er at den kapitalistiske frie vilje – nemlig vilje til individuel tilegnelse – nødvendigvis ville ødelægge sig selv, hvis den blev overladt til sin egen uhæmmede subjektivitet. Løsningen er – og her er Hegel den mest realistiske – dannelsen af en organisationsform, hvorunder alle retssubjekter er underkastet.

Dette er ikke tilfældigt, men skyldes den af den kapitalistiske produktionsmådes udspringende modsigelse, at udøvelsen af de totalsamfundsmæssige politiske funktioner må adskilles fra de økonomiske relationer og overgives til staten som formelt-almen organisationsform. Hermed forsvinder modsigelserne mellem frihed og sanktionering i retsformen imidlertid ikke, men transformeres til en modsigelse mellem samfund og stat.

Kun en sådan analyse kan for det første levere en samfundsmæssig begrundelse for den kapitalistiske stats-diskussion og for det andet fremhæve nødvendigheden af i et kommunisme-anteciperende perspektiv ikke at engagere sig i diskussionen på én af siderne, men hegemonisere den i »en samfundsmæssiggørelse af samfundsmæssiggørelsen«.

### **Om retsformsbegrebet i *Kapitalisme, behov og civilisation***

Idet vi nu vender tilbage til *Kapitalisme, behov og civilisation* må vi understrege, at den ikke leverer en borgerlig kritik af demokratiet, endsig repræsenterer en kapitalistisk utopi om kapitalismen. Dette har allerede bogens differentiering inden for samfundsmæssiggørelseskategorien forhindret.

På den anden side formår bogen ikke at hegemonisere demokratibegrebet. Årsagen hertil er fraværet af bestemmelse af retsformen som den kapitalistiske form for samfundsmæssiggørelse. Differentieringen inden for samfundsmæssiggørelseskategorien indskrænker sig derigennem til den programmatisk *konstatering* af, at »... samfundsmæssiggørelsen under kapitalismen ikke er produktionsformsneutral, men (...) netop en kapitalistisk, dobbeltformet samfundsmæssiggørelse – på godt og ondt.«<sup>57</sup>

55. Jvf. Hegels »ros« af Rousseau i *Retsfilosofien*, op cit s. 216.

56. Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, op cit s. 1117.

57. *Kapitalisme, behov og civilisation* op cit s. 154.

Dette har undertiden i bogen den konsekvens, at den forveksler samfundsmæssiggørelse generelt – dette at naturen rives ud af sin autencitet og gøres samfundsmæssig, dette at mennesket overskrider behovsnaturalismen i en behovs-refleksivitet osv. – med retsformen som særlig kapitalistisk form for samfundsmæssiggørelse.

Men undertiden er konsekvensen alvorligere: Fordi bogen ikke afdækker retsformens kapitalistiske konstituering kan den ikke *begrunde* den stadige pendlen mellem samfundsmæssiggørelse og statsliggørelse og forvekslingen af de to inden for det kapitalistiske kritikunivers.

Videre kan den ikke begrunde samfundets fordobling i samfund og stat i retsformskonstitueringen. Derfor forklarer den etableringen af staten som statsapparat i magsociologiske termer.

Og endelig hænder det, at bogen engagerer sig i den borgerlige selvkritik-diskurs på statsliggørelseskritikkens vegne: »Det som en marxistisk strategi kan billige«, skriver den i modsætning til dens program, »er den tiltagende samfundsmæssiggørelse og ikke den tiltagende statsliggørelse.«<sup>58</sup> I sådanne eksempler overtager den den borgerlige form for samfundsmæssiggørelse i stedet for at hegemonisere den.

Dette ytrer sig også i bogens fremstillingsform. Som sagt trænger den ikke ned til demokratiets konstitutionsform som samfundsmæssigt forhold mellem mennesker i retsformen, en samfundsmæssig relationsform, der lige netop sættes af den på kapital beroende produktionsform og sammenfattes i sin tilsyneladende autonomi som samfundsmæssigt forholdsprincip i vareformen. Tværtimod starter bogen i denne retsforms artikulationsform i den klassiske borgerlige filosofis utopi om en samfundsmæssig politisk offentlighed, og den gennemgår i en historicerende fremstilling dannelsen af borgerlig og statslig offentlighed som utopi og realitet. Og bogen *bliver* i artikulationsformen, dvs. overtager og refererer den borgerlige filosofi i stedet for at hegemonisere den.

Når bogen i denne historicerende fremstilling når frem til *staten*, begår den den klassiske fejl ikke at fremstille staten som inkarnation af en kapitalistisk form for social væren, men omvendt som et funktionalistisk frembragt apparat: »Staten er (...) opstået ud fra behovet for at holde klassemodsatningerne i skak, men da den er opstået midt i disse konflikter, så er staten i reglen den mægtigste, økonomisk herskende klasse, der nu også er politisk herskende og således erhverver et nyt middel til at holde de udbyttede og undertrykte klasser nede.«<sup>59</sup>

Her er der på ingen måde tale om, at kapitalen frembringer det borgerlige samfund og herunder retsformen og dets inkarnation i staten. Tværtimod ta-

58. Ibid s. 113.

59. Ibid s. 112.

les der om en stat, der i hensigtsmæssigheds-øjemed og på et magtsociologisk grundlag er tilvirket som undertrykkelsesredskab. Hermed går bogen ikke bag-om den borgerlige filosofi, men artikulerer sig på den borgerlige selvforståelses grundlag, en selvforståelse i hvilken samfundet ifølge bogen selv opfattes »som den politiske og ideologiske sfære, hvorimod staten bliver til en neutral og teknokratisk størrelse: til et apparat, en maskine.«<sup>60</sup> I forhold til denne borgerlige selvforståelse har bogen alene skiftet *standpunkt*: Staten er ikke »neutral«. Men den har ikke skiftet *begreb*: Staten *er* »et apparat, en maskine«.

Dette har konsekvenser i forhold til bogens intentioner: Når staten bestemmes »som et maskineri, der kan dæmpe klassekonflikter ...«<sup>61</sup>, så udelukker den et totalitetsbegreb: Staten er ikke konstitueret moment i en totalitet, den er et produceret redskab for/af en allerede etableret totalitet.

Ej heller kan staten forstås som inkarnation af en demokrati-utopi. Hvad det er ved dette undertrykkelses-apparat, der peger ud over kapitalismen og ind i et højere samfund, forbliver usagt og usigeligt.

Den logiske konsekvens af bogens fremstillingsstruktur ville være, at den *overtog* den borgerlige filosofis utopi om retsrelationerne i forhold til disses knægtelse under borgerskabets undertrykkende statsapparat. Thi når den urborgerlige filosofi ikke hegemoniseres, men overtages, så overtages også dens utopi.

Dette sker faktisk også indirekte. Kritikken af den kapitalistiske samfundsmæssiggørelse i retsformen er nemlig udvendig – den foretages ud fra den autentisk borgerlige filosofis standpunkt og dermed inden for rammerne af den kritik-diskurs, som kapitalismen *selv* anlægger. I stedet for en immanent kritik af den kapitalistiske samfundsmæssiggørelse som en kritik af retsforholdene som kapitalistisk produceret totalsamfundsmæssigt ordningssystem for individuelle og klassemæssige relationer rettes der alene en kritik af den kapitalistiske samfundsmæssiggørelse af de interindividuelle relationer for så vidt som den eksisterer som *statsliggørelse*. Og den kritik af statsliggørelsen, som ikke kritiserer det system af relationsformer, som staten er inkarnation af og eksekutor for, er en borgerlig kritik.

Dette har konsekvenser for andre kritikasperter. Hvad det er, der bringer denne åbenbart statsfrembragte samfundsmæssiggørelsesform til ophør forbliver uklart hos århusianerne. At kapitalen selv bringer den til ophør kan ikke fremstilles hos århusianerne – med det resultat at statskritikken faktisk bliver til don quijoteri. Videre kan der ikke siges noget om hvori og hvoraf statsillusionen består og opstår – den illusion at dette hos århusianerne åbenbare

60. Ibid s. 104.

61. Ibid s. 113.

statslige undertrykkelsesapparat fremstår som neutral eksekutor af samfundsmæssig fællesvilje. Dette forhold må derfor begrundes i simpelt klassebedrageri: »Den herskende klasse kan naturligvis kun være interesseret i, at denne klassekarakter tilsløres, og staten fremstilles som neutral. Dette kan bl.a. lade sig gøre ved at distinktionen mellem samfund og stat tilsløres, for derved kan staten komme til at fremtræde som et organ for klasseforsoning, og denne illusion kommer til udtryk i borgerlige og småborgerlige ideologier.«<sup>62</sup> Og når specielt Socialdemokratiet hopper på denne »borgerlige og småborgerlige« limpind, så kan det alene begrundes i »statsfiksering« og »blindhed«<sup>63</sup>.

## Kritik af bogens bestemmelse af civilisationsbegrebet

Fremskridtet under kapitalismen er ikke bare fremskridt, men en særlig *form* for fremskridt: civilisation. At bestemme det borgerlige samfunds fremskridtsformer og »stædigt anføre de muligheder for kommunisme, som den selv-samme fremskridtsproces indebærer«<sup>64</sup> er selvsagt en vigtig opgave for en marxisme, som hverken ønsker en blind udviklingsoptimisme på det borgerlige fremskridts vegne eller en – ligeså blind – total afvisning af den borgerlige emancipationstænkningens socialismeforegribende momenter.

Ligeså vigtigt som dette civilisationsbegreb må være som program for en aktuell teoretisk marxisme, ligeså vanskeligt er det imidlertid at håndtere. På to led er det en dobbeltbestemmelse. *For det første* derved, at civilisationen på den ene side bærer historisk irreversible momenter ved sig<sup>65</sup>, hvis perspektiv rækker ud over kapitalismen og ind i socialismen, men på den anden side gør dette i en *kapitalistisk formet* civilisationsopfattelse, som umuliggør en umiddelbar anvendelse af disse momenter i en socialistisk emancipationsteori. *For det andet* derved, at civilisation som emancipationsnorm i den borgerlige tænkning »har skabt sin egen civilisationskritik«.<sup>66</sup> Eksemplarisk afspejler denne kritiske spænding i civilisationsbegrebet sig i forholdet mellem den franske

62. Ibid

63. Ibid s. 143, s. 144, s. 145, s. 146, s. 150.

64. *Kapitalisme, Behov og Civilisation*, s. 17.

65. Dette, at kategorier som arbejde, brugsværdi og behov med kapitalismens gennembrud kan reflekteres som rene bestemmelser: der kan spørges »hvorfor« og »hvordan« til arbejdet, brugsværdierne og behovene. Se iøvrigt *ibid.*, s. 22-24.

66. *Ibid.*, s. 222.



oplysnings rationalister (Turgot, d'Holbach, Condorcet) som eksponenter for en utopiserende entydig udviklingsoptimisme på den ene side, og Rousseau som eksponent for en kritik af denne udviklingsforms omkostninger for det naturlige og frie menneskelige på den anden.

Disse to dobbeltbestemmelser af civilisationsbegrebet er ikke identiske, fordi »der er (...) en forskel på udviklingsmønstrets egen civilisationskritik og så en kommunismestrategisk kritik af civilisationen«<sup>67</sup>. Vi har med andre ord med århusianerne fået sat tre elementer i spil, hvis indbyrdes relationer det må dreje sig om at bestemme. *For det første* »civilisation som borgerlig emancipationsnorm«, det vil sige beherskelsen af den ydre og indre natur med nyttighedskalkylen som orienteringsprincip; *for det andet* »udviklingsmønstrets egen civilisationskritik« repræsenteret ved Rousseaus opregning af omkostningerne for det naturlige ved den rationalistiske fornufts herredømme, og endelig for det tredje en »kommunismestrategisk kritik af civilisationen«.

Det fælles for civilisationen som norm og civilisationen som udviklingsmønstrets egen kritik er, at begge forstår sig selv som udfoldelsen af en autentisk natur. Termen 'naturet' som fællesbetegnelse for den klassiske borgerlige stats-, rets- og socialfilosofi fra Hobbes over Locke, Rousseau og Kant frem til og med Hegel er et dækkende udtryk for denne selvforståelse. Der er – som århusianerne pointerer – noget paradoksalt i, at de borgerlige revolutioner på een gang »gør op med så godt som alle overleverede sociale og verdensanskuelsesmæssige former og (dermed skaber) mulighederne for en gennemgribende og universel menneskelig og samfundsmæssig frigørelse«<sup>68</sup>, og så dog alligevel på samme tid forstår denne kolossale omvæltning som »det eviges genkomst«<sup>69</sup>.

En marxistisk gennemlysning af dette paradoks må gøre det til sin opgave at indløse den tese, Marx fremsætter i starten af indledningen til *Grundrisse*, nemlig at »1700-tals-robinsonadernes fantasiløse indbildninger (...) i modsætning til, hvad kulturhistorikere tror, på ingen måde blot udtrykker en reaktion mod overforfinelse og tilbagevenden til et misforstået liv i naturen. Lige så lidt som Rousseaus *Contrat Sociale*, der gennem overenskomst bringer de fra naturens side gensidigt uafhængige subjekter i forhold og forbindelse med hinanden, beror på en sådan naturalisme. Dette er illusion og er kun de små og store robinsonaders æstetiske illusion. Der er derimod tale om en forudgribelse af det »borgerlige samfund«, der forberedte sig siden 1500-tallet, og som i 1700-tallet tog syvmileskridt mod sin modning«<sup>70</sup>. Først igennem

67. Ibid. s. 222.

68. Ibid. s. 302.

69. Ibid. s. 302.

70. Marx, *Grundrisse*, s. 5.

dén demonstration af det samfundsmæssige indhold i naturbegrebet, der som program ligger bag denne tese, lader det sig gøre at opspore den bagvedliggende rationalitet i den borgerlige emancipation, og først hermed får man det begreb om »borgerlig form for fremskridt«/»civilisation«, som skal gøre det muligt at sige noget om, hvad en socialistisk emancipationstænkning er i modsætning hertil.

En marxistisk hegemonisering af den klassiske borgerlige emancipations-tænkning står derfor frem for noget andet overfor den opgave at vise, hvorledes dét, der i den borgerlige selvforståelses naturkategori forstås som naturligt i virkeligheden er noget helt igennem samfundsmæssigt produceret. Det må være klart, at kun en indløsning af denne tese kan trække den marx'ske teoris forhold til naturbegrebet ud over en ideologikritisk begrundet afsmag for »autenticiteten« og ind i en egentlig forståelse af, hvorfor og hvordan naturbegrebet i den klassiske borgerlige tænkning (både den »normative« og den »kritiske«) optræder som dén centrale emancipationskategori, der kan fungere som fællesnævner for det borgerlige rigdomsbegreb, det borgerlige arbejdsbegreb, det borgerlige frihedsbegreb, den borgerlige menneskeopfattelse etc., etc.

Imidlertid er det netop på dette punkt, man lades i stikken af *Kapitalisme, Behov og Civilisation*. For når bogen skal forklare, hvorfor de revolutionære borgerskaber tilsyneladende paradoksalt fastholder naturkategorien som overbegreb for en tilbundsgående og perspektivrig social omvæltning, så hedder det, at denne fastholdelse »først og sidst er (...) begrundet i borgerskabernes vægring ved at se, endsige realisere de frigørelsespotentialer, som de borgerlige revolutioner i deres sociale perspektiv frisætter«. <sup>71</sup>

Denne forklaring er af indlysende årsager utilstrækkelig. Det forbliver uklart, hvad det egentlig er ved civilisationens egen form, der begrunder dens fornuftighed, når forklaringen på dens fortsatte beståen må hentes i borgerskabernes (magt-teoretisk konciperede?) vægring ved at gøre, hvad der åbenbart kunne have været gjort.

Nu kunne det her fremdragne citat være en enlig svale, som ikke var dækkende for bogens øvrige omgang med naturbegrebet, men det er det ikke. For i behandlingen af »udviklingsmønstrrets egen civilisationskritik« (Rousseau) finder vi nøjagtig samme svaghed. I forbindelse med omtalen af Rousseaus filosofi over det prekære forhold mellem natur og samfund nævnes det, at »han (dvs. Rousseau, LQ & ÅE) finder løsningen på alle problemer ved at forene naturtilstandens fordele med det borgerlige samfunds: Ved at gøre Loven til natur (...)

71. Op. cit. s. 302.

Modstillingen mellem den naturlige orden og den civile orden ophæves ganske enkelt i en operation, hvor alle love bliver naturlove«<sup>72</sup>.

At dette er en korrekt beskrivelse af Rousseaus position i hvert fald i *Emile* ...<sup>73</sup> og *Den sociale Kontrakt*<sup>74</sup> – derom kan der ikke herske tvivl. Men hvad der i lighed med det foregående eksempel mangler er netop forklaringen på, hvorfor og hvordan dette columbusæg er så nærliggende for Rousseau. Denne forklaring er nødvendig, hvis hans filosofi skal fastholdes som et kritisk udtryk for en borgerlig rationalitet, og ikke bare som mestertænkerens geniale legitimationsmanøvre.

Konsekvensen af den manglende hegemonisering af naturbegrebet er for det første – som allerede nævnt – selvfølgelig, at den samfundsmæssige rationalitet i civilisationsbegrebet må forblive ubestemt. Sat på spidsen kan man referere standpunktet sådan, at den klassiske filosofi har konstrueret civilisationsbegrebet, fordi den som filosofi for de revolutionære borgerskaber ikke har villet eller turdet se de altomfattende perspektiver for social frigørelse, de revolutionære bevægelser har friset. For det andet – og i direkte forlængelse af det første – betyder det imidlertid også, at selve sammenhængen mellem civilisationen som borgerlig emancipationsnorm og udviklingsmønstrets egen civilisationskritik går tabt, fordi formidlingsmidten for denne sammenhæng netop må være den fælles opfattelse af emancipation som naturens kommen til sin ret. At denne sammenhæng går tabt gør, at århusianernes centrale markering af samtidighed mellem civilisation og civilisationskritik må forblive på iagttagelsens niveau, det vil sige ikke kan gøres til genstand for en egentlig begrebsliggørelse. Vi skal i det følgende søge at argumentere for, at dette fravær af en begrebslig bestemmelse af forholdet mellem civilisation som norm og civilisation som kritik får væsentlige negative konsekvenser for århusianernes fastlæggelse af et borgerligt fremskridtsbegreb.

Imidlertid kræver denne argumentation nogle forudsætninger, som først skal skitseres. Det drejer sig naturligvis først og fremmest om det store dyr i åbenbaringen: naturbegrebet. Det turde næsten være unødvendigt at gøre opmærksom på, at vores ambition her ikke er nogen fuldstændig eller endegyldig redegørelse for dette begrebs fordunklede samfundsmæssige konstitution; hvad vi ønsker er udelukkende at gøre opmærksom på nogle momenter, der kan sandsynliggøre, at det principielt er muligt at dechiffere naturbegrebet samfundsmæssigt, og at en sådan dechiffrening kan kaste lys over den intime sammenhæng – samtidighed – mellem civilisation og civilisationskritik. Efter

72. Ibid. s. 176-177.

73. Jean-Jacques Rousseau, *Emile eller om opdragelsen*, bd. I-III, Ringkjøbing 1962.

74. I det følgende henvises der til *Das Gesellschaftsvertrag*, Frankfurt, 1978.

at have gjort dette vil vi sandsynliggøre og uddybe vores konklusion gennem en ekskurs til naturbegrebet hos Rousseau og fornuftsbegrebet hos Kant, for endelig igen at vende tilbage til *Kapitalisme, Behov og Civilisation*.

### Skitse til hegemonisering af det borgerlige naturbegreb

Med den stærkt accelererende kapitalisering af de engelske og franske samfund i løbet af 1700-tallet sker der en kraftig samfundsmæssig almengørelse af vare- og pengeform. Behovene er fra nu af stort set bundet til at realisere sig over markedet som køb og forbrug af varer. Denne radikale historiske nyskabelse markerer blandt meget andet en adskillelse mellem en *almen* samfundsmæssig logik (nemlig det, der fremtræder som markeds- eller penge-logikken) på den ene side og den *enkeltes* produktive aktivitet og behov, det private, på den anden. Marx udtrykker i *Urteksten* denne adskillelse således: »På den ene side: han (den byttende vareproducent, LQ & ÅE) har produceret som uafhængigt privatindivid, på eget initiativ, alene bestemt af hans eget behov og hans egne evner, af sig selv og for sig selv (...) På den anden side har individet imidlertid produceret *bytteværdi*, et produkt, som først gennem en bestemt samfundsmæssig proces, en bestemt metamorfose, bliver til produkt for individet selv«. <sup>75</sup>

Marx fastholder på dette sted på een gang to forhold: *for det første*, at der mellem den enkeltes selvforvaltning af sin produktive aktivitet og sine behov på den ene side og formidlingen heraf over bytteværdien på markedet på den anden består en fundamental *enhed*; en enhed, som ligger deri, at kun formidlet over byttet på markedet kan den enkeltes produktion realisere hans behov. Den afgørende pointe i understregningen af denne enhed er, at hverken det enkelte private eller det almene samfundsmæssige kan tilskrives nogen oprindelighedsstatus; tværtimod er begrebsparrene privat/samfundsmæssig, enkelt/almen etc. helt igennem samfundsmæssigt producerede. *For det andet*, at denne enhed ikke er synlig for den umiddelbare bevidsthed; for denne bevidsthed er det netop det uafhængige privatindivid, som af sig selv og for sig selv producerer, og som formidler denne produktion som varer over markedet som neutralt udvekslingsforum for at kunne realisere sit individuelle behov.

Bytteværdiens samfundsmæssige gennemslag sætter altså som historisk novum disse to former for væren op imod hinanden: på den ene side en *almen* samfundsmæssig ratio, hvis spilleregler *tilsyneladende* bestemmes af penge-

75. *Urteksten*, op.cit. s. 906.

systemet, og på den anden side den *enkeltstående* private forvaltning af produktion og behov, som *tilsyneladende* bestemmes af den enkelte *af sig selv og for sig selv*.

Som skaber af disse rationaliteter besidder den frembrydende kapitalisme en konsekvensrigdom, som dårligt kan overvurderes. Denne tilsyneladende adskillelse af forhold, som i realiteten udgør en enhed får nemlig de mest vidtrækkende konsekvenser for den borgerlige tænkning over det borgerlige samfund; konsekvenser, som også er betydningsfulde for en fastlæggelse af den borgerlige rationalitet i natur- og civilisationsbegreberne.

Sat skematisk op kan man sige, at adskillelsen mellem et område for det enkelte menneskelige på den ene side og et område for det almene samfundsmæssige på den anden danner det almene grundlag for to former for borgerlig civilisationstænkning. *På den ene side* en tænkning, som ser midlet til individets »frihed, autonomi, myndighed, lighed, lykke, frigørelse fra naturtvang og undertrykkelse ...«<sup>76</sup> i en fortsat udvikling og udbredelse af den *almene* logik; dvs. en tænkning, som måske nok anerkender eksistensen af modsætninger mellem det almene og det individuelle, men som dog alligevel ser vejen til disse modsætningers endelige harmonisering i en foreløbig eksklusion af det ikke til almenheden reducerbare individuelle. *På den anden side* en tænkning, som heroverfor fastholder omkostningerne for det individuelle ved det almenes herredømme. Her har udviklingen og udbredelsen af det almene ikke samme positive værdi som i den første position, tværtimod er netop denne udbredelse roden til det individuelle fordærvelse. I stedet sættes kravet om, at det samfundsmæssige kun må udfoldes på det individuelle naturlige præmisser, kun en sådan almenhed kan sikre den omtalte »frihed, autonomi, myndighed, lighed, lykke, frigørelse fra naturtvang og undertrykkelse ...«

I den første position repræsenteres den almene logik af den »rene praktiske fornuft« (Kant). For denne fornuft er det »naturlige« – hvad enten det nu er ydre eller indre natur – kun civilisationsteoretisk gyldigt i den udstrækning, det kan almengøres. Eksklusionen af det enkelte spiller – som vi senere skal vende tilbage til – en central rolle i Kants moralfilosofi. I den anden position repræsenteres det enkelte menneskelige af »naturen« (Rousseau). For denne position er den kantiske fornuft umiddelbart identisk med fordærvet; det fordærv nemlig, som udspringer af det almenes rovdrift på det enkelte menneskeliges oprindelige kvaliteter. Omvendt ser vi samtidig, at dét naturlige, som ekskluderes fra den kantiske moralfilosofi, her kommer til ære og værdighed som selve frigørelsens substans.

76. *Kapitalisme, Behov og Civilisation*, s. 9.

Det bemærkelsesværdige er nu, at på trods af den tilsyneladende uforenelighed mellem disse to former for borgerlig civilisationstænkning, så har de dog grundlæggende det til fælles, at spaltningen mellem det almene samfundsmæssige og det enkelte individuelle ikke gennembrydes. De to tilsyneladende adskilte rationaliteter: den almene samfundsmæssige og den enkelte individuelle, hvis samfundsmæssige produktion vi i det ovenstående kort har søgt at gøre rede for, forstås i begge former for borgerlig civilisationstænkning kun i denne adskilthed: hos Kant er fornuften en historisk invariant (og dermed *naturalig*) givne kompetence ved det menneskelige, og hos Rousseau indskrænker begrebet om det samfundsmæssige sig – som vi også senere skal vende tilbage til – til dettes *fremtrædelsesformer*, nemlig markeds- og pengelogikken, forfængeligheden etc.

Dette fællesskab under forskellene er vigtigt at fastholde, fordi det betyder, at et naturbegreb må komme til at stå centralt for såvel en filosofi, der ser historiens mål som en fortsat udvikling og udbredelse af den *almene* logik som for en filosofi, hvis ærinde det tværtimod er at understrege det omkostningsfyldte for den *enkelte* ved den almene logiks herredømme.

Det betyder, at såvel en civilisations*normativ* tænkning, som ser midlet til harmonisering mellem almeninteresse og enkeltindividuel interesse i en pointeret fastholdelse af almenlogikken (Kant) som en civilisations*kritisk* tænkning, som omvendt må stille som krav, at det almene udformes i overensstemmelse med det enkeltes naturlige behov (Rousseau) kan lade sit emancipationsperspektiv gå under overskriften 'naturens kommen til sin ret'. Såvel den civilisationsnormative som den civilisationskritiske tænkning markerer under denne fælles overskrift en fundamental solidaritet med nogle af det borgerlige samfunds mest grundlæggende fremtrædelsesformer, og på trods af de oplagte og betydelige forskelle, der er mellem Kants og Rousseaus civilisationstænkning, så er de altså alt andet lige fælles om at udstikke utopiske visioner, som vi med et udtryk lånt fra århusianerne kan kalde for kapitalistiske utopier om kapitalismen.

Man kan således sige, at vi med civilisationsnorm og civilisationskritik har at gøre med to lige genuint borgerlige emancipationsnormer. Vi kan endvidere sige, at civilisationsnorm og civilisationskritik begrebsligt er empatisk samtidige: det er ikke sådan, at den civilisationsnormative tænkning først formulerer den kodeks, som kritikken derefter kan tage fat på at udrede omkostningerne af, men tværtimod sådan, at formuleringen af nyttighedskalkylen som naturbeherskelsesprincip samtidig – i hvert fald implicit – er formuleringen af det ikke til denne almene kalkyle reducerbare enkelte, som må betale prisen for den borgerlige fornufts herredømme. Yderligere: dette, at vi har at gøre med to empatisk samtidige genuint borgerlige emancipation-

snormer har som konsekvens, at vi kan bestemme *det borgerlige fremskridtsbegreb: civilisationsbegrebet, som et begreb om enheden i det modsætningsfyldte (men ikke antagonistiske) udviklingsforhold mellem civilisationsnorm og civilisationskritik.*

Denne bestemmelse vidner om en kvalitet ved kapitalismen, som det må være fulstændig centralt at fastholde: nemlig, at den indeholder en (civilisations)kritik af sig selv, som tilsyneladende er radikal ved sit kritiske forhold til den rationelle fornuft som orienteringsprincip for naturbeherskelsen, men som dog alligevel – derved, at den lader sin kritik gå gennem det borgerlige naturbegreb – forholder sig fundamentalt affirmativt til dén udbytningsrelation mellem kapital og lønarbejde, der jo netop udgør den uigennemskuede baggrund for naturbegrebets tilsyneladende ahistoriske gyldighed. Denne evne til kun tilsyneladende fundamental selvkritik er altså vel at mærke ikke noget, kapitalismen *kan* mobilisere i situationer eller under forhold, hvor det kan være påkrævet med en øget legitimationsindsats til opretholdelse af systemet, men det er en integral del af selve det modsætningsfyldte udviklingsbegreb, der udgør det kapitalistiske civilisationsbegreb.

Dette turde nok være en central indsigt at fastholde, ikke alene op imod den sværm af borgerlige naturromantikere, der aktuelt ytrer sig civilisationskritisk<sup>77</sup>, men også i polemik mod store dele af dén kritiske socialisationsteori, som gennem en ureflekteret omgang med naturbegrebet netop reelt installerer sig i en radikal borgerlig civilisationskritik<sup>78</sup>. Centralt, også fordi det antyder den nødvendige radikalitet i den marx'ske emancipationsteoris opgør med den borgerlige naturretsfigur.

### **Ekskurs til Rousseau og Kant: Demonstration af et begreb om borgerlig form for fremskridt**

Dén emfatiske samtidighed mellem civilisationsnorm og civilisationskritik som genuint borgerlige emancipationsnormer, som vi begrebsligt kort har forsøgt at fremstille i det foregående kan som antydet demonstreres gennem en komparativ analyse af naturbegrebet hos Rousseau og fornuftsbegrebet hos Kant. Igen turde det næsten være unødvendigt at sige, at stedet her ikke er til en egentlig udfoldelse af en sådan analyse, men vi vil kort skitsere nogle centrale elementer ved den, som dels kan retfærdiggøre, dels udvikle fremstillingen i det foregående.

77. Bogen nævner som eksempler herpå Sørensen/Møller/Helveg, Bjørnvig, Løgstrup. Se s. 293ff.

78. Vi tænker her først og fremmest på den såkaldte Hannoverskole; det drejer sig om Negt/Kluge, Brückner, Krovoza, Ziehe m.fl.

Rousseaus beskrivelse af naturtilstanden findes først og fremmest i *Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les Hommes*<sup>79</sup>. Heri karakteriseres den »gode vilde« som et menneske »der flakker om i skovene, uden færdigheder, uden sprog, uden bolig, uden fjendskab og uden venskab uden at forlange noget af sine ligemænd og uden nogen tilbøjelighed til at skade ham, uden måske nogen sinde at genkende nogen iblandt dem som individ.«<sup>80</sup>

Dette hjem-, sprog-, ja, i videste forstand socialitetsløse individ eller naturmenneske er altså fundamentalt set *autonomt*, og vi kan endvidere se, at vedkommende er *god* – ikke i en moralfilosofisk betydning, der ikke hører naturtilstanden til – men deri, at han ikke ønsker nogen noget ondt: Rousseau taler flere steder endda positivt om, at denne naturlige godhed ytrer sig som medlidenhed og omsorg. Endvidere er dette menneske karakteriseret ved sin *fri vilje*:

»Det er altså ikke så meget erkendelsesevnen, der udgør den specifikke forskel mellem menneske og dyr, men menneskets viljefrihed. Naturen befaler ethvert væsen, og dyret adlyder. Mennesket føler ligeledes sine tilskyndelser, men det erkender sig selv som frit med hensyn til, om det vil give efter eller modstå. Og netop i denne bevidsthed om sin frihed viser dets sjæls åndelighed sig. Thi fysikken forklarer på en eller anden måde meningens og begrebsdannelsens mekanisme, men i evnen til at ville eller snarere til at vælge og i følelsen af denne magt har man kun rent åndelige forhold for sig, som man intet kan sige om ved hjælp af mekanikkens love«<sup>81</sup>.

Der kan ikke herske tvivl om, at dette begreb om et autentisk naturmenneske som oppositionsbegreb mod dét, Rousseau opfatter som et umenneskeligt og kunstigt samfundsliv, i realiteten knytter sig til problemet om en kapitalistisk produktionsmådes systematiske produktion af social elendighed<sup>82</sup>. Hvad Rousseau som den historisk første markante civilisationskritiker kan erfare er, at de »som fører os er kunstnerne, de fornemme, de rige, og de ledes igen af deres pengeinteresser eller deres forfængelighed. Begge parter kappes om at finde nye måder at give penge ud på, de første for at prale med deres rigdomme, de sidste for selv at rage til sig«<sup>83</sup>.

Hans kritik kan derfor betragtes som een lang gennemspilning af temaet: pengeløkkens (og i dens kølvand forfængelighedens etc.) fordærvelse af den oprindelige menneskenatur; et kritisk tema, som både i *Emile ...* og *Den*

79. Tysk oversættelse i *Schriften zur Kulturkritik*, Hamburg 1978.

80. op.cit. s. 183.

81. *ibid.*, s. 107.

82. se hertil Burkhard Tuschlings diskussion omkring Rousseau i *Die »offene« und die »abstrakte« Gesellschaft*, Berlin 1978, s. 276-97, s. 350 samt s. 375.

83. *Emile ...*, op.cit. bd. II, s. 256.



*socialer Kontrakt* munder ud i det utopiske krav om en samfundstilstand indrettet på naturens præmisser. I Rousseaus civilisationskritik finder vi således et eksemplarisk udtryk for dén borgerlige naturopfattelse, vi beskrev i det ovenstående gennem en kort omtale af varerelationen: nemlig fortolkningen af den enkeltes forvaltning af sin produktive aktivitet og sine behov af sig selv og for sig selv som natur; en fortolkning, som overser dét elementære, at det private og tilsyneladende naturlige selv er samfundsmæssigt bestemt gennem vareformen som udtryk for en bestemt social relation. At Rousseau ikke gennemlyser – og af historisk forståelige årsager ikke *kan* gennemlyse – denne mystifikation betyder, at det naturmenneske, han konstruerer under overskrifterne »oprindelig« og »vild« i virkeligheden tværtimod må være dét ny menneske, som kapitalismen først skaber. Hos Kant er det på en måde umiddelbart langt mere indlysende, at der med begrebet om en ren praktisk fornuft er tale om en filosofisk formulering af den borgerlige subjektivitet, fordi fornuften her per definition er eksklusivt forskellig fra den første natur. Således er den rene fornufts eksistensmulighed netop givet gennem muligheden for syntetisk dom apriori, og den moralske handlen kun mulig gennem den fuldstændige og bevidste eksklusion af alle naturimpulser. Det kategoriske imperativ<sup>84</sup> er i sidste instans afhængigt af, at enhver specifik interesse, som ikke er reducerbar til en almen lovmæssighed, fuldstændigt kan elimineres fra individets handlen. At Kant med disse bestemmelser grundlægger en borgerlig politikopfattelse og en borgerlig menneskeopfattelse, derom kan der ikke herske tvivl.

Sagen er nu, at på trods af, at *naturen* hos Rousseau er et civilisationskritisk begreb for det enkelte menneskelige op imod det borgerlige samfunds fordærvende påvirkninger, og at den (naturskabte) fornuft hos Kant er et civilisationsnormativt begreb for den *almene* frie moralske ageren, så er Rousseaus og Kants bestemmelse af et naturgivet individ dog i bund og grund fælles: det er *autonomt*, det er *frit* og det er *moralsk handlende*<sup>85</sup>. Med andre ord: der er en fundamental identitet på færde mellem den civilisationsnormative tænkningens centralbegreb: fornuftsbegrebet, og den civilisationskritiske tænkningens centralbegreb: naturbegrebet; en identitet, som viser, at det på trods af en mængde betydelige forskelle er den fundamentalt set samme borgerlige horisont, der er bærende for såvel norm som kritik.

84. Det kategoriske imperativ: »Handl sådan, at din viljes maxime samtidig kan gælde som princip for en almen lovgivning«, *Kritik der praktischen Vernunft*, op.cit., s. 53.

85. For en kort redegørelse herfor, se *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt 1974, s. 81-102.

Forskellen på civilisationsnorm og civilisationskritik ligger altså ikke i, at det er forskellige samfunds- eller menneskeopfattelser, der er på spil, tværtimod; forskellen ligger alene deri, at normen installerer sig i den *almene* naturbeherskende fornuft, mens kritikken omvendt installerer sig som borgerligt emancipationsbegreb for den *enkelte* natur, som lider under almenhedens herredømme.

Den fundamentale identitet viser sig da også derved, at når Rousseau – som i slutningen af *Emile ...* og i *Den sociale Kontrakt* – skal tænke sit kritiske naturbegreb ind i en utopi om det samfundsmæssige, så bliver hans formuleringer i det store og hele kantiske. Således hedder det i *Emile ...*, at »Hvem er da dydig? Det er det menneske, som forstår at besejre sine tilbøjeligheder, thi i så fald følger han sin fornuft og sin samvittighed; han gør sin pligt, han retter sig efter samfundsordenen, og intet kan rukke ham derfra«<sup>86</sup>, og det hedder yderligere i forlængelse heraf, at »da enkeltindividerne kun har underkastet sig styrelsen, og da den øverste styrelse ikke er noget andet end fællesviljen, indser vi, hvordan ethvert menneske i sin lydighed mod styrelsen kun adlyder sig selv, og hvorledes man i samfundspagten er mere fri end i naturtilstanden«<sup>87</sup>. Hvad vi ser her er, at når Rousseaus naturbegreb forskyder sig *fra* at være emancipationsbegreb for det enkelte knægtede naturmæssige *til* at være centralbegreb for en utopi om en naturlig almen samfundsorden, ja så forskyder det sig samtidig *fra* en civilisationskritisk *til* en civilisationsnormativ position. Dette bliver fremfor noget andet sted endeligt klart i *Den sociale Kontrakt*, hvor Rousseau indfører begrebet om en »tvungen frihed«, nemlig den frihed, som samfundspagten må tvinge den enkelte til, hvis vedkommende ikke selv ved, hvad der er i overensstemmelse med hans natur<sup>88</sup>. Rousseaus kritik og Kants norm er altså langt fra at være antagonistiske størrelser tværtimod de to emfatisk samtidige modsætningsfyldte poler i et borgerligt fremskridtsbegreb. For den marx'ske teori betyder dette, at det vil være emancipationsteoretisk don quijoteri at involvere sig i en civilisationskritisk position à la Rousseau eller den kritiske socialisationsteori; perspektivet i en marxistisk kritik må snarere være den radikale fastholdelse af *årsagen* til den borgerlige arbejdsdeling mellem civilisationsnorm og civilisationskritik, nemlig kapitalen som samfundsmæssigt organiseringsprincip for den historiske udvikling. Herved kan den marx'ske teori fastholde,

86. *Emile ...*, op.cit., bd. III, s. 132-33.

87. *Ibid.*, s. 156.

88. Således hedder det i *Den sociale Kontrakt*: »Eftersom samfundspagten ikke vil være nogen tom form, indeholder den stiltiende følgende forpligtelse, som alene den overskydende kraft kan skaffe; den består deri, at enhver, der nægter almenviljen lydighed, skal tvinges til lydighed af hele samfundslegemet; det har ingen anden betydning, end at man vil tvinge ham til at blive fri«, op.cit., s. 53.

at den borgerlige produktion af sandheder – hvadenten de nu er normative eller kritiske – er radikalt løgnagtig; ja, man kan sige, at det må være en hovedopgave for denne marxisme stædigt og kvalificeret at understrege denne kendsgerning for herigennem at nedbryde legitimiteten i de borgerlige sandheder.

### **Om civilisationsbegrebet i *Kapitalisme, behov og civilisation***

Vender vi nu tilbage til *Kapitalisme, behov og civilisation*, så er det straks nødvendigt at sige, at vi ikke identificerer bogens position med socialisationsteoriens eller på anden måde ønsker at mistænkeliggøre den for en eller anden skjult naturtilbedelse. Bogens egen kritik af den borgerlige naturretsfigur turde da også være et tilstrækkeligt bevis for, at en sådan kritik ville være helt hen i skoven.

Hvad vi ønsker at understrege er, at den hegemoniseringsintention overfor den borgerlige tænkning som Hans Jørgen Thomsen andetsteds i dette nummer af Kurasje formulerer således: »Hegemoni er at få greb om de historiske processer uden at fortrænge disses latente tendensindhold; uden at fortrænge dén historiske sandhed, som er i færd med at konstituere sig. Og teoretisk hegemoni er den erkendelsesmæssige (og for den eventuelt praktiske realisering: den begyndende) antecipation af en sådan frigørende bemestring af de historiske processer«<sup>89</sup>, ikke lader sig gennemføre, hvis der ikke bliver taget hul på en samfundsmæssig bestemmelse af naturbegrebet. Sker dette ikke, ja så fortrænger man netop den historiske sandhed, der forhåbentlig er ved at konstituere sig; og det bliver principielt usikkert at skelne en borgerlig fra en socialistisk civilisationskritik.

Problemet ved den civilisationsteoretiske del af *Kapitalisme, Behov og Civilisation* er, at der på den ene side gennemføres en kritik af den borgerlige naturretsfigur, som forhindrer bogen i at installere sig i en borgerlig civilisationskritik uden at der på den anden side gennem en egentlig hegemonisering af naturbegrebet skabes mulighed for at lade den borgerlige selvforståelse ramme af det positive alternativs dom. At forholdet mellem civilisation og civilisationskritik begrebsligt forbliver uklart i bogen er netop det symptomatiske udtryk herfor.

Årsagen til miseren må søges i århusianernes bestemmelse af begrebet om »kapitalens civiliserende indflydelse«. Det hedder herom: »Men hvad er, eller hvori består kapitalens civiliserende indflydelse? Lad os forsøge, med følgende bestemmelser: kapitalens civiliserende indflydelse er et overbegreb for de effekter, som kapitalen frembringer lateralt i forbindelse med merværdiproduktionens udvikling under kapitalismen. Den civiliserende indflydelse ligger

89. Hans Jørgen Thomsen, *Historiske forudsætninger til rekonstruktionen af en hegemonial marxisme*.

således ikke gemt i selve merværdien, profitten eller udbytningen, men derimod i de momenter, der opstår som konsekvenser af og etablerede forudsætninger for produktionen af merværdien«<sup>90</sup>.

Hvad der netop kendetegner dette begreb om civilisationen som sideeffekter ved merværdiproduktionens udvikling er, at det som begreb om *effekter* eller *afsmitninger* er uegnet til at begrebsliggøre spændingen mellem civilisationsnorm og civilisationskritik; uegnet, også selv om det som hos århusianerne understreges, at kapitalens civiliserende indflydelse har en dobbeltkarakter: denne understregning er jo netop ikke samtidig fremstillingen af, i hvilke former for samfundsmæssighed og samfundsmæssig erfaring, denne dobbelte karakter udtrykker sig.

Konsekvensen er, at det forbliver en uindløst tese, når bogens forfattere hævder, at »civilisationen har skabt sin egen civilisationskritik«<sup>91</sup> eller at »civilisationsforherligelse og civilisationskritik er samtidige bestemmelser – refleksbestemmelser – indenfor den civilisatoriske proces, kapitalismen fører med sig«<sup>92</sup>

Civilisationsbegrebet må altså heroverfor fastholdes, *ikke* som en effekt af kapitalens merværdiproduktion, *ikke* som det ved subsumtion eller prægning fremkomne resultat af merværdiproduktionen; *men* tværtimod som noget, der er grundlagt *i og med* den historiske indsættelse af kapitalen som organiseringsprincip for de samfundsmæssige forhold. Noget kort og abstrakt formuleret er det dette, vi har søgt at argumentere for i det foregående. På sporet af en betegnelse af den kapitalistiske »form for fremskridt« kommer man først for alvor, når subsumtions- og prægningssparadigmet opgives til fordel for en undersøgelse af, hvilke historisk særlige former for almen social erfaring, der skabes med kapitalismens gennembrud.

Det er en sådan undersøgelse, vi ovenfor har søgt at tegne konturerne af uden på nogen måde at have det færdige resultat parat.

Eet resultat er dog – og det er det, vi har søgt at argumentere for her – at en socialistisk utopis fastholdelse af irreversibilitetskarakteren ved de klassiske borgerlige emancipationskategorier ikke har noget fælles med den borgerlige og venstreborgerlige civilisationskritik. Tværtimod henter den socialistiske utopi netop sin dynamik i *adskillelsen* mellem civilisationsnorm og civilisationskritik; den adskillelse, som først kan skabe og har skabt ideen om foreningen af det adskilte.

Det er i produktionen af dét adskilte, hvis nye enhed skal ledsage kommunismen som verdenshistorisk epoke, at den klassiske tænkning har sin irreversible kraft.

90. *Kapitalisme, Behov og Civilisation*, s. 202.

91. *Ibid.* s. 222.

92. *Ibid.* s. 17.