

## Review-artikel: Fornuftens fyrtårn

Jürgen Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019, 58 € (Taschenbuch)

### Værkets anliggende.

Det imponerende opus magnum, som den på udgivelsesdagen 90-årige Jürgen Habermas havde arbejdet på i 10 år, er et bemærkelsesværdigt projekt. Det er en filosofihistorie, der rekonstruerer tænkningens historie op til hans egen teori om den kommunikative handlen, men den omfatter meget mere end det. Det 1700-siders lange tobindsværk kommer også omkring de juridiske og politiske teoriers historie, og hvad der er særligt interessant i dette tidsskrifts regi er, at der ikke mindst afsættes rig plads til en filosofisk vinklet religionshistorie. Habermas har læst og fordøjet religionsvidenskabens forskningshistoriske pensum, og det maner naturligvis til eftertanke at få det indført i en filosofihistorisk kontekst.

Værkets ærinde er grundlæggende moralfilosofisk og frembyder et formalpragmatisk forsvar for fornuftsargumenters uomgængelige rolle i det moderne, postsekulære samfundsliv, specielt hvad angår en juridisk, politisk og videnskabelig kontekst. Som tidligere i forfatterskabet argumenterer Habermas udførligt for et filosofisk perspektivs afgørende rolle i rekonstruktionen af kognitive læreprocessers intersubjektive implikationer. Det nye er, at religion og teologi tildeles en filosofisk medkonstituerende betydning for udviklingen af en eftermetafysisk moralbevidsthed. Det historiske perspektiv strækker sig fra årtusindet f. Kr. – den periode, som Karl Jaspers har døbt aksetiden – til vor egen tid, og gennem udvalgte tænkere, som omhyggeligt gennemgås hver for sig, opruller Habermas en kæde af problemstillinger, der giver indtryk af, at den menneskelige erkendelse alt andet lige har gennemløbet en progressiv udvikling. Ganske vist er der ikke tale om en dialektisk systemtænkning à la Hegel; men ambitionen om et filosofisk overblik, der omfatter hele menneskehedens historie, fejler ikke noget.

Habermas låner sin titel fra Johann Gottfried von Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (udgivet i 1774), men med den afgørende forskel, at der i stedet for en historiefilosofi er tale om en filosofihistorie. I Habermas' øjne kan filosofien kun bevare sin troværdighed, hvis den vedkender sig et vilkår, der endnu ikke stod klart på Herders tid, nemlig at den ikke kan træde bagom om den historie, den selv er et produkt af. Det betyder, at hans fremstilling er genealogisk i den for-

stand, at han forsøger at rekonstruere kontingente mulighedsbetingelser for tænknin- gens udvikling. Ikke desto mindre fokuserer han på 'de grunde, som taler for at fastholde et omfattende begreb om fornuften og en i samme grad for den filosofiske tænknin- gskrævende selvforståelse' (I, 16).<sup>1</sup> Nok lægger Habermas afgørende vægt på prag- matiske betingelser for enhver betydningssammenhæng; men han er ikke et barn af den tyske idealisme for ingenting. Det er en fornem filosofihistorie, han har præsteret; men det er også en selektiv historie, der uden at blinke ser bort fra såvel de metafysi- ske som de fornuftskritiske stemmer, der – med deres egne spor tilbage i tiden – sta- dig gør sig gældende i moderne filosofi.

Det kunne være fristende at udlægge titlens modificerende 'auch' som en tilken- degivelse af dette valg. Formentlig går det dog snarere på, at Habermas endelig har besluttet sig for at give sit udførlige bud på, hvordan religions- og teologihistorie bør medtænkes i filosofiens 'egen' historie, for det sker på en måde, som hans øvrige for- fatterskab kun antydningvist har berørt.

En forskel, som ifølge Habermas gennemtrænger hele den vestlige filosofihistorie, ikke mindst i moralfilosofisk henseende, er hvorvidt udgangspunktet tages i det en- kelte subjekts bevidsthed eller i intersubjektivt forankrede sprog- og symbolsystemer. Dette udgør således en ledetråd gennem hele værket, og det er den intersubjektive forståelseshorisont, der qua Habermas' egen kommunikationsteori er forudbestemt til at tegne det endelige billede af et filosofisk projekt, der endnu formår at fastholde det, det hele drejer sig om, nemlig et fuldblods forsvar for fornuften.

Habermas følger den idéhistoriske udviklings gradvise distinktion mellem tro og viden og finder rødderne til sit eget filosofiske projekt i de historiske og epistemiske læreprocesser, der ikke længere er bundet af religiøse normer. Men samtidig advarer han mod det naturalistiske *view from nowhere*, som i forestillingen om et absolut ud- gangspunkt gør sig blind for sit eget intersubjektive erkendelsesgrundlag (I, 14). Gan- ske vist er den tid forbi, indrømmer Habermas, hvor filosofien kan håbe på at indfri ambitionen om et totalperspektiv for den videnskabelige erkendelse. Men hvis filo- sofien stadig har en rolle at spille, som ikke lader sig erstatte af empirisk viden, så er det at søge svar på spørgsmålet om, *hvad denne viden betyder for os som samfundsborgere og individuelle personer* (I, 12). Sagt på en anden måde: Hvis ikke objektiviteten indlej- res og forsvares i en erkendelsesproces, der tager højde for et kommunikativt og mor- alske ansvar for omsætningen af denne viden i praksis, løber den videnskabelige om- verdensforståelse ind i et filosofisk underskud, der endog kan true den erkendelses- frihed, den selv er et barn af. Alt andet lige henviser empirisk underbyggede kausa- litetsforklaringer til blinde naturlove, som disse forklaringer ikke uden at underminere deres egen gyldighed kan forstå sig selv ud fra.

I Habermas' øjne handler filosofi ikke længere om en ontologisk bestemmelse af verden, men om hvordan vi orienterer os i den, og ikke mindst om hvad fornuftens frie brug betyder for vores praktiske omgang med hinanden. Habermas' budskab til

<sup>1</sup> Hele passagen lyder: "Im Verlauf der in diesem Sinne 'genealogischen' Darstellung sollen nicht nur die kontingenten Umstände deutlich werden, die jeweils zu Lernprozessen herausgefordert haben, sondern auch die Gründe, die dafür sprechen, an einem comprehensiven Begriff der Vernunft und einem entsprechend anspruchsvollen Selbstverständnis des philosophischen Denkens festzuhalten".

sin samtid er således at tage vare på denne frihed, som ikke er en selvfølge, men det skrøbelige resultat af en historisk læreproces, der konstant udfordres af samfundsmæssige magtforhold, anonyme styringsmekanismer, nationale særinteresser og utøjlede markeds kræfter.

For dem, der er fortrolige med Habermas' forfatterskab, er dette ikke nye tanker. Det nye i det forelæggende værk er den vægt, der lægges på muligheden for på eftermetafysiske betingelser at udvinde et moralfilosofisk fornuftspotentiale af den religiøse traditions semantiske overleveringshorisont. I den forstand er Habermas' projekt lige så religionsfilosofisk som filosofihistorisk engageret. Men selvom han udviser en ærlig respekt over for en religiøs livsanskuelse i dens rituel forankrede traditionsbevarelse, så drejer det sig først og fremmest om muligheden for at oversætte en eskatologisk frelsestanke til fornuftens frihedsbevarende potentiale på vegne af en fællesmenneskelig solidaritet. Hvis nogen skulle få den tanke, at denseskulære tænkere, der i sine unge dage kaldte religiøse udsagn for meningsløse, skulle være begyndt at sværme for den kristne forkyndelse, tager man fejl. Hør blot:

Med dens inddragende universalitet og altomfavnende liberalitet, dens vilje til 'grænseløs kommunikation', hævdede filosofien over for alle andre trosmagter sin overlegenhed, om ikke i sagen, så dog i metoden (I, 105).<sup>2</sup>

Det er sagt i datid, men sandelig også ment i nutid. Det interessante er imidlertid, at man som motivationen bag det store projekt aner en bevidsthed om den rene fornufts defaultisme. Ganske vist udgør den kommunikative handling (og 'den herredømmefri samtale', som det hedder i den danske Habermas-reception) det nødvendige fornuftspotentiale til koordinationen af moralsk forsvarlige handlinger i et fællesskab af lige stillede borgere. Men dermed er det ikke givet, at anticipationen af kommunikativ indforståethed ud fra sig selv alene medbringer den fornødne motivationskraft. Habermas forsøger derfor at forlene en eftermetafysisk selvforståelse, der ikke længere kan læne sig op af et sammenhængende verdensbillede, med bevidstheden om dens historiske rødder i en religiøs etik.

Samtidig understreger han dog det problem, at de religiøse traditioner i deres 'ubevægelige kollektive selvforståelse' blokerer for en hypotetisk afstandstagen til deres egne baggrundsantagelser (I, 128). Men hvor han i andre værker har talt om, at en kritisk traditionstilegnelse må finde sted på 'de religiøse borgeres' eget initiativ, drejer det sig i dette – jeg fristes til at sige testamentariske – manifest om en sekulariseret selvforståelse, der så vidt muligt vil tilegne sig motivationskraften fra en religiøs-etisk forhistorie.

<sup>2</sup> "Mit ihrer einbeziehenden Universalität und umarmenden Liberalität, ihrem Willen zu 'grenzloser Kommunikation' beansprucht die Philosophie gegenüber allen anderen Glaubensmächten ihre Überlegenheit, wenn nicht in der Sache, so doch in der Methode".

## Et afsæt i aksetiden.

Noget af det, der tydeligvis har gjort indtryk på Habermas, er de sidste årtiers stigende fokus på aksetiden.<sup>3</sup> Og i den forbindelse gør han ligesom Robert Bellah (2011) opmærksom på den verdenshistoriske betydning, som reformbevægelserne fra Kina i øst til de mediterrane kulturer i vest fik for tankeudviklingen i de forskellige religioner. Det ledende perspektiv er adskillelsen mellem tro og viden; men eftersom vi har at gøre med et værk, der på ingen måde springer over, hvor gærdet er lavest, føres vi først gennem en fjern oldtids kosmologier (dvs. buddhisme, konfuzianisme, taoisme og platonisme), der alle er kendetegnet ved en distinktion mellem 'verden som helhed' (die *Welt im Ganzen*) og 'hændelser i verden' (*innerweltlichen Geschehen*, I, 465). Med den aksiale vending lægges et nyt, abstrakt perspektiv på verden og menneskelivet.

Udgangspunktet tages dog endnu tidligere i den form for kommunikation, som baserer sig på en førsproglig, symbolsk gestik. Den rituelle praksis er således det ældste udtryk for en handlingskoordinerende og solidaritetsskabende reaktion på de naturlige vilkårs uberegnelighed. Med sprogets udvikling danner de mytiske fortællinger i forlængelse af den symbolsk formidlede handlingskoordination en konkretistisk orden, der binder de fysiske, sociale og individuelle virkelighedsdimensioner sammen i et totalperspektiv. Det mytiske verdensbillede blokerer således i sin natur for rationelle læreprocesser, der beror på adskillelsen mellem interne, semantiske relationer og eksterne sagforhold.

Hvor Habermas tidligere (1981, I, kap. 2) har anvendt det strukturalistiske perspektiv hos Claude Lévi-Strauss og hans elev Maurice Godelier til en bestemmelse af myten som et kodificeret system af ligheds- og kontrastforbindelser, følger han nu Emil Angehrns (1996) filosofiske betragtninger over myten som en kognitiv overvindelse af kaos, der forlener det enkelte menneskes bevidsthed med fællesskabets objektive ånd. For mig at se ligger dette perspektiv-skifte i logisk forlængelse af den evolutionsteoretiske interesse for de rituelle handlingers prælingvistiske betydning for dannelsen af en kollektiv bevidsthed, som Habermas (2012, 77-94, specielt 87 f.) har udvist i forlængelse af Michael Tomasellos kultur-evolutionære teori (specielt Tomasello 1999). Myten består bl.a. i en sprogliggørelse af ritualets sammenbindende kraft, der på den ene side udtrykker en kommunikativ indforståethed, men på den anden side også skaber en spænding hos det enkelte individ i forhold til indlemmelsen i det sakrale fællesskab, som det selv er med til at etablere. Individet beskyttes af kollektivet, men må samtidig se sig ufrivilligt bundet af den orden, der fremstår som noget ufravigeligt givet. Habermas har angiveligt set noget, der ikke blot er karakteristisk for det mytiske verdensbillede, men også for religion i det hele taget. Og dog kan det samtidig, som jeg kort skal komme ind på nedenfor, ses som en tilsnigelse, der passer ind i den historiske fortælling om fornuftens gradvise frigørelse.

<sup>3</sup> Se i den forbindelse Hans Jørgen Lundager Jensen (2011) m.h.t. den aksetidsbegrebets religionshistoriske perspektiv.

Fra ritualets og mytens om sig selv lukkede verden bevæger Habermas sig over i aksetidsbevægelserne. Og han ser dem primært som et svar på svækkelsen af de mytiske verdensbilleders kollektivt stabiliserende funktion. En stigende befolknings- og samfundsmæssig kompleksitet begynder i midten af 1. årtusind f. Kr. at nedbryde den homogenitet, som mytens totaliserende tænkemåde hviler på. Kort sagt udfordres samfundets sakralt normative selvopretholdelse af en revolutionerende bevidsthed om individets personlige ansvar for sin egen skæbne (I, 178 f). Det hellige moraliseres og danner grobund for et personligt gudsforhold. Samtidig forskydes vægten fra kultiske forpligtelser til alment gyldige normer.

Det er i en religionsteoretisk sammenhæng interessant, at Habermas her tager afstand fra Jan Assmanns (2018) fremhævelse af den semitiske monoteisme som en særskilt og essentielt voldelig religionsform blandt samtidens øvrige polyteistiske, semi- eller henoteistiske og filosofiske traditioner.<sup>4</sup> Assmann stiller således et spørgsmålstegn ved hele aksetidsbegrebet, for så vidt som han skelner principielt mellem Jahvedyrkelsens eksklusive dom over 'sand og falsk religion' på den ene side og de andre religioners inklusive og indbyrdes oversættelige gudsforestillinger på den anden. Herimod hævder Habermas, at aksetidsbevægelserne generelt er kendetegnet ved en åndeliggørelse af den rituelle omgang med det sakrales frelsende magt, hvilket såvel for den semitiske monoteisme som for de øvrige religioners vedkommende resulterer i en sammenlignelig "dogmatische Denkform" (I, 356). Det betyder ikke, at de forskellige kulturers svar på tidens eksistentielle uro er ens. Nok er de bundet sammen af en overordnet distinktion mellem denne verdens foranderlige vilkår og en sandere virkeligheds uforanderlige væren (eller ikke-væren for upanishadernes og buddhismens vedkommende). Men hvor de kosmocentriske verdensbilleder i kinesisk, indisk og græsk sammenhæng tilskriver verden en indre transcendent i form af henholdsvis *tao*, *nirvana* og *ontos on* (det værendes væren), skiller den semitiske tradition sig ud gennem sit theocentriske verdensbillede, dvs. i tilbedelsen af en personlig magt uden for verden. Mens den etiske universalisme i de førnævnte traditioner knyttes til et epistemisk begreb om transcendent, fra en begrebslig til en asketisk-meditativ erkendelsesform, koncentrerer den sig hos det jødiske folk i edspagten med Gud som den absolutte lovgiver. Det er først og fremmest denne overordnede forskel, Habermas videre følger ind i en europæisk åndshistorie efter Kristi fødsel. Retrospektivt vil han således vise, at den eftermetafysiske traditions distinktion mellem tro og viden har sine rødder i forskellen mellem Jerusalem og Athen, dvs. mellem et kommunikativt forhold til en transcendent autoritet på den ene side og en teoretisk metafysiks objektiverende synsmåde på den anden (I, 556).

### På vej mod en eftermetafysisk tænkning.

Den lange redegørelse for den europæiske ånds- og samfundshistorie, der følger over de næste mange hundrede sider, vil blandt andet vise, hvorledes de to spor har 'korrigeret' hinanden. På den ene side har den hellenske fornuftstradition medvirket til

<sup>4</sup> Der kan i den forbindelse henvises til Anders Klostergaard Petersens anmeldelse af Assmanns bog i dette nummer af RvT samt til Hans Jørgen Lundager Jensens artikel om Jan Assmann (2008)

at afsakralisere moralnormerne; på den anden side har den religiøse tros intersubjektive dimension (i forholdet mellem Gud og menneske), ikke mindst i Luthers udgave, ført til en inderliggørelse, der afslører den eksistentielle utilstrækkelighed ved fornuftens rent epistemiske brug, dvs. dens objektiverende erkendelse fra et 3. persons perspektiv (II, 51). Med udviklingen af et aftranscendentaliseret verdensbillede følger nemlig en naturerkendelse, som afkobler sig fra de moralske normer, der stadig er bundet til en religiøs dogmatik. Den græske filosofis distinktion mellem *fysis* og *nomos*, natur og lov, melder sig på en ny og påtrængende måde for en filosofisk erkendelse, der i stigende grad splittes mellem viden og tro. Habermas henter i den forbindelse interessante og mindre kendte samfundstænkere frem i lyset som Marsilius af Padua (1275-1342) og Francisco de Vitoria (1483-1546).

Marsilius er bemærkelsesværdig ved, at han forud for sin tid tilslutter sig en verdslig retsorden, som også kirken, der alene bør tage sig af sjælenes frelse, må underkaste sig (I, 864-877). Vitoria, der bl.a. var vidne til sine spanske landsmænds brutale kolonisering af det sydamerikanske azteker-rige, fremlagde offentligt sine overvejelser over den begrænsning, som en kristen naturret måtte anerkende i mødet med andre folkeslag. Selvom Vitoria delte sin samtids opfattelse af de 'vilde indianere' som kulturelt underudviklede, argumenterede han ikke desto mindre mod en europæisk tvangsmissionering ud fra den antagelse, at alle mennesker er født med en ret til selvbestemmelse (*dominio sui*). Vitoria havde dermed formuleret et princip, der senere skulle udvikle sig til oplysningstænkningens begreb om fornuftens autonomi (I, 909-917). Som noget nyt i sin samtid understregede han således vigtigheden af, at retlige forpligtelser blev komplementeret af subjektive rettigheder, der uafhængigt af den enkeltes tro og kulturelle baggrund beskyttede mod unødvendige overgreb (I, 918). Til gengæld hævdede han naivt, at spanierne var i deres gode ret til at bekriige de indfødte, for så vidt som disse aggressivt modsatte sig kolonisateurernes 'besøgsret'.

Marsilius og Vitoria var alt andet lige overbeviste om den kristne forkyndelses universelle sandhed og stillede ikke spørgsmål ved den europæiske kulturs naturlige overlegenhed. Når Habermas inddrager dem i sin filosofihistorie skyldes det imidlertid ikke deres etnocentriske 'arrogance', men at de trods alt fremsætter fornuftsprincipper, der i svøb peger frem mod den gradvise overgang fra en kristen naturret til et universalistisk restbegreb. Det er vigtigt for Habermas at vise, hvorledes spiren til en respekt for mennesket som *menneske* og ikke kun som rettroende allerede findes i den kristnes traditions egen muld.

Værket er i det hele taget rigt på teologihistoriske spor til den sekulariseringsproces, som allerede aksetiden lagde kimen til. Ganske vist er dets filosofihistoriske ambition ikke evolutionær, men de kontingensbetingelser, der genealogisk lægges til grund for modernitetens tilblivelse, synes ikke desto mindre udvalgt med henblik på de relevante rødder til en kommunikativ fornuft på eftermetafysiske betingelser.

Med den distinktion mellem forkyndelse og videnskabelig-filosofisk erkendelse, som allerede Thomas Aquinas (1225-1274) var med til at indføre, transformerede den ontologiske relation mellem væren og det værende, dvs. mellem det uendelige og det endelige, sig til en relation mellem tro og viden. Thomas var selv af den ufravigelige opfattelse, at filosofien skulle stå til tjeneste for teologien og forudså derfor ikke, at

den principielle adskillelse af tro og viden med tiden ville frigøre filosofien helt fra teologien. En anden konsekvens var desuden, at en intersubjektiv menings- og erfaringshorisont i stigende grad faldt uden for rammerne af en objektiverende, epistemisk erkendelsespraksis, hvorfor en praktisk fornuft efterhånden blev henvist til sig selv i henseende til normative spørgsmål (II, 143). Kort sagt skiltes det gode fra det sande; den gudsskabte natur reflekterede ikke længere en etisk spørgehorisont, og den kristne naturret gled således – alle udvortes tilkendegivelser ufortalt – over i den oplyste fornufts egen ret.

Habermas viser med et imponerende overblik, hvorledes tænkere som Thomas Aquinas (I, 694 ff), Duns Scotus (I, 765 ff) og William af Okcham (I, 805 ff) var med til at udvikle distinktionen mellem tro og viden, der med en begyndende sprogliggørelse af moralnormernes sakrale natur skabte grundlaget for en eftermetafysisk tænkning. Men de var ikke blot stationer på vejen til en modernitet, der for flertallets vedkommende begyndte at lægge en blind trosautoritet bag sig. Habermas understreger flere gange, hvorledes et kristent verdensbillede indeholder et kommunikativt fornuftspotentiale, for så vidt som der generelt skelnes mellem en ydre realitet og et indre, eksistentielt forhold til denne realitet. Der synes her at være tale om en grundlæggende indsigt, der med spor tilbage i aksetiden rækker ud over frelsesforventningens religiøse horisont. Rent filosofisk ligger erkendelsesværdien netop i bevidstheden om trosaktens deltagerperspektiv, der allerede bliver tydelig hos Paulus og Augustin (I, 503 ff; I, 596 ff; II, 194 f). Således ser Habermas udviklingen af en aftranscendentaliseret fornuft, der forholder sig til sig selv, som den logiske transformation af kristendommens kommunikative forhold til Gud.

Det store opgør i den eftermetafysiske tænknings tidlige fase finder i den forbindelse sted mellem David Hume og Immanuel Kant, og selvom Habermas' anerkender Humes skelsættende betydning (II, 213 ff), efterlader han ingen tvivl om, i hvis vægtskål han lægger sit eget lod. Det store stridspunkt gælder moralens grundlag. For Hume, der i den forbindelse anlægger det samme empiriske syn på menneskets indre natur som på den ydre virkelighed, udspringer moral slet og ret af følelse. Hele hans samfundssyn bygger på den gode, borgerlige opdragelse af menneskets medfødte anlæg for forargelse og medfølelse. Helt anderledes funderer Kant sin moralfilosofi i antagelsen af fornuftens frie selvbestemmelse (II, 298 ff). Den kristne ansats ligger netop i, at moralsk indsigt ikke lader sig aflede af en biologisk defineret natur, men af en selvrefleksion, der har en universel idealitet baseret på 'gode grunde' for øje (II, 299). Det er således via oplysningstænkningen hos Kant, at den kristne naturret fuldt ud transformeres til en fornuftsret, der erstatter troens lydige underdanighed med en absolut forpligtelse over for den lov, fornuften selv udkaster. Samtidig betyder Kants subjektfilosofiske grundanskuelser imidlertid, at han aldrig formår at koncipere et overbevisende grundlag for det fællesskab af fornuftsvæsner, som skal værne om den menneskelige frihed (II, 344 f; 356; 395). Først med Hegel og ikke mindst unghelianerne (primært Schleiermacher og Humboldt) opstår en historisk bevidst inddragelse af sprogets og intersubjektivitetens afgørende betydning for en moralfilosofisk samfundstænkning (II, 433 f; 468 ff). Dette følges op af Feuerbachs blik

for det menneskelige subjekts 'kommunikative socialisering' (II, 591 ff) og Marxs dialektiske forståelse af det erkendende og handlendes subjekt material-historiske forudsætninger (II, 624 ff). Som værkets sidste filosofihistoriske station når vi frem til den pragmatiske semiotik hos den amerikanske filosof Charles Sanders Peirce, som nyder Habermas' utvetydige tilslutning (II, 703 ff). Den pragmatisk-hermeneutiske opfattelse af sprogets natur som intersubjektiv betydningsdannelse fører således i lige linje frem til Habermas' egen kommunikationsteori.

## Vejen omkring Kierkegaard.

Undervejs inddrages Kierkegaard, som med det udgangspunktet, han tager i den enkeltes etisk-eksistentielle selvforhold, danner en vigtig modvægt til Hegels dialektiske ophævelse af den enkeltes bevidsthed i den objektive ånd (II, 509). Det, som Habermas hæfter sig ved hos Kierkegaard, er diagnosticeringen af en sokratiske-etisk bevidsthed, hvis utilstrækkelighed består i, at den mangler syndsbevidsthed. Det enkelte menneske konfronteres således med sin manglende evne til at realisere den etiske friheds uendelige fordring (II, 690). Først i den religiøse eksistensform ophæves den eksistentielle fortvivelse, som ledsager selvforholdets følelse af afmagt, og det sker gennem troen på en magt, der, som det hedder i *Sygdommen til Døden*, har sat selvforholdet (SKS 11, 130). Det afgørende spørgsmål, der i Habermas' øjne må stilles i forlængelse heraf, er, hvorledes denne magt skal forstås. 'I hvert fald kan den "sættende" magt', som han skriver, 'ikke længere på eftermetafysiske betingelser identificeres som en frelser, uanset hvor paradoksalt denne end indkredsnes' (II, 695).<sup>5</sup> Habermas oversætter således Kierkegaards tanke om en højere magt til de betingelser for den menneskelige frihed, der er sat af en sprogligt overleveret tradition. Frisat fra dogmatikkens sakralt-bindende normer fremstår sproget for en moderne bevidsthed som et medium, der ikke står til disposition, men som til gengæld forsyner enhver sprogbruger med friheden til at sige ja eller nej til givne 'talehandlingstilbud', som det hedder hos Habermas. Kierkegaards tanke om den enkeltes frihed over for Gud og dermed muligheden for at være 'sit eget livs redaktør' ledes altså over i en eftermetafysisk idé om subjektets frihed under den kommunikative fornufts ansvarlighed. Dermed foretager Habermas så at sige sin egen syntetiske ophævelse af det kontrære forhold mellem Hegels totalitære fornuftstænkning og Kierkegaards subjektivt-eksistentielle sandhedskriterium. Af samme grund placerer han Kierkegaard sammen med unghgelianerne, der ligeledes tager afstand fra systemtænkningens 'absolutte videnskab' og i stedet for skærper opmærksomheden på fornuftens praktiske og decentrale brug blandt interagerende subjekter (II, 428 ff; 512 f).

I sin læsning af Kierkegaard og den vægt, Habermas i den forbindelse lægger på tanken om en etisk-eksistential frihed i den enkeltes valg af sig selv, afslører han for mig at se et manglende gehør for forfatterskabets kristelige forankring. Skal man tage Kierkegaard alvorligt som religiøs tænker, lader det sig ikke gøre at oversætte Guds-tanken til sprogets 'sættende' magt uden at trivialisere det, Kierkegaard selv kalder

<sup>5</sup> "Unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens kann jedenfalls die 'setzende' Macht nicht mehr mit einem wie auch immer paradox eingekreisten Erlöser identifiziert werden."



for en indirekte meddelelse. Når Kierkegaard ikke kan udpege Gud på samme måde, som der kan henvises til et sprogfællesskab, skyldes det, at Gud ikke viser sig i dogmer eller almene udsagn, men kun i den form troen tager i konkrete relationer, nemlig i selvets forhold til sig selv og sin næste. Sprogets og ikke mindst sprogfællesskabets dybdedimension, hvor langt tilbage i en filosofisk og religiøs tradition det end rækker, er af en ganske anden art. Det betyder naturligvis ikke, at Kierkegaard tænker historieløst, men at han åbner for muligheden af, at det evige kan udvindes af det historiske.<sup>6</sup> Hvor Habermas forstår den magt, der udefra sætter betingelserne for, hvem vi er, som konglomeratet af en sprogligt formidlet historie, er Kierkegaards henvisning til 'Guden i tiden' påmindelsen om en uendelig gestus, der viser sig i øjeblikket. Modsat sproget, som vi har med os fra fødslen, må forholdet til Gud hele tiden finde sted på ny. For Habermas er denne transcendens forståeligt nok uforenelig med en eftermetafysisk tænkning; men det betyder samtidig, at han kun får inddraget en amputeret Kierkegaard i sin filosofihistorie.

### Religionens rationalitetspotentiale (kritisk vurderet).

At Habermas ser et kommunikativt fornuftspotentiale i Gudstanken, viser sig også helt tilbage i præsentationen af Paulus, Augustin og senere Luther. Det er netop det kommunikative forhold til en Gudsmagt, der adskiller den kristne tænkning fra den græske. Habermas lægger i den forbindelse vægt på Platons *reservatio mentalis*, dvs. et forbehold over for den brede befolknings evne til at opnå en filosofisk indsigt. Det betyder, at Platon opererer med to 'sandheder', en folkelig opfattelse, der knytter sig til myte og kult, og en filosofisk frelsesvej, der opnås via en ren fornuftserkendelse (I, 456 ff). Sidstnævnte, elitære erkendelsesform omsætter kulthandlinger til etiske principper og definerer ontologisk endeligheden i uendelighedens lys. I modsætning hertil er kristendommens fokus historisk, og en nærforventning om parusien danner grundlag for et *egalitært* trosfællesskab. Dermed ligger kristendommens kommunikative dimension ikke blot i det vertikale forhold til Gud, men også i det horisontale forhold de troende imellem. Det er denne arv, Habermas vedkender sig i sin rekonstruktion af de kommunikativt funderede moralnormers eftermetafysiske konception.

Det stiller imidlertid to fundamentale spørgsmål til den måde, hvorpå han inddrager antikkens religions- og filosofihistorie i sin egen fortælling. For det første undrer jeg mig over distinktionen mellem Platons objektiverende ontologi og kristendommens intersubjektive frelseslære. På den ene side underbestemmer Habermas (specielt II, 194 f) betydningen af den sokratiske dialektik, der reelt gør brug af en kommunikativ fornuft, og på den anden side tillægger han den kristne bøn en dialogisk betydning, der reelt udspringer af en monologisk dogmatik. Desuden forstår jeg ikke helt den linje, Habermas implicit synes at trække mellem det ontologisk-epistemiske

<sup>6</sup> Mottoet for *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift* lyder således: "Kan der gives et historisk Udgangspunkt for en evig Bevidsthed; hvorledes kan et saadant interessere mere end historisk; kan man bygge en evig Salighed paa en historisk Viden?" (SKS 7, 8). Værkets svar er: ja!

element i den græske filosofi og 1700-tallets empirisme hos bl.a. Hume.<sup>7</sup> Dette synes ikke desto mindre at være et underliggende greb i hans præsentation af en gennemgående idéhistorisk spaltning mellem teoretisk-monologiske og reflektivt-dialogiske erkendelsesprocesser, dvs. mellem et observerende 3. persons perspektiv på den ene side og et deltagende 2. persons perspektiv på den anden. Tilsyneladende har Habermas ikke mindst brug for denne optik for så meget desto klarere at kunne se Kants transcendentalfilosofi som en kristen ansvarlighedsetiks sekulære arvtager. Netop i sit afsakraliserede, intersubjektive perspektiv udfolder filosofien fornuftsbegreber om en etisk og ontologisk erkendelsespraksis, som videnskaben principielt aldrig, selv ikke i sine mest raffinerede empiriske undersøgelser, vil kunne indhente eller erstatte.

Det er endvidere kendetegnende for Habermas' filosofihistoriske fremstilling, at aksetidens religiøse traditioner, som han gennemgår med en imponerende belæsthed, konsekvent ses som rationelle svar på spørgsmål, de gamle verdensbilleder rejser under en ny tids intellektuelle udfordringer. Det samme gælder middelalderens religiøse anskuelse. For selvom behovet for en fornyet og revideret tilegnelse af den kristne naturret oplagt udgør en væsentlig del af kristendommens filosofiske problemstillinger, skulle man nok mene, at diskurserne omkring tro, lydighed og retfærdighed også næres af helt andre kilder i den menneskelige psyke. Det er karakteristisk for Habermas' egen diskurs, at emotionelle og æstetiske aspekter af en religiøs livsforståelse spiller en meget lille rolle. Det er naturligvis ret og rimeligt, at en filosofihistorie stiller skarpt på det begrebslige tankeindhold, der angiveligt spiller en hermeneutisk rolle i traditionens fortsatte selvtilægnelse. Men det kan med samme ret siges at være et problem for det billede af religion, som fremstillingen dermed efterlader sig.

Noget andet er, at de religiøse ideers historie, der med et ærefrygtindgydende overblik tænkes sammen med de politiske og juridiske ideers historie, anskues uden at de religiøse institutioners magtinteresser i nævneværdig grad tages med i betragtning. Nok forholder Habermas sig ret udførligt til fordelingen af konkrete magtbeføjelser mellem pave og kejser; men forskellige magtrelationers interne betydning for distinktionen mellem ontologi og moralitet, mellem objektiv erkendelse og personlig bekendelse, lades i det store hele ude af betragtning. Man fristes til at sige, at Habermas slet og ret køber Luthers distinktion mellem tro og viden som en forløber for sin egen skelnen mellem eftermetafysisk diskursetik og empirisk videnskab. Men selvom dette vel giver mening for den historisk-rationelle rekonstruktion af et kommunikativt deltagerperspektiv, underbestemmes de konkrete praksisser og interesser, der

<sup>7</sup> Koblingen foretages vel ikke direkte, men fremgår ikke desto mindre af modsætningsforholdet mellem kristendommens – særligt Augustins – "Übernahme der Perspektive, die ein Gegenüber, das heisst eine *zweite Person* auf mich als erste Person richtet" og Platonismens *Beobachter*-perspektiv (I, 472; II, 194), der netop som et 3. persons perspektiv forbindes med Humes "Analyse von Selbstbewusstsein und Ich-Identität eine aus der Perspektive der dritten Person vorgenommene Beobachtung" (II, 262).

angiveligt infiltrerer begge dele (jf. Foucault 2004, specielt forelæsningerne fra 15. februar til 8 marts 1978). Det er med andre ord en filosofisk-rationel Habermas, der bærer faklen foran værkets sociologisk-historiske perspektiv.

Den idealistiske undertone i Habermas' position afslører sig ikke mindst i det, han forstår som aksetidens skelsættende universalisme. '[M]ed aksetidens religiøse og metafysiske verdensbilleder', hævder han, 'har der etableret sig alment forpligtende normer, som samfundsherskeren ikke legemliggør, men kun kan repræsentere i den udstrækning, han selv er underkastet dem' (I, 464).<sup>8</sup> Her afskærer Habermas sig på forhånd fra det perspektiv, hvormed f.eks. den italienske filosof Giorgio Agamben med filologisk-filosofiske undersøgelser af den romerske retspraksis påpeger den undtagelse, som loven og dermed lovgiveren selv hviler på (2016, 29 ff). Ifølge Agamben, der her trækker på Carl Schmitts retsfilosofiske teori om undtagelsestilstanden, ligger det i lovens egen natur – som system – at den ikke kan gøres til genstand for sig selv. For så vidt som samfundssuverænen netop repræsenterer loven, kan 'han' kun dømmes efter den som borger (*civitas*), men ikke som lovgiver. Og det er netop som lovgiver, at han optræder som en suveræn, der samtidig kan ophæve den og erklære undtagelsestilstand.

Opmærksomheden på den magt, der strategisk iklæder sig fornuftens gevandter, spiller ikke nogen nævneværdig rolle hos Habermas, hvis filosofihistoriske rekonstruktioner fokuserer på de juridiske princippers angivelige uafhængighed af personlige magtinteresser. Hvis dette ikke er et problem for en kontrafaktisk teori om fornuftens kommunikative fordring (til sig selv), rejser det til gengæld et spørgsmål til, hvad en genealogisk historieskrivning i det hele taget yder, såfremt kontingensen kun spiller en rolle som mulighedsbetingelse for tilblivelsen af rationelle idealer. Det påfaldende ved Habermas filosofihistorie er, at den – bortset fra kortfattede henvisninger til Adorno og Horkheimer (II, 353; 665 f; 806 f) – viger om uden om det fornuftskritiske modperspektiv, som deles af en lang række filosoffer i det 20 årh.

Ganske vist inddrager hans fremstilling af de religiøse traditioner og kristendommens teologiske tænkere i vidt omfang den socialhistoriske baggrund, men der fokuseres generelt på rationelle problemløsninger frem for systemiske betingelser på den ene side og strategiske målsætninger på den anden. En filosofihistorie, der på den måde lukker sig om sig selv i rationel selvbeskyttelse, for nu at sige det lidt firkantet, risikerer imidlertid at sætte den troværdighed over styr, som det er hele dens målsætning at bygge op. Når det er sagt, skal det samtidig indrømmes og understreges, at Habermas til fulde demonstrerer vigtigheden af at kaste lys over de historiske rødder til en reflektiv selvbevidsthed, der modstår en empiristisk scientismes reduktive tilbøjelighed.

Men hvilket indtryk efterlader det af religionshistorien? Selvom Habermas påpeger, at en teologisk tradition, der afvikler sin forankring i en rituel praksis, risikerer

<sup>8</sup> "[M]it den religiösen und metaphysischen Weltbildern der Achsenzeit haben sich allgemein verbindliche Normen herausgebildet, die der Herrscher nicht länger verkörpern, sondern nur in der Masse repräsentieren kann, wie er diesen selbst unterworfen ist."

at skære den religiøse gren over, den selv sidder på, er det ikke desto mindre en kristen moralbevidsthed, han tilskriver et intuitionsfællesskab med eftermetafysisk tænkning. Religionen fremstår dermed som et hylster for en rationel udviklingsproces, der til sidst krænger sig fri af den som en slange, der aflægger sig sin gamle ham. Det var i øvrigt også det, diskussionen med Ratzinger (den forhenværende pave Benedikt den 16.) i sin tid drejede sig om (Habermas & Ratzinger 2005). For ham var det vigtigt, at fornuften fastholdt et grundlag i troen, hvor det for Habermas var afgørende, at et trosfællesskab indstiller sig kommunikativt på en posttraditionel udveksling af fornuftsargumenter; ellers afskærer den sig fra en demokratisk offentlighed og må friste en mere eller mindre isoleret tilværelse som særdiskurs.

Det spørgsmål, jeg ikke kan lade være med at rejse i den forbindelse er, om en religiøs tradition alene er filosofisk interessant som en moralsk reflekteret, men sakralt bundet solidaritetsbevidsthed? Hvad med den verden, det religiøse sprog åbner på en anden måde end videnskaben, og som ligner filosofiens i den forstand, at det ikke drejer sig om verden, som *den er*, men om hvordan vi mennesker *forholder os* til den? Denne dimension lader sig ikke reducere til en intersubjektiv 'handlingskoordination', for at bruge et af Habermas yndlingsudtryk, men har med hele tilværelsesforståelsen at gøre. En eftermetafysisk tænkning, der som Habermas ser det har opgivet et verdensbilledes enhedstiftende funktion, synes imidlertid ikke opmærksom på analogien mellem kristendommens tillid til en frelser uden for verden og filosofiens eget forsvar for fornuften. Forbindelsen gøres alene til en historisk overgang fra det ene til det andet.

Men at betragte sproget (og de sakrale normers sprogliggørelse) som en dennesidig udgave af en transcendent magt ejer vel ikke desto mindre en konstitutiv lighed med de religiøse verdensbilleders ontologiske dimension. Man fristes til at sige, at hvor det for religionens vedkommende er det reflektive selvforhold, der camoufleres af forholdet til en transcendent autoritet, er det omvendt troen på fornuftens autonomi, der i Habermas' filosofihistoriske univers camouflerer sig i rekonstruktionen af selvforholdets sprogligt-kommunikative dimension.

### En replik til metoden.

Endelig føler jeg som gammel religionshistoriker anledning til at pege på en metodisk skævhed i Habermas' værk. Selvom han hylder en hermeneutisk traditionstilegnelse, synes dette princip ikke at gælde redegørelsen for det, han kalder mytens verdensbillede. Således fremstiller han en mytisk tankegang mere skematisk end rimeligt er. F.eks. taler han generaliserende om et sammenfald af livsverden og objektiv realitet, som angiveligt skulle modvirke kognitive læreprocesser. Selvom det tydeligvis er rigtigt, at der finder en konservativ reproduktion sted af rituelle og mytisk forankrede symbolsystemer hos mange stammefolk, betyder det næppe, at de enkelte individer ureflekteret går restløst op i fællesskabets meningshorisont, eller at der ikke finder tekniske læreprocesser sted i forhold til de udfordringer, de fysiske betingelser byder på. Som Wittgenstein i sin tid indvendte over for James George Frazer's rationalistiske opfattelse af magi som pseudo-videnskab: "The same savage, who stabs the picture

of his enemy apparently in order to kill him, really builds his hut out of wood and carves his arrows skillfully and not in effigy" (2003, 125).

Det ligger på ingen måde i Habermas' perspektiv (og heller ikke i Frazers), at stammefolk skulle være dummere end andre, blot at deres verdensbillede blokerer for en kritiserbar opfattelse af en distinktion mellem sprog og verden. Spørgsmålet er imidlertid, om ikke denne pointe, når det kommer til stykket, udspringer af en spekulativ opfattelse af myten som et konstrueret modbillede til en videnskabelig synsmåde? Under alle omstændigheder synes Habermas' homogeniserende karakteristik af det mytiske verdensbillede ikke at søge sin gyldighed gennem en empirisk-videnskabelig begrundelse.

Hans beskrivelse af det mytiske verdensbillede finder snarere sted fra en objektiverende 'Beobachter' position end fra en hermeneutisk 'Teilnehmer' position. I hans nok mest berømte værk, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981, I, 76 ff) og så sent som i *Nachmetaphysisches Denken* fra 2012 (s. 81 f), støtter han sig primært, som nævnt ovenfor, til den strukturalistiske opfattelse af myten som et selvgenerende tegnsystem uafhængigt af sprogbrugernes bevidste refleksion. Det er imidlertid usædvanligt, at Habermas, der selv tilslutter sig en pragmatisk sprogopfattelse (jf. Peirce), her henvender sig til et strukturalistisk tegn-begreb. I andre sammenhænge tager han netop afstand fra en rent semantisk (eller semiologisk) sprogopfattelse, der ser bort fra sprogbrugernes aktive stillingtagen.<sup>9</sup> Ganske vist hævder Habermas netop, at myten hæmmer denne stillingtagen, hvorfor et dialogisk forhold til dens udsagnshorisont synes udelukket på forhånd. Det er dog immervæk en pointe, der fremsættes fra en objektiverende betragtning. Habermas besvarer med andre ord det mytiske verdensbilledes lukkethed om sig selv med en lukkethed over for denne lukkethed.

## Konklusion

De mangler, jeg ud fra mit eget beskedne perspektiv har peget på i Habermas' værk, bør ikke skygge for fortjenesten ved dets øjenåbnende fremstilling af den vestlige filosofis og kristendoms sammenslyngede historie. Habermas lyser op som et uvurderligt fyrtårn i et moderne farvand af fake news, post-faktuel politisk propaganda og strategiske handlingsprogrammer, der kun indhyller sig i et overfladisk skin af legitimitet. Jeg bakker helhjertet op om den forpligtende varetagelse af sprogets kommunikative fornuftspotentiale og føler mig overbevist om relevansen af den røde tråd, Habermas her følger i sin gennemgang af udviklingen fra ritualers og myters kollektivt stabiliserende betydning over aksetidens almene normer og personlige Gudsforhold til modernitetens afsakraliserende transformation af religionernes frelseslære. Alligevel bør det tilføjes, at koncentrationen om de religiøse traditioners (i særdeleshed kristendommens) fornuftspotentiale lader så mange andre aspekter ude af betragtning, at man som religionsforsker står tilbage med en fornemmelsen af et vist

<sup>9</sup> Habermas' formalpragmatiske sprogopfattelse, der ligger tæt på Peirces pragmatiske semiotik, står således i modsætning til de sproganalytiske positioner, der omfatter såvel semiologien hos Ferdinand Saussure som Michael Dummetts og Donald Davidsons semantik, der er kendetegnet ved at anlægge et empirisk syn på sproglig betydning.

tunnelsyn, for nu at sige det lidt brutalt. At Habermas tildeler filosofien absolut hjemmehane-fordel ligger forståeligt nok i selve værkets *raison d'être*; men som Wittgenstein utrætteligt har pointeret, handler religion ikke kun – og måske i virkeligheden kun meget lidt – om rationelle svar på tilværelsens mange spørgsmål. Og dette pointerer han vel at mærke som filosof.

Men alt kan ikke sige på én gang, selv ikke over 1700 sider, og det, der siges, er stadig vigtigt og lærerigt, ikke mindst for en europæisk selvforståelse, der ind i mellem kan forekomme bekymrende historieløs. Habermas' filosofihistorie er et digert værk både i fysiske bogsider og i tankeindhold. Jeg vil være forsigtig med at anbefale de to tykke bind til læsere, der ikke er vant til at læse tysk. De lange og undertiden tunge sætningskonstruktioner er ikke for nybegyndere. Skulle man alligevel finde på at investere de omkring 500 kr. som paperback-udgaven koster, eller det dobbelte for hardback-udgaven, får man ikke desto mindre lærdom for alle pengene.

## LITTERATUR

Agamben, Giorgio

2016 *Homo Sacer: Den suveræne magt og det nøgne liv*, oversat af Carsten Juhl, Aarhus: Klim.

Angehrn, Emil

1996 *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*, Berlin: De Gruyter.

Assmann, Jan

2018 *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, München: C.H. Beck.

Bellah, Robert N.

2011 *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Foucault, Michel

2004 *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France*, ed.: Michel Senellart, oversat af Graham Burchell, Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

Habermas, Jürgen

1981 *Theorie des kommunikativen Handelns*, I-II, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

2012 *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen & Joseph Ratzinger

2005 *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

Kierkegaard Søren Aa.

2009-2013 *Søren Kierkegaards Skrifter*, ed.: Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Tonny Aagaard Olesen & Steen Tullberg, København: Gads Forlag (SKS).

Klostergaard Petersen, Anders

2019 Review-artikel om Jan Assmann, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, München: C. H. Beck  
2018, her i *RvT* 70.

Lundager Jensen, Hans J.

2008 "Religion, hukommelse og viden - Jan Assmann, med udblik til Durkheim, Rappaport og Augustin", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 52, 3-17.

2011 "Religionshistorie og aksetid: Om Robert Bellahs udkast til en evolutionær religionshistorie", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 56, 5-22.

Tomasello, Michael

1999 *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Wittgenstein, Ludwig

2003 *Philosophical Occasions 1912-1951*, ed.: James Klagge & Alfred Nordmann, Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.

*Lars Albinus, dr., lektor, dr. phil.  
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*