

TOLERANCENS PROBLEM: DEN VANSKELIGE BALANCE

Et diskussionsfelt mellem Derrida og Habermas

Lars Albinus

ENGLISH ABSTRACT: In 2003 Giovanna Borradori published a book called Philosophy in a Time of Terror in which she interviewed two prominent philosophers, Jacques Derrida and Jürgen Habermas, about their views on the need for political self-reflection in Western democracies in the wake of the terror attack 9/11/2001. During decades Derrida and Habermas have represented two very different positions in modern philosophy. Yet, ongoing disagreements aside, they both agreed to the important role Europe has to play in the current, international debate. One of the main questions that were taken up in the interviews dealt with the notion of tolerance in the secular attempt to separate religion and politics. How is democracy to guarantee – or renew – itself and how can we live in peace with each other in a modern society which has to deal with the situation of multiculturalism and globalization? What are the limits to – and conditions for – mutual respect? The aim of this article is to present and comment on the discussion of these questions.

DANSK RESUME: I 2003 udgav Giovanna Borradori bogen, Philosophy in a Time of Terror, hvori hun interviewede Jacques Derrida og Jürgen Habermas om deres syn på de vestlige demokratiers selvforståelse i kølvandet på terrorangrebet 11. sept. 2001. Derrida og Habermas har traditionelt stået for to meget forskellige opfattelser af filosofiens rolle i en moderne, eftermetafysisk tænkning, men de kunne begge enes om, at Europa har en vigtig rolle at spille i den internationale debat. Et af de centrale spørgsmål, der i samtalerne med Borradori blev taget op, var problemet omkring betydningen af tolerance i et forhold mellem religion og politik i den vestlige verden: Hvordan sikrer demokratiet sit eget grundlag? Hvad skal der til for at sikre en fredelig sameksistens i en moderne multikulturel og globaliseret verden? Hvad består respekt for hinanden i, og kan vi i praksis holde magt og ret ude fra hinanden? Denne artikel forsøger at redegøre for og forholde sig til diskussionen af disse spørgsmål.

KEY WORDS: Habermas; Derrida; Tolerance; Terror; Democracy; Respect.

1. Indledning.

Efter terrorangrebet på World Trade Center i 2001 udgav Giovanna Borradori en bog, *Philosophy in a time of Terror*, der primært byggede på interviews med Jürgen

Habermas og Jacques Derrida.¹ Denne sammenstilling er interessant, eftersom netop de to har stået langt fra hinanden og på afgørende måder har repræsenteret forskellige opfattelser af filosofiens betydning i dag, en forskel, der samtidig markerer en kløft mellem en rationalitetskritisk tendens i nyere fransk filosofi og en rationalitets- og eller oplysningsapologetisk tradition i tysk tænkning siden Kant. Ikke desto mindre har Derrida og Habermas nærmet sig hinanden henover årene, måske mest fordi Derrida synes at have modificeret nogle af sine mest radikale synspunkter og, indtil sin død sidste år, mere åbent og direkte end tidligere var indstillet på at diskutere normative forudsætninger for en politisk praksis. Dertil kommer, at de begge synes enige om i fællesskab at understrege vigtigheden af en europæisk røst i den globale sammenhæng. De interne filosofiske fløjdannelser synes for en stund lagt til side set i lyset af en konfrontation med bevægelser eller begivenheder, der trods alt overbyder den filosofiske uenighed.

Dog er der stadig nogle principielle forskelle, der gør sig gældende, og dem vil jeg forsøge at fremhæve og gøre til genstand for drøftelse i nærværende artikel.

2. Derridas begreb om gæstfrihed.

Derridas primære reservation i forhold til spørgsmål om international ret, tolerance, demokrati osv., er, at vi ikke uden videre kan subsumere den verdenspolitiske eller for den sags skyld den multikulturelle situation her og nu under almene principper. Vi må med andre ord påtage os det bestandige arbejde at begynde forfra på en analyse af de grundlæggende begreber. Således fastholdt Derrida indtil det sidste i forlængelse af Nietzsche, at vi som forudsætning for at diskutere et begreb om tolerance, må foretage "a kind of historical genealogy of the concept of tolerance" (2003, 126), hvilket uundgåeligt – i hvert fald ifølge Derrida – implicerer bevidstheden om, at "[t]he word tolerance is first of all marked by a religious war between Christians, or between Christians and non-Christians. Tolerance is a Christian virtue or for that matter a Catholic virtue" (*ibid.*).

Selvom Derrida grundlæggende deler Kants kosmopolitiske idé om, at en verdensfred alene sikres gennem en respekt for folkeretten, kan han ikke uden videre tilslutte sig forestillingen om, at freden alene lader sig garantere gennem en applikation af fornuftens lov, eller at det for den sags skyld kan eller bør være det statslige tilhørsforhold, som garanterer individets retslige status. Forudsætningen for en lovmæssig sikring af lige ret for alle er samtidig, som Derridas ser det, 'umulighedsbetingelsen' for opfyldelsen af dette mål; at lovfæste religionsfrihed er samtidig at underkende den enkelte religions uindskrænkede ret.² På ét punkt har Derrida imidlertid

¹ Bogen er siden oversat til dansk af Rasmus Navntoft Pedersen og Mikkel Bagge Lange under titlen *Filosofi i terrorens tid: samtaler med Giovanna Borradori/Jürgen Habermas og Jacques Derrida*, Information, Clemensstrykkeriet, København, 2005.

² Se hertil Habermas (2005b, 287), der først og fremmest forholder sig til denne form for kritik af det moral- og retsfilosofiske lighedsprincip gennem Christoph Menke, der i sin antiutopiske dekonstruktion af lighedstænkningens filosofiske forudsætninger (det han selv kalder for lighedsbegrebets politiske

ændret kurs, eller i hvert fald sat accenten et nyt sted. I sin respons på terrorangrebet 2001 tøver han ikke med at understrege nødvendigheden af en international lov og i særdeleshed nødvendigheden af at sikre respekten for menneskerettighederne (2003, 132). I lyset af den håndgribelige, men uforudsigelige vold, der offentligt, dvs. politisk, påhæftes betegnelsen terror, er det blevet vigtigere for Derrida, end det var tidligere, at understrege vigtigheden af et fællesskab, som entydigt og uden vaklen tager afstand fra volden som middel. Derfor må udgangspunktet være respekt for demokratiet, respekt for loven, respekt for alle menneskers rettigheder. Derridas pointe er imidlertid stadig, som altid, at en reifikation af disse begreber undergraver deres gyldighed. Den eneste måde, hvorpå vi kan bevare dem, dvs. fortsat forsvare deres gyldighed, er ved at tænke dem op imod deres grænse, at fastholde en åbenhed, der hvor de truer med at lukke sig om sig selv.

Et af nøglebegreberne i denne forbindelse er begrebet tolerance. Som sagt er tolerance traditionelt, med oprindelse i en kristen diskurs, knyttet til magthavernes overbærenhed. Netop overbærenheden var en demonstration af magt, af muligheden for at tillade andre med en anderledes overbevisning en eksistensret i samfundet. Således plæderede Voltaire i forlængelse af Locke og Bayle for en tolerance, der overlod trosspørgsmål (eller religiøst tilhørsforhold) til den personlige afgørelse, hvilket til gengæld bekræftede statens lovmæssige suverænitet i alle ikke-religiøse spørgsmål (Locke 2003; Voltaire 1964). Som Derrida siger i interviewet med Borradori: "Though I clearly prefer shows of tolerance to shows of intolerance, I nonetheless still have certain reservations about the word 'tolerance' and the discourse it organizes. It is a discourse with religious roots; it is most often used on the side of those with power, always as a kind of condescending concession ... a form of charity" (2003, 127).

Eftersom magt i Derridas øjne danner mulighedsbetingelse for tolerance, udgør den samtidig en umulighedsbetingelse for det, som er dens normative horisont, nemlig at sikre lige ret for alle, eller det, som Derrida faktisk forstår som et slags modbegreb til tolerance, nemlig 'true hospitality' (2003, 129), den sande eller ubetingede gæstfrihed. Derrida henviser i den forbindelse til Kants distinktion mellem visitation og invitation.

Kant taler i *Zum Ewigen Frieden* om, at eftersom ingen har mere ret til jorden end andre, er det alle menneskers ret "sich zur Gesellschaft anzubieten" (Kant, Z.E.F. 214), at besøge et hvilket som helst samfund, en hvilken som helst stat. Han holder imidlertid denne besøgsret, 'Besuchsrecht', ude fra en 'Gastrecht', en gæsteret, hvor den fremmede skulle have krav på at opholde sig i samfundet på venskabets eller invitationens betingelser. Dette kan ingen kræve, men alle kan og har ret til at opsøge andre, hvad grunden end måtte være. Retten til bosættelse er derimod underlagt internationale, eller mellemstatslige aftaler, der sikrer den frie bevægelighed, men begrænser og inddeler

selvrefleksion) forsøger at påpege umuligheden af at omsætte Rawls' *Theory of Justice* i praksis, *op.cit.* 290-300; Menke 2004, 251-72. Over for Menkes kritik af lighedstankens praktiske konsekvenser for den enkelte indvender Habermas, at man ved alene at forholde sig til lighedstanken som et princip om det abstrakt almene (2005b, 296), underbestemmer de demokratiske forudsætninger, der i praksis tjener til at garantere den (s. 298f).

den konkrete, lokale ret til at bebo jorden. Derrida adopterer Kants distinktion, men retter et kritisk, dekonstruktivt blik på gæstfrihedens, eller bevægelsesfrihedens, betingethed. At lade gæstfriheden være betinget af loven og af nationalstatens suverænitæt er i sidste ende at underminere dens idé. I stedet for at tale om den enkeltes ret ser Derrida forskellen ud fra de betingelser, hvormed samfundet tager imod den enkelte.

Som Derrida således forstår eller genfremsætter denne forskel, består den betingede gæstfrihed eller *invitationen* på et overordnet, statsligt niveau i, at man kun lukker de mennesker ind i samfundet, som man har plads til, og som man med andre ord kan kontrollere. Man accepterer deres eksistens og deres rettigheder på lige fod med andre, men på betingelser, som understøtter denne rummelighed og som derfor af samme grund ikke kan tilgodese de fremmedes selvforståelse i det omfang, denne selvforståelse ikke måtte se den samme rummelighed som et mål eller en værdi i sig selv.

Visitationen derimod henviser, for Derrida, til åbenheden over for det uforudsigelige, det uindbudte. Derrida understreger, og dette er for så vidt nye toner fra hans mund, at vi ikke lever i en verden, hvor vi har råd til ubetinget gæstfrihed, den rene visitation. Vi kan ikke ubetinget holde vore døre åbne for den visit, den fremmede – den Anden (*l'Autre*) – påtænker at aflægge os på egne præmisser. Selv de vestlige demokratier må nøjes med den *betingede* gæstfrihed, altså netop den form for gæstfrihed, som ikke udviser kærlighed og forventning, men tolerance og skepsis. Ikke desto mindre betyder denne situation, at vi forråder den åbenhed, som i det hele taget gør begreberne om tolerance og lighed normativt forsvarlige. Derridas pointe er, at demokratiet kun kan overleve som et egentligt demokrati, hvis vi fastholder en forventning om dets komme, om et andet og bedre demokrati, hvis egentlige ide er respekten og åbenheden over for den anden (*l'autre*) som en anden, dvs. en, vi endnu ikke kender eller forudgribende opfatter som en af vore egne. Derrida forestiller sig kontrafaktisk et demokrati, som er orienteret mod den enkeltes singularitet og ikke mod kontraktuelle, kosmopolitiske rettigheder, der i en vis forstand stiller alle lige (f.eks. 2005, 104-6). Samtidig er det vigtigt for Derrida at pege på, at netop den internationale ret, og derigennem respekten for grundlæggende menneskerettigheder, er vigtigere end den retlige status, der tildeles gennem statsborgerskabet.

Denne idé om et bedre, mere åbent, ikke-statsligt demokrati, må ikke forstås som en regulativ idé, hvor 'en regulativ idé' i en Kantiansk tradition betyder, at man tilstræber en mulig implementering af en given regel; Derrida taler om den fordring, der ligger i det umulige, ikke i det realisable, men i det reale som et uforudsigeligt møde med den anden. Det er med udgangspunkt i begivenheden, det risikable, det uventede, i den situation, der placerer sig hinsides enhver garanti, at Derrida vil fastholde tanken om demokratiets grundlag i den ubetingede gæstfrihed. Selvom den ikke lader sig praktisere, selvom den netop er umulig, er den lige præcis det muliges forudsætning. Eller sagt på en anden måde: Hvis det ikke i sidste ende skal være magt, der begrunder tolerancen, dvs. den betingede gæstfrihed, så må dens berettigelse ligge i forestillingen om den ubetingede gæstfrihed, visitationen. Derridas begreb om 'begivenheden' er tydeligvis hentet fra den sene Heidegger og stiller spørgsmålstegn ved den fornufts-

kalkulation, der forsøger at subsumere det, der sker her og nu, under en allerede vedtaget lov, en viden om hvorledes en moralsk regel sikrer en retfærdighed for alle. Derrida begiver sig ud i en yderst vanskelig balancegang mellem sikkerhed og risiko. På den ene side vedkender han sig, at en lovsikret orden, der har den fornødne magt bag sig, er en nødvendighed, og på den anden side advarer han imod, at den forstener i retskaffenhed. I princippet lader den sig således kun forsvare, hvis den vedkender sig åbenheden over for den Anden som sit mål, som sin egentlige begrundelse.

Hvis og når demokratiet taber denne begrundelse af syne, hvis og når det lukker sig om sig selv i ren selvbeskyttelse, eller i et forsøg på at udbrede sig selv uden begreb om den Anden, får det ifølge Derrida 'autoimmune' konsekvenser. Jeg skal ikke gå nærmere ind på Derridas begreb om autoimmune reaktioner her, men blot som eksempel pege på angrebet 11. sept. 2001 som autoimmun reaktion på USA's tidligere indblanding og våbenhandel i Afghanistan. Spiralen i denne autoimmune reaktionskæde fortsætter, når den amerikanske præsident siden i sin fordømmelse af ondskabens akse, i sin forkyndelse af et korstog, i sin krigserklæring mod terrorismen, objektiverer og bekræfter dens eksistens, forstærker dens angrebslyst og intensiverer dens oplevelse af internt sammenhold.

Den grundlæggende pointe i Derridas forsøg på at dekonstruere vestens selvopfattelse af demokratisk overlegenhed er, at henvisningen til forestillingen om lighed mellem mennesker må anerkende deres forskellighed i fundamental forstand. Ellers er det en betinget lighedstanke, der netop i overbærenhed tillader andre en sameksistens på de bedrevendes betingelser.

Spørgsmålet er imidlertid, hvad den respekt for den Anden, der bør stille sig åben over for det uventede, helt konkret skal kunne udmønte sig i? Skal vi med åbent sind lægge øre til forslag om Shariaens indførelse? Eller har forestillingen om en ubetinget gæstfrihed omvendt nogen reel betydning overhovedet, hvis vi på forhånd diskvalificerer religiøse særdiskursers indflydelse på den politiske samfundsorden? Som Derrida siger i interviewet: "The visit might actually be very dangerous, and we must not ignore this fact, but would a hospitality protected by an immune system against the wholly other, be true hospitality?" (129).

3. Habermas' forsvar for dialogen.

Habermas forsøger at løse problemet ved at skelne mellem diskursens formale og indholdsmæssige dimensioner. Den eneste måde, hvorpå vi i et multikulturelt samfund kan mødes ud fra forskellige kulturelle og religiøse grundopfattelser, er ved at skille samtalsform fra samtalsindhold. Mens vi i fællesskab på forhånd intet kan beslutte om samtalsindhold, kan og må vi enes om samtalsform, ellers vil der ingen samtale være, men alene et uregerligt spil om magten. Habermas står fast på, at vi i den moderne vestlige verden har udviklet en etik for rationel, kommunikativ handling, der i dag udgør det eneste mulige grundlag for en fredelig sameksistens i et multikulturelt samfund. Med andre ord: ikke blot er en rationel grundindstilling det eneste, der kan sikre opretholdelsen af en gensidig respekt (mellem forskellige tros- og verdens-

opfattelser), men en gensidig respekt kan og må alene ytre sig i indstillingen om på kommunikative, dvs. rationelle betingelser, at nå til en utvungen indforståethed med hinanden (evt. gennem læreprocesser, hvor også ikke-troende kan lære noget af troende, se Habermas 2005a, 31; uddybet 2005b, 119-54). Her synes forskellen til Derrida stadig åbenlys. For Derrida er indforståetheden netop *bundet* til den regulative mulighed, der samtidig danner umulighedsbetingelse for en utvungen indforståethed. Selve forestillingen om indforståethed hviler i det hele taget for Derrida på en nærværs-tænkning, der er rodfæstet i en vestlig, metafysisk tradition. Spørgsmålet er, om indforståethed overhovedet er – eller bør være – rettesnor for det møde med den Anden, der reelt respekterer den Anden som en radikalt Anden. Kravet om indforståethed ligger i Derridas øjne i direkte forlængelse af den betingede gæstfrihed.³

Lad os imidlertid tage et mere konkret udgangspunkt i Habermas' reaktion på terrorangrebet 11. sept. 2001. I sit interview med Borradori redegør han for sit syn på den ændring, som både terrorangrebet og den amerikanske reaktion har medført for international sikkerheds- og udenrigspolitik. Angrebet 11. sept. 2001 er ikke, som Habermas ser det, udtryk for en politisk handling. Den har intet realisabelt mål til gunst for den befolkningsgruppe, den hævder at repræsentere, men er alene beregnet på at ryste en verden, der i sin overlegenhed har følt sig for sikker. Terrorangrebets formål var at tilføre fjenden smerte (ikke tab i nogen strategisk kalkule) og – måske mere end noget andet – at ramme fjenden i et symbolsk og internationalt centrum, World Trade Center, den vestlige finansverdens kongeborg, om man så må sige.⁴ Det symbolske formål, der i ringe grad har politisk værdi (selvom det, tilsigtede eller ej har udløst en hidtil ukendt form for udenrigspolitik), forbinder sig først og fremmest til et religiøst symbolsystem. Som sådan giver angrebet først og fremmest mening som hævn over den amerikanske intervention og ikke mindst tilstedeværelse i den arabiske verden – med udstationerede styrkers krænkelser af hellige enemærker. I en vis forstand kan man altså godt forstå ekstremisternes afmægtige forsøg på at slå fra sig. For så vidt som forståelse udspringer af evnen til og muligheden for at sætte sig i en andens sted, og for så vidt som en utvungen dialog er det eneste, der kan åbne for dette forhold, forstår man vigtigheden af for Habermas ufortrødent at insistere på denne dialog. Volden er nemlig grundlæggende et udtryk for, at den bryder sammen. Basalt set er det en indbyrdes tolerance, vi skal værne om, siger Habermas. Han indrømmer gerne Derrida, og giver selv historiske eksempler på, at en sådan tolerance undertiden udtrykker en ensidig og paternalistisk indstilling fra magthavernes side.⁵ Men på dekonstruktivismens radikale

³ Heroverfor indvender Habermas, at værdsættelsen af den Anden i dennes anderledeshed (altså som en radikalt Anden) i realiteten overflødiggør et spørgsmål om solidaritet. Solidaritet giver kun mening, i Habermas' øjne, hvis det drejer sig om den fornuftige indrømmelse af *fælles* betingelser for en evt. uopløselig uenighed (2005b, 318).

⁴ Det skal ganske vist tilføjes, at en af de overlevende, anklagede terrorister, på det seneste har 'afsløret', at også Det Hvide Hus indgik som angrebsmål.

⁵ Således også Kant, der i *Was ist Aufklärung* skriver: "Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet, zu sagen: dass er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen

kritik af selve tolerancens begreb⁶ svarer han følgende: “[T]he straight deconstruction of the concept of tolerance falls into a trap, since the constitutional state contradicts precisely the premise from which the paternalistic sense of the traditional concept of ‘tolerance’ derives” (Borradori, 2003, 18; ligeledes 2005b, 262f).

Habermas sværger således til det konstitutionelle demokrati, der, under den principielle forudsætning af alles frivillige tilslutning, umuliggør den privilegerede asymmetri, som Derrida forbinder med tolerance-begrebet. I et demokratisk samfund, hvor alle tilkender hinanden samme rettigheder (som f.eks. til uhindret at føre en fri debat i det offentlige rum), er der ikke plads til en privilegeret position, hvorfra nogen sætter grænserne for tolerance. Det er ikke på baggrund af præferencer eller partikulære værdi-orienteringer, at man i overbærenhed og inden for rimelighedens grænser tillader afvigende opfattelser i et moderne multikulturelt samfund, men på baggrund af en normativt forpligtende respekt eller reciprocitet, der gælder for *alle* (Borradori, 2003, 18). Og dette er tolerancens nødvendige grænser. Den giver kun mening under forudsætning af, at dens grundlag ikke betvivles (2005b, 261). Dette grundlag er, som sagt normativt, og af samme grund kan og må gyldighedsspørgsmål af normativ og etisk (religiøs) art ikke blandes sammen (1992, 124ff; 2005b, 270).

Modernitet er i positiv forstand et udtryk for villigheden til at leve sammen på sådanne præmisser. I negativ forstand er modernitet forbundet med den konflikt, der opstår i forholdet til traditionalismen på alle niveauer i samfundet såvel internationalt som nationalt. Derfor kan Habermas bl.a. tale om, at fundamentalisme i modsætning til ortodoksi er et moderne fænomen (2003, 31). Fundamentalismen er en isolationistisk reaktion på en sekulariseret verdens ekspansion.⁷ Netop som teokrati er fundamentalismen snarere udtryk for en strategisk modstand mod en bestemt form for globalisering end en nødvendig konsekvens af en ortodoks tradition. Det er dog næppe en demokratisk styreformers konstitutionelle forankring som sådan, der i international henseende udgør anstødsstenen for religiøse samfundstraditioner, men i langt højere grad den massive påvirkning fra et amerikansk domineret multinationalt marked samt det, der opfattes som en militær strategi til sikring af de vestlige samfunds (i særdeleshed

darin volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmütigen Namen der Toleranz von sich ablehnt: ist selbst aufgeklärt” (1967, 60).

⁶ Kritikken – fra f.eks. Derridas side – går på, at selve tolerance-tærsklen, der udskiller det uacceptable fra et på forhånd bestemt område for, hvad der er acceptabelt, hviler på den arbitrære tilvejebringelse af en given autoritet (2003, 17). McCutcheons diskussion (2001, 266f) af tolerance-begrebet (med udgangspunkt hos John Locke) kan uden videre placeres inden for samme position; sml. f.eks. McCutcheons henvisning til kollegaens Jack Llewellyns Voltaire-inspirerede ord: “Now, I believe in tolerance as much as the next person, that is to say, only up to a point”, *ibid.*, med Derridas henvisning til betydningen af tolerance i moderne fransk indenrigspolitik: “[W]e accept the foreigner, the other, the foreign body up to a certain point, and so not without restrictions” (2003, 128). Med McCutcheons ord: “[A]ll discourses on tolerance contain an inevitable element of intolerance” (*op.cit.* 267).

⁷ Det er der nok nogen, der ville betvivle i dag. Ifølge visse nationalistiske opfattelser (paranoide eller ej) ses fundamentalismen snarere som et offensivt forsøg på at udbrede en religiøs lov og dermed at underminere et sekulært demokrati.

amerikanernes) fortsatte kontrol med den arabiske verdens olieresourcer. Dermed gøres den vestlige verden af ekstremister i den arabiske verden til et samlet fjendebillede.⁸ På den baggrund forekommer det indlysende, at såvel den inter-kulturelle som den interstatslige forståelse har trange kår. Her er Habermas da også stadig så meget materialist, at han indrømmer, at kun en bedring af livsvilkårene for de mennesker, der føler sig som ofre for konflikten mellem den arabiske og den vestlige verden (for nu at blive ved dette eksempel), i realiteten kan bane vejen for en symmetrisk dialogisk indstilling. Modernitet sikres kun gennem gensidig respekt, hvis denne respekt også giver sig udslag i materiel konsekvens.

Den eneste mulighed for på sigt at komme i dialog med andre, der ikke selv er interesserede i dialog, består altså i at overbevise igennem en symmetrisk og reciprok omgangsform, der også på et materielt niveau viser sin oprigtighed. Selvom Habermas tydeligvis har blik for denne kompleksitet og derfor også for vanskeligheden i at *vende* sammenstødet (jf. Huntingtons begreb om 'a clash of civilisations') til et *møde* mellem ligeværdige parter, så fastholder han dog et begreb om kommunikativ handlen som et uopgiveligt ideal for, hvorledes målet skal nås. Men hvad er mulighedsbetingelserne for dette ideal i praksis?

4. Mellem magt og forståelse.

Hvis vi i snæver forstand ser på religion som bekendelsen til et sæt af doktriner inden for tilhørsforholdet til en overordnet tradition (til buddhisme, kristendom, islam, m.m.), vil forpligtelsen på en indstilling om at komme til enighed på samtalens rationelle (dvs. argumentative) betingelser uundgåeligt komme i konflikt med de religiøse udsagns autoritet.⁹ I bedste fald må samtaleparterne acceptere, at religiøse udsagn alene reserveres en plads inden for et etisk gyldighedsområde, der ikke umiddelbart lader sig overføre til et moralsk-normativt og sekulariseret gyldighedsområde. Problemet er, i højere grad end Habermas synes at indrømme, at denne sondring forudsætter den sekulariserede modernitet, som for alvor underminerer autoriteten af en religiøs

⁸ Sagen om Muhammed-tegningerne har naturligvis vist, at det fjendebillede af Vesten, som nu i allerhøjeste grad også indbefatter Danmark, har andre og mindst lige så væsentlige sider som konkrete udbytningsforhold. Det, der af mange muslimer opfattes som en generel vestlig despekt for deres hellige værdier, er lige for tiden en nok så iøjnefaldende side af problematikken.

⁹ Som Habermas selv formulerer dilemmaet: "Um welchen Preis erkaufen sich die Religionsgemeinschaften diesem Spielraum? ... Sind die Ermöglichungsbedingungen nicht zugleich unbillige Einschränkungen?" (2005b, 319). For så vidt som en religiøs tradition er uløseligt forbundet med en autoritetsbaseret strukturering af den menneskelige og samfundsmæssige livsform i sin helhed, kommer den i konflikt med den samfundskonstitution, der netop i kraft af en traditionspluralisme må underkende den enkelte traditions eksklusive ret. Med modernitetens og ikke mindst globaliseringens samfundsmæssige uddifferentiering af sociale delsystemer, må de enkelte religiøse fællesskabers praksis med nødvendighed skelnes fra den omgivende socialitet. Dette er imidlertid et vilkår, der, som Habermas ser det, ikke påtvinges den enkelte tradition, men som i dennes egen interesse må følge af en intern selvudvikling og selvkritik, der er nødvendig for sameksistensen med andre traditioner i et moderne multikulturelt samfund (*op.cit.* 323).

tradition.¹⁰ For det første vil det at give afkald på traditionens øverste autoritet true med at gøre dens udsagn meningsløse, for det andet lader det sig næppe gøre at udskille (eller uddestillere) religiøse udsagn fra udsagn i almindelighed, forstået på den måde, at en sådan kategorisering i sig selv forudsætter sekularisering. Spørgsmålet er, om det i det hele taget er muligt at etablere en balance, hvor de enkelte traditioner relativiserer eksklusiviteten af deres egen legitimitet uden at relativere den dogmatiske kerne, som er ensbetydende med deres overlevelse.¹¹

For Habermas hviler spørgsmålet om tolerance på enigheden om gyldighedsspørgsmålenes politiske og diskursive grænser. Religiøse vedtægter eller traditioner kan og må under ingen omstændigheder overbyde den demokratiske beslutningsproces. Religion har med individets livsførelse, tilhørsforhold og identitet at gøre, ikke med videnskabelig sandhed eller kollektive moralsk-politiske beslutningsprocesser (2005b, 320f). Det betyder ikke, at religion må forvises fra den offentlige sfære (i bred forstand). Tværtimod har Habermas på det seneste understreget, at også en filosofisk diskurs må stille sig åben for muligheden af at kunne lære af religionen. Det fremgår ikke ganske klart, om han først og fremmest tænker på en religiøs tradition i dens reflekterede form som teologi og religionsfilosofi, eller om han i bred forstand forestiller sig religiøse grundopfattelser af mere folkelig karakter, men han henviser under alle omstændigheder til religionens sensibilitet over for en moderne verdens samfundsmæssige patologier, negative livserfaringer o. lign., som meget vel kan vise sig at gøre den til en både interessant og uomgængelig samtalepartner for filosofien (2005a, 31). Når det er sagt, skal det dog i samme åndedrag understreges, at Habermas under ingen omstændigheder vil give køb på kravet om oversættelighed. Ganske vist synes denne oversættelighed at gælde begge veje, såvel fra en religiøs til en sekulær diskurs som omvendt, men det er vigtigt for Habermas at fastholde, at religion ikke kan tilkendes en privilegeret status *bagom* indstilletheden på at reformulere etiske og moralske indsigter i et sprog, der tilfredsstillende den herredømmefri samtale egne argumentative standarder.¹² At religion meget vel kan have noget at byde på i indholdsmæssige spørgsmål, betyder ikke, at religion i funktionel forstand kan bestemme samtalen form (ibid.). Værdispørgsmål,

¹⁰ Habermas forholder sig ganske vist nuanceret til problemet (2005b, 132-46) og anerkender folks ret til at ytre sig politisk inden for en uopgivelig og uoversættelig horisont af religiøse overbevisninger, men *under forudsætning af*, at de politiske beslutningsprocesser finder sted inden for rammerne af en neutral statsmagts sækulære, demokratiske forfatning. Den liberale stat må alene sikre en institutionel, ikke en mental og psykologisk, distinktion mellem religion og politik (*op.cit.* 135). Spørgsmålet er, hvor let religiøse borgere vil have ved at acceptere denne institutionelle distinktion? jf. Habermas (*op.cit.* 136).

¹¹ Wainwrights diskussion af John Hicks pluralistiske religionsopfattelse er et godt eksempel på dette problem (999, 206ff).

¹² Spørgsmålet er således, om oversættelighedskravet reelt set er reciprok. Ganske vist fremhæver Habermas, at accepten af en fortsat uforenelighed mellem sekulære og religiøse grundopfattelser kan kaldes fornuftig, hvis man ikke på forhånd bortdømmer en religiøs overleveringssammenhæng som irrationel (2005b, 322), men han fastholder også, at en liberal politisk kultur kan forvente, at såvel sekulært som religiøst orienterede borgere deltager i en fælles forpligtelse til at oversætte religiøse udsagn i et offentligt tilgængeligt sprog, ibid. Oversættelsen går i sidste ende kun én vej.

som stiller sig uden for enhver diskussion, kan alene have gyldighed for den enkelte eller enkelte grupper i samfundet (f.eks. etniske minoriteter, religiøse fællesskaber o.lign.). Kravet om tolerance vil derfor, i Habermas' optik, snarere handle om at sikre symmetriske mulighedsbetingelser for den enkeltes (etiske) kulturelt-religiøse livsidentifikation end om at respektere de forskellige religiøse doktriner i deres uforenelige sandhedspræentioner (2005b, 268; 270). Tolerancen gælder ikke en epistemologisk variabilitet eller – med et begreb hentet fra 1970'ernes britiske rationalitetsdebat – 'alternative rationaliteter', men en etisk variabilitet.

Den religiøse lov kan i et moderne samfund kun bevares i en begrænset form, som indefra hindrer den potentielle udvikling af fundamentalistiske bestræbelser. Det betyder imidlertid, at denne form for tolerance, uanset det konstitutionelle demokratis sikring af dens symmetri, indgår i et magtforhold til ugunst for religionen. Symmetri tilvejebringes alene under den asymmetriske forudsætning, at loven om gensidig respekt (med alt hvad dette indebærer af moralsk ansvar og juridisk sanktionsmulighed) går forud for religiøse forskrifter. Af samme grund hører anerkendelsen af religiøse minoriteters sædvaner ikke hjemme i en menneskerettighedserklæring.¹³ Anerkendelsen af individets uforkrænkelighed er uforenelig med anerkendelsen af doktriner, der måtte afvise et sådant princip. Religionsfrihed betyder alene, at enhver religion kan praktiseres frit i det omfang, den ikke forbyder sig mod de regler, der tillader denne frihed (*op.cit.* 261).¹⁴

På den ene side nyder den enkelte religion godt af denne tolerance, som tillader den en eksistens side om side med andre religioner, men på den anden side må den se sig angrebet af (relativiserende) værdier og normer, som udefra trænger ind i den og underminerer dens legitimitet.

Habermas' tiltro til konstitutionen betyder, at han ubekymret kan anskue den liberale tolerance (for så vidt som den er indskrevet i en demokratisk retspraksis) som et modbegreb til magt. For 'konstitution' betyder her, at der er sat regelfaste (og sanktionsbehæftede) grænser for det enkelte individs eller den enkelte gruppes vilkårlige magtudøvelser. 'Tolerance' knytter sig derfor ikke til en asymmetrisk positionering, men til en norm, hvis anerkendelsesværdighed udspringer af rationel indforståethed. Dermed synes Habermas samtidig, implicit, at tilkende 'tolerancen' en posttraditionel

¹³ Som Habermas skriver: "Eine Kultur eignet sich nicht als solche zum Rechtssubjekt" (2005b, 313). En kulturel minoritets overlevelseschancer må alene, ud fra et retligt synspunkt, bestå i de enkelte medlemmers (retligt garanterede) mulighed for frit at anerkende traditionens bevarelsesværdighed; ligeledes Barry 2001, 67.

¹⁴ I McCutcheons analyse af den politiske sikring af 'tolerance' og 'religionsfrihed' er det nationalstatens egen overlevelse, der står på spil (2001, 277). 'Religion' betegner ikke noget, som undermineres eller begrænses af en sekulariseret kontrol med dens udøvelse, men tværtimod noget, der opfindes som led i den politiske konstruktion af en juridisk privatsfære. Religion/sekularisering er, for McCutcheon, to sider af samme mønt (*op.cit.* 264-71). Hvor McCutcheon i nogen grad vil kunne påberåbe sig en position, der ligner Derridas (selv henviser han til Barthes og Foucault), er det vigtigt at understrege, at Habermas ikke under nogen omstændigheder vil kunne tilslutte sig en sådan konstruktionisme, der empiristisk stiller sig uden for en normativ eller indforståethedsorienteret samtalehorisont.

status i modsætning til eksklusivistiske og konservative principper for traditions-samfundets bevarelse, herunder den paternalistiske tolerance, der kun inviterer de grupper inden for, som den kan drage nytte af at kontrollere.

Paradokset er imidlertid, at konstitutionen ideelt set hviler på respekt for den enkelte, men i realiteten truer med at underminere grundlaget for den enkeltes identitet (i religiøs og kulturel forstand).¹⁵ Nogle vil sige, at tolerancen er vort eneste værn mod overgreb og undertrykkelse; andre vil sige, at 'tolerancen' selv konsoliderer en indirekte, raffineret underkastelsestrategi. Tolerance er ikke et modbegreb til magt, men en bestemt form for magt. Således betegner Derrida den vilje til indforståethed, som i efterkrigsårene karakteriserer filosoffer som Gadamer, Habermas og Apel, som "ein guten Willen zur Macht" (1984, 56ff; se Hoff 1999, 31f).

Spørgsmålet er dog, om effekterne af denne gode vilje er så forkastelige endda. Man kunne tværtimod hævde, at denne form for magt mere end nogensinde demonstrerer sin nødvendighed, og at dette også var baggrunden for, at Derrida trods alt flyttede sig i forhold til en universalpragmatik som Habermas'.

For at sætte sagen på spidsen: Er det kravet om demokratiske spilleregler, der provokerer folk med en mere eller mindre fundamentalistisk religiøs kulturbaggrund, eller er det ikke snarere den økonomiske og militære supermagt, som i sin udenrigspolitiske retorik stiller netop dette krav, der provokerer?¹⁶ Invitationen til fred og gensidig respekt kan være svær at få øje på for folk, som i praksis føler deres tro krænket. Derrida kan meget vel have en pointe i, at den amerikanske administration har valgt en autoimmun strategi, som modarbejder opfyldelsen af dens egen erklærede målsætning om at skaffe fred og demokrati. Det, man imidlertid må sætte spørgsmålstegn ved, er, om det er kravet om en rationel dialog, der ligger til grund for den arabiske verdens billede af os. Er det ikke snarere billedet af vesten, og af USA i særdeleshed, som en i muslimers øjne fordærvende, værdiopløsende markedskultur, der tegner billedet af den virkelige fjende? Er det ikke i højere grad frygten for denne kulturs snigende globale indflydelse på andre, ikke-vestligt orienterede kulturer, end det er frygten for det åbne møde på samtalens præmisser, der nærer grobunden for et had mod vesten?

¹⁵ Se således Johannes Hoff's dekonstruktivistiske kritik af Habermas' universalpragmatik, der, for så vidt som den (universalpragmatikken) forestiller sig muligheden for en 'lykkelig kohærens' mellem de forskellige gyldighedsområder (og mellem ekspertkulturerne og en kommunikativ hverdagspraksis, jf. Habermas 1983, 25 f), lever af en præsensmetafysisk forsoningstanke, der på forhånd udelukker modstykket til sig selv, som f.eks. den jødiske tradition, der ikke tænker i dette nærvær, Hoff 1999, 42ff. Således Hoff: "Wenn die Versöhnung nur um den Preis eines Ausschlusses gedacht werden kann, ist dies der Nachweis, dass die Hoffnung das Erbe der Vergangenheit zu einer Fuge oder einer 'glücklichen Kohärenz' zu versammeln, a priori zum Scheitern verurteilt ist" (*op.cit.* 48).

¹⁶ Jessica Stern (2003, 99) står for det modsatte synspunkt, nemlig, at det ikke så meget er markeds-kulturen, men vestlige samfunds egalitarisme og tolerance, der provokerer. Jeg vil under alle omstændigheder hævde, at den misbilligelse, egalitarismen måtte møde, ikke kan anskues uafhængigt af dens udbredelse gennem – eller forbundethed med – markeds-kulturen.

Problemet er, at denne samtales politiske forudsætninger hænger sammen med netop denne forhadte kultur. Den gode vilje til magt kommer fra dem, der har det politiske overskud. Så det må dreje sig om at overbevise såvel os selv som andre om, at dette overskud ikke svarer til et værdimæssigt underskud.

Den seneste konflikt om Muhammed-tegningerne har tydeliggjort problemstillingen og ikke mindst dialogens vanskelighed. Danmark blev med rygtet om blasfemiske fremstillinger af profeten Muhammed taget til indtægt for en mangel på respekt for religiøse følelser, der, som de fleste vel ser det, udløste en muslimsk verdens opsårede frustrationer over vestens uønskede indflydelse. At øget dialog fremhæves (ikke mindst af den danske udenrigsminister) som den eneste mulige udgang på konflikten, anerkendes tillige af muslimske ledere, men om dialogens præmisser hersker der endnu ingen enighed. Hvis dialogens forudsætning er ytringsfrihed under ansvar (dvs. underlagt en hensynstagende selvbegrensning) stiller det et afgørende spørgsmål til, om alle deler forståelsen af de nødvendige demokratiske forudsætninger for en dialog. Spørgsmålet er i og for sig ikke, om det er fornuftigt eller ej at udvise en vis sensibilitet over for andres tro, for jeg mener, at dette i praksis vil være helt uomgængeligt for en fredelig sameksistens i et multikulturelt samfund, at man respekterer hinandens tro. Ytringsfriheden bør ikke bruges til hvad som helst, hvis der er ikke en sagligt begrundet mening med det (og det kan man så diskutere, om der var i Jyllands Postens tilfælde). Men spørgsmålet er, om der kan opnås enighed om selve betingelserne for at føre en fri dialog – om det med andre ord overhovedet er muligt i en globaliseret verden at udvikle en posttraditionel samtalekultur.

5. Konklusion.

Lad mig samle op, hvad angår spørgsmålet om tolerancens vilkår. I Derridas øjne er selve begrebet om tolerance uløseligt knyttet til en betinget gæstfrihed. Denne betingethed er på godt og ondt en nødvendighed i en situation, hvor vi netop kan rammes, om man så må sige, på vores åbenhed. Men glemmer vi forestillingen om en ubetinget gæstfrihed, har vi ikke længere noget at have vore betingelser i. Det der imidlertid – for mig – er svært at få øje på hos Derrida er, hvilken konkret effekt, han forestiller sig af tanken om den ubetingede åbenhed.

I Habermas' øjne må der stilles samme betingelser op for alle. Tolerance er ikke tolerance over for hvad som helst, men forudsætter alle parter respekt for en demokratisk forfatning, der sikrer enhvers ret til at dyrke sin egen religion. Læreprocesser inden for en videnskabeligt-objektiv og demokratisk-normativ kultur har i hans øjne skabt et posttraditionelt samfund, der ikke lukker sig om overleverede sakrale normer, men åbner sig over for forskellige kulturer og livsformer. Sagen er blot, at det er en betinget åbenhed, der forudsætter en sekulær verdensforståelse. Habermas og Derrida kan være enige om, at de betingelser, der trods alt stilles, må tillade en så høj grad af åbenhed som muligt. Forskellen er, at Habermas insisterer på en principiel uafhængighed af magten, mens Derrida netop peger på den (som det fortrængtes tilbagevendende) og dermed også vedkender sig den (se Habermas 2005b, 285). Det er

nok min egen opfattelse, at vi tjener os bedst ved at stå ved denne dimension af magt, som ikke lader sig udrydde, men som ikke af den grund er illegitim. Spørgsmålet er, om en absolut skelnen mellem magt og ret overhovedet lader sig tænke i praksis (Derrida 1991, 21ff).¹⁷ Det er dog alt andet end ensbetydende med, at magt og ret er det samme. I så fald ville et begreb om legitimitet overhovedet ikke give mening. Men 'ret' og 'rettigheder' er komplekse størrelser. Et samfund kan meget vel konstitutionelt sikre et mindretals rettigheder samtidig med, at diskrimination udøves i praksis. Man kan i ytringsfrihedens navn påkalde sig retten til at sige eller trykke hvad som helst, uanset om det måtte krænke andres religiøse følelser eller ej; men hvis man med en sådan forvaltning af ret og rettigheder, der i princippet stiller alle lige, mister blikket for forskelligheden, for den Anden, og dermed glemmer, hvad Kant kaldte for den 'gensidige perspektivovertagelse', risikerer retten at falde i magtens hænder på en måde, der udhuler legitimitetens grundlæggende betydning.

Litteratur

BARRY, BRIAN

2001 *Culture and Equality*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.

DERRIDA, JACQUES

1984 "Guter Wille zur Macht", *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*, ed., Philippe Forget, München.

1991 *Gesetzeskraft. Der 'mytische Grund der Autorität'*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. [overs. Af A.G. Düttmann fra Force de loi. Le 'fondement mystique de l'autorité'].

1997 *On cosmopolitanism and forgiveness*, Routledge, London & New York.

2003 *Philosophy in a time of terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Giovanna Borradori, The University of Chicago Press, Chicago & London.

2005 *The Politics of Friendship*, overs. af G. Collins, Verso, London & New York.

HABERMAS, JÜRGEN

1983 *Moralbewußtsein und kommunikativen Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

1992 *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

2003 *Philosophy in a time of terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Giovanna Borradori, The University of Chicago Press, Chicago & London

2005a "Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates", *Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 15-37.

2005b *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

HOFF, JOHANNES

1999 *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*. Ferdinand Schöning, Paderborn.

¹⁷ Derrida henviser til Pascals Montaigne-inspirerede forestilling om, at retfærdigheden alene kan have sin grund i en mystisk autoritet (*op.cit.* 24).

KANT, IMMANUEL

1967 "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", J. Zehbe, ed., in: *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*, Göttingen.

1977 Z.E.F. *Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Werkausgabe, XI, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 195-251

LOCKE, JOHN

2003 *Et brev om tolerance*, Det Lille Forlag, København [1689].

MCCUTCHEON, RUSSEL

2001 *The Discipline of Religion. Structure, Meaning, Rhetoric*, Routledge, London & New York.

MENKE, CHRISTOPH

2004 *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

STERN, JESSICA

2003 *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*, HarperCollins, New York.

VOLTAIRE

1964 *Traktat om toleransen*, Bokförlaget Prisma, Stockholm [1766].

WAINWRIGHT, WILLIAM J.

1999 *Philosophy of Religion*, Wadsworth Publishing Company, Belmont.

Lars Albinus

Lektor, ph.d.

Afdeling for Systematisk Teologi

Aarhus Universitet