

Minimalistisk religionsfilosofi

Om Vagn Andersens doktorafhandling¹

SVEND ANDERSEN

ENGLISH ABSTRACT: *The article is a presentation and critical discussion of Vagn Andersen's doctoral thesis Transformationen Gottes. Abwandlungen des Begriffes des Unbedingten in der Moderne (2008). A short overview of the content of the thesis is given, whereupon two problems are discussed: The plausibility of J. Habermas' philosophy of language, and Vagn Andersen's own proposal for a justifiable philosophy of religion. The conclusion is that Habermas' philosophy of language is not suited as tool for that analysis of religious language that must be regarded as the main task of philosophy of religion.*

DANSK RESUMÉ: *Artiklen er en præsentation og kritisk diskussion af Vagn Andersens doktorafhandling Transformationen Gottes. Abwandlungen des Begriffes des Unbedingten in der Moderne (2008). Der gives et kort overblik over afhandlingens indhold, hvorefter to problemer diskuteres: plausibiliteten af J. Habermas' sprogfilosofi samt Vagn Andersens eget forslag til en nutidigt forsvarlig religionsfilosofi. Konklusionen er, at Habermas' sprogfilosofi ikke er egnet som grundlag for den analyse af det religiøse sprog, der må være religionsfilosofiens hovedopgave.*

KEYWORDS: *Philosophy of religion; Metaphysics; Communication theory; Religious language; Modernity; The unconditional.*

- 1 Det følgende er en lettere bearbejdet udgave af min opposition ved Vagn Andersens disputatsforsvar den 14.11. 2008. Jeg har dog inddraget nogle bemærkninger, som jeg fremførte på et debatmøde i Teologisk Forening den 27.3. 2009. I den indledende del benytter jeg formuleringer, som er udarbejdet i fællesskab med de to øvrige bedømmere af afhandlingen, professor Thomas M. Schmidt, Frankfurt a/M, og professor Arne Grøn, København. Sidstnævntes stillingtagen til afhandlingen kan findes i Grøn 2009. – De anførte citater er oversat fra tysk af mig. Sidehenvisninger uden værkangivelse refererer til VAs afhandling.

Afhandlingens hovedtanker

Vagn Andersen (VA)s afhandling drejer sig om de forvandlinger, begrebet om det ubetingede har gennemgået i moderniteten. Tesen er, at der i denne forvandlingsproces bevares en forbindelse tilbage til den religiøse tradition, således at man kan tale om 'transformationer af Gud'. Problemstillingen behandles primært i form af en analyse og fortolkning af Jürgen Habermas' filosofi, idet denne endnu har bevaret et forhold til den 'store' europæiske tradition og således er kendetegnet af en 'svæven' mellem metafysik og eftermetafysisk tænkning. Karakteristisk for Habermas' tænkning er, at han hermeneutisk pointerer, at filosofi i vore dage kun er mulig i samarbejde med videnskaberne.

VA går først ind på Habermas' teori om den kommunikative handlen. Han fremhæver Habermas' kritik af Max Webers subjektfilosofiske forståelse af fornuft og hans erstatning af dette med en intersubjektiv model for en kommunikativ fornuft. Denne kommer til udtryk i den kommunikative handlens tre-leddede struktur: sprogkompetente *subjekter* kommer til forståelse med andre om *noget i verden* i overensstemmelse med *socialle normer*. Dermed foreligger der relationer til en objektiv ydre verden, en social omverden og en subjektiv indre verden. Og til de tre 'verdener' er der knyttet tre former for gyldighed ved sproglige ytringer: *sandhed*, *rigtighed* og *oprigtighed*. Disse tre dimensioner ved den kommunikative fornuft – den kognitive, den normative og den æstetisk-ekspressive – sondres fra hinanden som autonome sfærer i den moderne rationaliseringsproces, men de forbliver principielt dimensioner ved den ene kommunikative fornuft. Denne udvidede forståelse af en kommunikativ fornuft udnytter Habermas i sin samfundsteori, hvad der bl.a. viser sig i en kritisk reception af G.H. Mead og E. Durkheim.

Habermas' kommunikationsteori er som antydnet også en sprogfilosofi, og VA viser, hvordan Habermas gennemfører den såkaldte sproglige vending (linguistic turn), idet han overtager elementer af den analytiske sprogfilosofi. Denne problemstilling vender jeg tilbage til nedenfor. I første omgang skal den centrale tese nævnes, at der i kommunikationsteorien på en dobbelt måde er indeholdt et begreb om det ubetingede. På den ene side ligger der i den konkrete talesituations gyldighedskrav og den til enhver tid opnåede konsensus en normativ bindingskraft, en *ubetingethed i det historiske øjeblik*. Men på den anden side indeholder begrebet gyldighed også en intention mod universalitet, der overskrider (*transcenderer*) bundetheden i tid og rum. Den sproglige kommunikations gyldighedsdimension bærer således et Janus-ansigt, og heri ser VA både efterklange af Heideggers og Gadammers historisering af ontologien og en omformning af Kants erfaringstrascenderende regulative fornuftsider.

Den nærmere karakter ved denne metafysiske dobbeltstruktur hos Habermas undersøger VA nærmere i afhandlingens anden del, hvor han også går ind på strukturens forudsætninger i den filosofiske tradition. Han modstiller Gadammers hermeneutiske opfattelse af sandhed som en dialogisk begivenhed med Habermas' formale bestemmelse af gyldighedskravenes kontekst-trascenderende kraft. Hvor Gadamer forstår

‘sandhed’ som en erfaring, der hører til i samtalens øjeblik, betoner Habermas den ideale gyldighed, der overskrider tid og rum.

Til forhistorien for forvandlingen i begrebet om det ubetingede, hhv. transformationen af Gud hører som centrale aktører Descartes og Kant. VA koncentrerer sig om den rolle, det ontologiske gudsbevis spiller hos de to, på den linje, den tyske filosof D. Henrich har lagt med sin klassiske bog om emnet. Kant forkaster som bekendt det ontologiske gudsbevis – og med det alle andre traditionelle gudsbeviser –, men kommer derved ifølge VA til at skue ned i en afgrund, som han viger tilbage for, for derefter at forkaste den spekulative fornuft og ‘flygte tilbage til forstandserkendelsens sikre grund’ (s. 103).²

Hegels filosofi betragter VA på den ene side som en ‘teologisk helhedstolkning af virkeligheden’, men på den anden side har Hegel efter hans mening ‘transformeret det traditionelle gudsbegreb til ukendelighed’ (s. 99); der er tale om en ‘dennesidig-gørelse af transcendentens’: Hegel ‘kender ingen anden Gud end den åndelighed, der ligger i den virkelighedstotalitet, der begriber sig selv. I den forstand er den transcendent Gud død i Hegels filosofi’ (s. 100).

Hvad Søren Kierkegaard angår, sigter hans hele tænkning efter VAs mening mod at bearbejde erfaringen af en svingen mellem selvopgivelse (svaghedens fortvivelse) og selvhævdelse (trodsens fortvivelse), og for denne erfaring gives der ifølge Kierkegaard ingen anden udvej end troens spring. Dermed giver han det ubetingede eller absolutte en helt ny vending, idet han henlægger det til den endelige menneskelige subjektivitets paradokse struktur. Dette kan både tolkes som en eftermetafysisk afvikling af det absolutte og som en forvandling af det absolutte, der endnu efterlader spor fra metafysikkens arv i den eftermetafysiske tænkning.

Hos Heidegger finder VA en dennesidighedens tænkning, i hvilken forbindtligheden ved den endelige menneskelige erfaring betones. Angst er en erfaring af transcendentens, der i dens uigenkaldelighed skal begrunde en fundamentalontologi, således at der i *Sein und Zeit* findes et absoluthedskrav, der røber en metafysisk arv. Endnu Heideggers sene begivenheds-metafysik kan ses som en tidsliggørelse af det absolutte i kølvandet på Kierkegaards begreb om øjeblikket.

Sluttelig ser VA Gadamers filosofi sådan, at to traditionslinjer i efterkantisk tænkning her flyder sammen. Med Hegel (og mod Kierkegaard) tænker Gadamer ‘sandhed’ i den horisontale dennesidighed som en bevægelse i den historiske selvformidling. Men med Kierkegaard (og mod Hegel) betoner han vægten af det endelige øjeblik i en endnu åben historie, der stadigvæk lader ‘en rest af transcendentens skinne igennem’ (s. 115). Disse to traditionslinjer forbindes hos Habermas. Det viser VA, idet han først diskuterer den revision, der sker med diskursteorien, frem for alt med hensyn til konsensus-

2 Sandt at sige er det nu ikke Kant, der skuer ned i afgrunden – det er det nødvendige væsen, der skuer ned i ‘fornuftens afgrund’, iscenesat af fornuften selv. Generelt siger VA ikke noget om, hvordan klassiske filosofiske tekster skal læses. Det er beklageligt, eftersom ‘heltene’ i hans drama jo selv er tekstlæsere, og Habermas læser anderledes end Hegel, Kierkegaard, Heidegger og Gadamer.

teorien om sandhed, således som det sker i skriftet *Wahrheit und Rechtfertigung*. Hos den sene Habermas har det absolutte ifølge VA forvandlet sig til et moment i vores tidslige eksistens, og denne 'dennesidig-gørelse af det ubetingede' kan forstås som en afsked med metafysikken. Men idet Habermas forlægger det ubetingedes metafysiske vægt til den tidslige eksistens' dennesidighed, kan man stadigvæk tale om et forhold til metafysikken. Habermas formidler traditionslinjen fra Kierkegaard og Heidegger med den hegelske anerkendelsesdialektik.

Hvad er nu konsekvenserne for *religionsfilosofien* af denne tolkning? Det spørgsmål behandler VA i afhandlingens tredje del. Han har påvist, at tanken om det ubetingede er et uundværligt moment i Habermas' teori om den kommunikative handlen og i diskursteorien. Som sagt finder VA to traditionslinjer i Habermas' teori, nemlig en hegelsk og en kierkegaardsk, dog således at linjen fra Hegel har forrangen. Hegel siges at have ophævet religionen filosofisk og historisk, men det spørgsmål kan med Habermas holdes åbent på en empirisk og skeptisk måde. På den anden linje befinder Kierkegaard sig som filosofisk hovedfigur i den historiske proces, hvor problemet om selvets etisk-eksistentielle vished er blevet et uomgængeligt moderne tema. I tilslutning til Habermas' opfattelse af den æstetisk-ekspressive subjektivitet eller selv-fremstilling fremfører VA den tese, at Kierkegaards litterære diskurs ikke kun gør krav på at fremstille en autenticitetserfaring hos den producerende subjektivitet, men også at konfrontere den recipierende subjektivitet (læseren) med den subjektive autenticitets eksistentielle problematik. Kierkegaard *praktiserer* paradokset, idet han aldrig lader læseren som den til-talte komme til ro, men lader den eksistentielle svingen mellem autonomi og heteronomi blive fremkaldt i stadigt nye variationer. I tilslutning til sin Kierkegaard-tolkning nævner VA teologen K. Olesen Larsen, men det vender jeg tilbage til.

Afslutningsvis fremhæver VA endnu en gang den humanistiske og antinaturalistiske tendens i Habermas' filosofi, og han mener, at antinaturalismen kan forstås som en religiøs-metafysisk arv hos Habermas. Denne arv kan ganske vist bevares gennem oversættelse, men alligevel står den eftermetafysiske fornuft i et brudt forhold til den religiøst-metafysiske arv. Teorien om kommunikativ handlen kan alt i alt opfattes som en sekularisering af denne arv. Det forbliver ganske vist åbent, om en post-traditionel identitet, byggende på kommunikativ handlen, bliver ved med at være anvist på en erindrende tilbage-griben til den religiøse arv. Men for VA står det fast, at en religiøs praksis, der skal være forenelig med en sådan moderne identitet, kun kan forstås som en 'paradoks vækkelse og opretholdelse' (s. 253).

Sprogfilosofi

Den metafysiske rest i Habermas' filosofi – et begreb om det ubetingede – er som sagt efter VAs mening knyttet til den sproglige kommunikation, nærmere bestemt til de gyldighedskrav, der nødvendigvis ligger i det at tale. For at forstå denne sammenhæng må vi gå lidt nærmere ind på Habermas' sprogfilosofi.

Habermas betegner sin sprogfilosofi 'universalpragmatik' og deri ligger jo, at han ikke betragter den semantiske dimension ved sproget som den grundlæggende, men derimod den pragmatiske.³ Han knytter til ved den velkendte teori om "speech acts" hos J.L. Austin og John Searle, og VA viser, hvordan Habermas' teori har udviklet sig af en overtagelse af Searles begreb om fire "constitutive rules" for udførelsen af talehandlinger. Til disse fire regler svarer hos Habermas fire såkaldte pragmatiske universalier, der senere bliver reduceret til de allerede omtalte tre gyldighedsformer sandhed, rigtighed og oprigtighed. Disse tre er som antydning tre former for gyldighed af en sproglig ytring. Naivt forstået er sætningen "I dag er det fredag" sand. Pragmatisk formuleret: når jeg fremsætter ytringen "I dag er det fredag", udfører jeg en talehandling – en performativ –, der nødvendigvis implicerer det krav, at det, jeg siger, er sandt. Min handling har en adressat – eller rettere, ifølge Habermas har den principielt flere, for det at tale er en intersubjektiv foreteelse. I kraft af sandhedskravet er min ytring så at sige en udfordring til enhver adressat, som han/hun principielt kan reagere på med ja eller nej. Dette alternativ er givet med begrebet sandhed: det sagte er enten sandt eller falsk. Det er dog ikke kun adressaten, der skal kunne tage stilling med ja eller nej, men det gør jeg som taler også ved selve det at fremsætte min ytring. Det ligger i begrebet om sandhedskravet, at jeg med min ytring siger 'ja', hhv. afviser adressatens mulige benægtelse med 'nej'.

Nu er det som bekendt ikke helt enkelt at sige, hvad sandhed er. Den historisk set mest udbredte teori går ud på, at sandhed er overensstemmelse mellem det sagte og virkeligheden – det er den såkaldte korrespondente teori. Denne sandhedsteori er behæftet med store vanskeligheder, og Habermas forfægter den da heller ikke. Efter hans mening skal sandhed snarere opfattes som konsensus, dvs. at en hævde sætning kan gælde som sand, hvis der opnås enighed om den i en nærmere specificeret form for diskurs. I sidste ende er denne konsensus dog en kontrafaktisk størrelse.

Inden for teorien om sandhedskravet og konsensus fremkommer begrebet om det ubetingede nu på følgende måde. I kraft af sandhedskravet udfordrer taleren så at sige sin tilhører og pålægger ham/hende en forpligtelse til her og nu at finde ud af, om det sagte er sandt. Sandhedskravet forlener samtalen med en alvor og begrunder en "Verbindlichkeit der Sprache" (som VA formulerer det med et udtryk fra den med Heidegger samtidige filosof Hans Lipps, jf. s. 67). Og i denne forstand har den sproglige kommunikation et iboende moment af ubetingethed.⁴ Men i det at fremføre et sand-

3 Habermas har udviklet sin sprogfilosofi i en række arbejder, spredt over et ganske stort tidsrum. De vigtigste arbejder, jeg forudsætter her, er de i litteraturlisten anførte: Habermas 1974. 1976. 1981.

4 Hos Habermas er sagen lidt mere kompliceret, idet han fremhæver, at enhver talehandling har en dobbelt struktur: den omfatter dels det såkaldt *illokutionære* (det, der angiver, hvilken talehandling der udføres), dels det *propositionale* (populært sagt: det talehandlingen handler om). Når jeg fremsætter ytringen "I dag er det fredag", ligger der derfor et dobbelt gyldighedskrav: jeg gør krav på at have ret til at informere min samtalepartner – og jeg gør krav på, at det, jeg informerer om, er sandt. Hvis min samtalepartner siger 'ja' til begge krav, er der etableret en interpersonal relation. (Se Habermas 1976, 236ff). Talehandlingens etablering af en sådan relation er en begivenhed i tiden, og det er, så vidt jeg kan se, den, VA forbinder med den første form for ubetingethed.

hedskrav ligger der noget ubetinget i en anden forstand. Sandhedskravet kan nemlig aldrig indløses fuldt ud i den konkrete talesituation, men Habermas' sandhedsteori indebærer tværtimod, at en ytrings sandhed først kan fastslås i den kontrafaktiske diskurssituation. Dermed peger sandhedskravet ved enhver ytring ud over den konkrete talesituation, har et transcenderende træk. Også heri ser VA et aspekt af ubetingethed. Det, jeg her har antydnet, er ikke hele historien om sammenhængen mellem gyldighedskrav og ubetingethed hos Habermas. Jeg har f.eks. set helt bort fra den ændring i Habermas' opfattelse af konsensus-begrebet om sandhed, VA gør rede for (130-147). Men for mit formål kan jeg lade det blive ved det sagte.

Jeg vil nu rejse det spørgsmål, om Habermas' begreb om sandhedskrav – som VA gengiver det – overhovedet er overbevisende. I forbindelse med det spørgsmål spiller Ernst Tugendhats sprogfilosofi en vigtig rolle, formuleret i bogen *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* fra 1976. Tugendhat forfægter her Wittgensteins såkaldte "Meaning as use" doktrin, dvs. den meningsteoretiske tese, at det at forstå en sætning vil sige at kende reglen for dens anvendelse. Ligesom Habermas tilslutter Tugendhat sig delvist Austin og Searles speech act teori, og i den forbindelse undersøger han i første række påstanden som talehandling. Det er her, vi finder de grundlæggende begreber om sandhedskrav og ja/nej stillingtagen, der vender tilbage hos Habermas. Imidlertid får vi, så vidt jeg kan se, meget mere præcis besked om, hvad der menes med dem hos Tugendhat, end vi gør hos Habermas.

Den talehandling at fremsætte en påstand er ifølge Tugendhat ensbetydende med at gøre krav på, at den hævdede sætning er sand, hvilket igen indebærer at garantere, at sandhedsbetingelserne for den hævdede sætning er opfyldt. Sagt på endnu en anden måde: at fremsætte en påstand betyder, at man er i stand til kunne anvende verifikationsreglen for den hævdede sætning. Tugendhat opfatter i overensstemmelse med Wittgenstein verifikationsreglen som en spilleregul, dvs. at fremsættelsen af en påstand er åbningstrækket i et verifikationsspil. Som jeg forstår Tugendhat, hører det nødvendigt med til dette spils egenskaber, at det har en veldefineret udgang, en slutning. Efter anvendelsen af verifikationsreglen lader det sig konstatere, om det hævdede er sandt eller falsk. I øvrigt fremhæver Tugendhat, at udgangen af spillet ikke er kendetegnet af

at en *spiller* har *vundet* eller *tabt*, men af at en *påstand* har vist sig at være *sand* eller *falsk* (Tugendhat 1976, 261).

Der er hos Tugendhat heller ikke tale om, at en påstand bliver sand i kraft af, at nogen hævder den, som VA – fejlagtigt – hævder (jf. s. 58).

Den her (yderst kortfattede) gengivne tankegang hos Tugendhat er et bidrag til en betydnings- eller meningsteori (theory of meaning). Hans pointe er, at sandhed og verifikation er nøglebegreber til forklaring af, hvad det vil sige, at sproglige udtryk har betydning. Hvad nu Habermas angår, sætter han begrebet gyldighedskrav i forbindelse med den betydningsteoretiske diskussion i et lille afsnit i første bind af *Theorie des*

kommunikativen Handelns. Han betoner her, at der ved enhver talehandling gøres alle tre gyldighedskrav – sandhed, rigtighed, oprigtighed – gældende, selv om det er en bestemt af dem, der står i forgrunden, og tilhørerer også kun kan benægte en enkelt af dem. Habermas afviser eksplicit Tugendhats forsøg på at forklare en påstands betydning udelukkende ud fra *sandhedskravet*, ligesom han bestrider Tugendhats påstand om, at verifikationsspillet for en elementær hævden sætning kan afsluttes. Habermas tilslutter sig snarere Michael Dummetts opfattelse, at det at forstå en påstand betyder at vide, hvad der gælder som bevis for dens sandhed. Så vidt jeg kan se, er det faktisk denne verifikationistiske opfattelse, Tugendhat forfægter, men Dummett foretrækker det alternative synspunkt, at anvendelsesreglen for en hævden sætning skal forstås ud fra falsifikation.⁵ Habermas foretrækker en helt tredje løsning, nemlig at indløsningen af gyldighedskravet skal forstås fallibilistisk (Habermas 1981, 426).

Vi har her at gøre med temmelig indviklede sprogfilosofiske problemstillinger, der som sagt handler om det helt grundlæggende spørgsmål om, hvordan man teoretisk skal forklare sproglige udtryks betydning. Uden at gå nærmere ind på disse problemstillinger finder jeg det alligevel berettiget at rejse det spørgsmål, om ikke der hos Habermas tegner sig et ret diffust billede af sammenhængen mellem en talehandlings gyldighedskrav og dens betydning? Det diffuse kunne hænge sammen med, at Habermas vil meget mere med begrebet gyldighedskrav (Geltungsanspruch) end bidrage til en menings- eller betydningsteori. Han vil – bl.a. – både begrunde talen om en kommunikativ fornuft og give en forklaring på modernitetens uddifferentiering af det objektive, det intersubjektive og det subjektive. Habermas selv siger et sted, at gyldighedskrav skal forstås med 'retskrav som model' (s. 423). Men et retskrav er jo netop et vagt fænomen. Ganske vist kan man tage stilling til det med ja eller nej, men dog normalt først på grundlag af en tolkning. – Et næste spørgsmål vil være, om det ikke er temmelig vilkårligt at tale om, at der er knyttet noget ubetinget til gyldighedskravet – når nu Habermas' begreb om dette er så vagt? Faktisk synes Habermas selv at være meget tilbageholdende med at bruge begrebet om det ubetingede. Og VAs tale om de to versioner af det ubetingede i Habermas' filosofi fremtræder undertiden mindre som et resultat af en læsning af Habermas' tekster end som et ønske om at indpasse Habermas i de to udviklingslinjer fra Kant og Hegel.

Religionsfilosofi

VA bestemmer religionsfilosofien og dens opgave i afhandlingens indledning. Han siger, at ikke enhver tænkende bearbejdelse af en forudgivet religiøs tradition kan kaldes religionsfilosofi. Begge bestanddele af betegnelsen – filosofi og religion – må kvalificeres nærmere. Hvad angår filosofien, må den have emanciperet sig fra religionen og have etableret sig som den menneskelige fornufts autonome domstol. Og hvad

⁵ Til Dummetts sprogfilosofi se Andersen 1989, 289-302.

religionen angår, er ikke enhver religion et værdigt tema for religionsfilosofi, men kun den, der har underkastet sig filosofiens krav om rationalitet. En sådan form for religion har udviklet sig i den europæiske kultur, gennem foreningen af græsk og bibelsk tankeverden. Gennem denne forening opstod metafysikken. VA følger Habermas i den diagnose, at vi lever i en efter-metafysisk epoke. Men religionsfilosofiens tema er altså i grunden spørgsmålet om metafysikken:

hvilke muligheder er der tilbage for metafysikken under den efter-metafysiske tænkings betingelser? (s. 14f)

VA er selvfølgelig klar over, at der findes andre former for religion end de så at sige metafysisk-rationelt rensede – han taler om andre ‘muligheder for religiøs følelse og tænken’ (s. 16) –, men disse former for religion kommer åbenbart ikke i betragtning som tema for religionsfilosofien. Af den grund ser han ikke nogen stærk forbindelse mellem sit eget anliggende og den ‘gængse’ religionsvidenskabs, for om denne gælder:

Mulige processer af intellektualisering, rationalisering, afmytologisering eller ligefrem sekularisering inden for religiøse traditioner tematiseres sjældent (s. 17).

Han ser større muligheder for kommunikation med teologien, idet denne i højere grad end religionsvidenskaben har sans for rationaliseringstendenser inden for religion og kristendom.

Men VAs afhandling er religionsfilosofisk i videre betydning. Han er ikke primært interesseret i religion i almindelig forstand, men derimod i, om begrebet om det ubetingede kan overleve i nutidig filosofi, især hos Habermas. Det kan kaldes en religionsfilosofisk interesse, fordi begrebet om det ubetingede rummer gudstanken i forvandlet form.

Som sagt mener VA, at religionsfilosofi og teologi har det tilfælles – i modsætning til religionsvidenskaben –, at de har en normativ interesse i sandhedsspørgsmålet. I denne sammenhæng antyder han at der kan findes en religiøs forbindtlighed, der er forskellig fra den rationelle (s. 18).

Alt i alt mener jeg, at VA opererer med to konceptioner af religionsfilosofi:

1. Påvisningen af metafysiske rester i den eftermetafysiske filosofi, in casu begrebet om det ubetingede.
2. Spørgsmålet om muligheden for genuin religion, der er forenelig med den efter-metafysiske filosofis krav om rationalitet.

Jeg koncentrerer mig om VAs opfattelse af den anden konception Her må man igen skelne mellem to spørgsmål:

- a) Hvilke former for religion er mulige inden for rammerne af Habermas' filosofi?
- b) Hvilke former for religion er mulige inden for rammerne af Vagn Andersens teori?

Som svar vil jeg straks sige, at teologen VA forekommer mig at være mere restriktiv end den erklæret religiøst-umuskalske filosof Jürgen Habermas!

Det viser sig i VAs drøftelse af punkt a), fx i tilknytning til følgende formulering hos Habermas:

Religionen, der langt hen er berøvet sin funktion som verdensbillede, er – betragtet udefra – fremdeles uerstattelig for den normaliserende omgang med det udenfor-dagligdags i dagligdagen. Derfor koeksisterer den efter-metafysiske tænkning også stadigvæk med en religiøs praksis. (...) Den bestående koeksistens belyser endda en mærkelig afhængighed for en filosofi, der har sat sin kontakt med det udenfor-dagligdags overstyr (Habermas 1988, citeret s. 190).

VA bekender, at han ville ønske, at Habermas her kun ville have talt om 'teologisk reflekterede former i den jødisk-kristne tradition'. Og han taler om en vis skrøbelighed i Habermas' overvejelser (191). – På lignende måde forholder VA sig til Habermas' udsagn om det religiøse sprog, 'i hvilket menighedens bøns-, bekendelses- og trospraksis fuldbyrder sig ...' (Habermas 2002, citeret s. 194f). Dette sprog, siger Habermas, kan teologien kun udlægge. Filosofien kan da slet ikke 'mere eller mindre fuldstændigt tilegne sig det erfaringsindhold, der er opbevaret i det religiøse sprog'. Disse udtalelser fremsatte Habermas i en samtale med den sydamerikansk befrielsesteolog, og de volder VA en del hovedbrud. Her burde Habermas have været mere skeptisk. Ifølge VA kan hans positive indstilling til religiøs praksis kun skyldes hensyntagen til samtalepartnerens religiøse følelser.

Jeg er slet ikke overbevist af VAs forklaring, men mener tværtimod, at den virker som en bortforklaring. Der kan ikke være tvivl om, at Habermas regner med, at der findes former for religion, der ikke kan oversættes filosofisk, men som alligevel kan eksistere sammen med den eftermetafysiske tænkning. Det må også være den religionsfilosofiske begrundelse for, at Habermas i sin politiske filosofi kræver, at sekulære borgere viser deres religiøse medborgere anerkendelse.

Denne bestemmelse af forholdet mellem religion og filosofi er imidlertid ikke udtømmende. For at komme videre må vi spørge, om Habermas giver en dækkende fremstilling af det religiøse sprog. I bogen *Zwischen Naturalismus und Religion* skelner Habermas mellem på den ene side filosofi og på den anden side en rationel apologetik, der forholder sig til religionens indre gyldighedsspørgsmål (Habermas 2005, 255). Og i en diskussion med John Rawls i bogen *Die Einbeziehung des Anderen* taler han om

det karakteristiske syndrom af gyldighedskrav, der på utydelig måde skyder sammen i religiøse og metafysiske verdenstydninger (Habermas 1997, 87).

Der findes altså ifølge Habermas dimensioner ved gyldighed, der kendetegner religiøse verdenstydninger, men som ikke falder ind under de tre former sandhed, rigtighed og oprigtighed. Ville det ikke være en oplagt opgave for religionsfilosofien at undersøge det religiøse sprog med henblik på disse særlige gyldighedsdimensioner?⁶

Men nu til spørgsmål b): hvilke former for religion er mulige inden for rammerne af VAs teori? Han knytter som antydning til ved Søren Kierkegaard – i en bestemt udlægning – og fremhæver så den danske Tidehvervsteolog K. Olesen Larsen, især dennes opfattelse af Kierkegaards begreb om paradokset som den fx kommer til udtryk i dette citat:

Paradokset er kun paradoksets indhold; det er kun, hvad det siger. Det er ikke det guddommelige, Platons idéverden i menneskelig skikkelse, men det er det guddommelige for den, for hvem det betyder, hvad det vil betyde, hvad det er i sig selv. Det trænger ikke til Guds myndighed, det har myndighed i sig selv, og det er Guds myndighed (Olesen Larsen & Wilhjelm 1966, 236).

Her er Gud instans bag autoriteten i den paradokse tiltale af den enkelte. Hvis det er det religiøse sprog, har vi, som VA fremhæver, i dette sprog forladt både sandhed og rigtighed som gyldighedsmodus. Vi bevæger os inden for den æstetisk-ekspressive subjektivitet. Jeg vil dog mene, at enhver tale om gyldighedskrav er blevet meningsløs hos Olesen Larsen, også oprigtighedens. Oprigtighed (*Wahrhaftigkeit*) betyder, at jeg som talende må kunne begrunde gyldigheden af en ytring om mine egne mentale tilstande. Hos Olesen Larsen er subjektet imidlertid ikke talende, men derimod til-talt. Ender VA ikke i det paradoks, at han i sin bestræbelse på at give religionen, eller rettere sagt kristendommen, en rationelt-reflekteret form ender i en position, hvor den kristne tale befinder sig hinsides gyldighedskravene og dermed er fuldstændig irrationel?

Jeg vil godt forfølge dette spørgsmål lidt nærmere. Jeg er enig med VA i, at det religiøse sprog i nogle udgaver er beslægtet med det kunstneriske sprog. Men spørgsmålet er, om Habermas' sprogteori er særlig velegnet til at forstå kunstens sprog, fx digtningens. VA knytter til ved Habermas' drøftelse af, om man kan argumentere om værdier. Værdier har at gøre med behov og interesser, og argumentationen om værdier er beslægtet med kunstkritik, altså argumentationen for et kunstværks værdi. Habermas henfører kunstværket, altså fx et digt, til det ekspressive aspekt ved sproget. Et digt er udtryk for en subjektivitet. Linjen til Kierkegaard og Olesen Larsen skabes ved, at VA tolker Habermas sådan, at tilegnelsen af kunstværket indebærer, at den enkelte er overladt til sig selv uden at kunne repræsenteres af andre (er 'unvertretbar') (s. 214).

6 Dette spørgsmål danner på en måde udgangspunktet for den fremstilling af religionsfilosofien, jeg sammen med to af mine kolleger har givet i lærebogen Andersen, Grønkjær & Nørager 2002.

I tilknytning til Gadamer fremhæver han imidlertid andre aspekter af receptionen af kunstværket: et kunstværk åbner nye erfaringsmuligheder og nye måder at se verden på. Men det må da betyde, at et kunstværk ikke kun er ekspresion af et subjekts følelser osv. Et kunstværk er også, hvad Løgstrup kalder artikulation af et indtryk, således at kunstværket også udsiger noget om verden. Lad mig illustrere det med en strofe fra Inger Christensens sonetkreds *Sommerfugledalen*:

Som blåfugl, admiral og sørgekåbe,
som påfugløje flager de omkring
og foregøgler universets tåbe
et liv der ikke dør som ingenting.

Efter min mening skal der helt andre sproglige kategorier til end Habermas' for at forstå, hvad der er på færde her. Det er fx nødvendigt at bruge begrebet symbol for at forstå sommerfuglens betydning. Digtet er en tolkning af menneskets vilkår i verden: det er "universets tåbe", som foregøgler sig selv en mening over for tilintetgørelsen. Der er en religiøs dimension i digtet – det er ikke tilfældigt, at Inger Christensen kalder det et requiem. Jeg mener simpelthen, at man gør vold på en tekst som denne, hvis man vil presse den ned i Habermas' kommunikationsteori. Det samme gælder religiøse tekster.

Konklusion

VAs afhandling er et respektindgydende arbejde. Han stiller sig selv den centrale opgave at give et bud på, hvordan religionsfilosofi er mulig på den eftermetafysiske tænkings betingelser. Hvad disse betingelser er, gør han rede for på baggrund af en imponerende indsigt i den nyere filosofi, fra Kant og Hegel, over Kierkegaard til Heidegger og Gadamer. Og Habermas placeres som central figur i et rigt differentieret billede. VA forudgriber selv den indvending, at det er et 'meget minimalistisk begreb om religionsfilosofi', der bliver tilbage i hans billede (s. 15). Som det fremgår af det foregående, deler jeg den indvending – jeg siger ikke ja til det kommunikative tilbud, han fremsætter. Netop en af Habermas inspireret filosofi kan ikke nøjes med teoretiske overvejelser, men må hele tiden tage hensyn til empiri i videste betydning. Og efter min mening er religionsfilosofiens vigtigste empiriske data det faktisk forekommende religiøse sprog. Det forekommer mig, at VAs afhandling hviler på den ikke diskuterede præmis, at hvis det religiøse sprog ikke kan indpasses i Habermas' sprog- og kommunikationsteori, må det affærdiges som før-moderne o.l. Men den modsatte tankebevægelse er jo også mulig og plausibel: hvis det religiøse sprog ikke kan indpasses i Habermas' sprogfilosofi, kan der være god grund til at revidere denne.

LITTERATUR

- Andersen, Svend
1989 *Sprog og skabelse. Fænomenologisk sprogopfattelse i lyset af analytisk filosofi med henblik på det religiøse sprog*, Gyldendal, København.
- Andersen, Svend, Niels Grønkjær & Troels Nørager
2002 *Religionsfilosofi. Kristendom og tænkning* Gads Forlag, København.
- Andersen, Vagn
2008 *Transformationen Gottes. Abwandlungen des Begriffs des Unbedingten in der Moderne*, Aarhus Universitetsforlag, Århus.
- Christensen, Inger
1991 *Sommerfugledalen et requiem*, Brøndums Forlag, København.
- Grøn, Arne
2009 "Religionsfilosofi eller metafysik?", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 72, 122-39.
- Henrich, Dieter
1960 *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Habermas, Jürgen
1974 "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz (Vorlage für Zwecke einer Seminardiskussion)", *Theoriediskussion Jürgen Habermas/Niklas Luhmann. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt a/M.
- 1976 "Was heißt Universalpragmatik?", in: K.-O. Apel (ed.): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a/M.
- 1981 *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a/M.
- 1988 *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt a/M.
- 1997 *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. 2. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt a/M.
- 2001 *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*, Suhrkamp, Frankfurt a/M.
- 2005 *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a/M.
- Olesen Larsen, Vibeke & Tage Wilhelm, eds.
1966 *Søren Kierkegaard læst af K. Olesen Larsen. II. Efterladte Arbejder*, G.E.C. Gad, København.
- Tugendhat, Ernst
1976 *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a/M.

*Svend Andersen, professor, dr.theol.
Afdeling for Systematisk Teologi, Aarhus Universitet*