

## HABERMAS OG NIETZSCHE

Emnet "Nietzschespor i Frankfurterskolen"<sup>1</sup> i vid forstand savner jeg kompetence til at behandle. Jeg begrænser mig her til nogle overvejelser omkring Jürgen Habermas' ambivalente forhold til Nietzsche. Det er alene af tidshistoriske grunde evident, at Nietzsches brandbombe af et forfatterskab ikke har kunnet undlade at sætte sig spor i de gamle frankfurteres - Horkheimers, Adornos og Marcuses - kulturkritiske overvejelser. Det er så meget mere, som Nietzsches tænkning i en vis formal forstand deler det grundtræk med den gamle kritiske teori at være radikal ideologikritik - radikal indtil randen af selvdestruktion, så altomfattende i sin kritiske afsløring af ideologiske forblændelser, at den endog truer med at opæde sine egne fundamenter og at ende enten i tavshed eller i en aldeles vilkårlig, subjektiv æstetisk idiosynkrasi. Hvad der på det punkt - positivt og negativt - er at sige om affiniteter mellem Nietzsche og den klassiske kritiske teori, synes mig stort set at være sagt - af Peter Pütz<sup>2</sup>, af Reinhart Maurer<sup>3</sup> og af Jürgen Habermas<sup>4</sup>. Det er muligt, at den fremtidige forskning vil have noget at tilføje; jeg har det på indeværende tidspunkt ikke. Jeg føler mig overbevist af ikke mindst Habermas' påvisning af de aporier, hvori en total ideologikritisk selvrefleksion i Nietzsches fodspor måtte ende. Og jeg sympatiserer grundlæggende med Habermas i det anliggende at hævde, at kun et overspændt selvrefleksivt konsekvensmageri kunne bringe den kritiske teori til - med Nietzsche - at opæde fundamentene for sin egen "*Aufklärungsimpuls*" og totalt og ubeset at sælge det i moderniteten uddifferentierede fornuftsbegreb til dets modsætning, den mytiske regression.

Hvad der altså interesserer mig, er Habermas' eget forhold til Nietzsche - for så vidt som det er tydeligt, at Nietzsche vedvarende udøver en ambivalent fascination over Habermas, udgør en udfordring, som han - trods al kritisk modstand - ikke kan blive færdig med. Det dokumenteres af, at han i slutkapitlet af sit første filosofiske hovedværk *Erkenntnis und*

*Interesse* (1968) ser sig nødsaget til en udtrykkelig afgrænsning af sit eget projekt i forhold til Nietzsches hævde af erkendelsens interessebasering; af, at han samme år udgiver *Nietzsches Erkenntnistheoretische Schriften* med et indgående "Nachwort"; af, at han igen i artiklen "Arbeit - Erkenntnis Fortschritt" (pirattryk, Amsterdam 1970) tager Nietzsche op; og af, at han sluttelig i artiklen "Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* - nach einer erneuten Lektüre" (1983) gør just Nietzsche til krumtappen i, hvad der vel samtidig må siges at være hans klare og definitive afsked med de gamle frankfurtere.

Det fremgår i nogen måde allerede af disse titler, at den udfordring, der først og sidst holder Habermas i ånde, er Nietzsches *erkendelsesteori*; man kunne også sige Nietzsches *perspektivistiske fortolkningsteori*, den tese, at enhver prætenderet sandhed aldrig er andet og mere end en *interpretation*, en rent pragmatisk *verdenstilrettelæggelse*, en blot livstjenlig *fiktion*. Andet interesserer mig heller ikke her. Det forekommer mig, at den tese - befriet for alle retoriske overdrivelser og biologiserende primitivismen, relativt løsrevet fra, hvad Nietzsche i øvrigt har sagt og lært - er og bliver den vedvarende og vedkommende udfordring i Nietzsches forfatterskab, en grundtese og et radikalargument, som ingen slipper for at tage stilling til.

Jeg ønsker kort sagt konkret at forfølge Habermas' egen kamp med dette problem. Mit spørgsmål er i al korthed, om Habermas i sidste ende undslipper problemet - og om vi overhovedet *kan* undslippe det. Men skulle problemet også i en vis sidste - ontologisk - forstand blive stående, vil den differentiering og nuancering, det undergår i Habermas' refleksioner, i hvert fald have berøvet det den aldeles overdrevne nihilistiske brod, det har hos Nietzsche.

Jeg kunne også formulere min pointe sådan, at Habermas - så vidt jeg ser - ikke undgår problemet, så længe han holder fast ved begrebet selvrefleksion i den emfatiske betydning, det havde i det tidlige forfatterskab. Nu kan udviklingen i

Habermas' forfatterskab også med god grund beskrives sådan, at begrebet "*Selbstreflexion*" i emfatisk hegelsk forstand mere og mere trænges tilbage til fordel for begrebet "*rationale Nachkonstruktion*" i en snævrere kantisk forstand<sup>5</sup>. På den anden side er der dog ikke noget, der tyder på, at Habermas helt vil forlade Hegel til fordel for Kant. Og i det omfang han ikke vil det, vil problemet på efteridealistiske præmisser - så vidt jeg ser - blive stående. Spørgsmålet på efteridealistiske og efterontologiske præmisser bliver ganske vist, om man overhovedet længere kan kalde det et problem.

Pudsigt nok - men i lyset af det foregående måske ikke så helt overraskende - ser Habermas i sin nylæsning af *Dialektik der Aufklärung* da også de gamle frankfurteres afgørende "syndefald" i det skridt, hvor ideologikritikken bliver selvrefleksiv, hvor den i den forstand bliver total, at den ikke længere nøjes med at måle og denuncere den borgerlige realitet på dens egne idealer, men hvor disse idealer selv bringes under en - mere eller mindre Nietzscheinspireret - "*Ideologieverdacht*", der efterlader dén kritiske impuls, Horkheimer og Adorno ufortøvet fastholder, uden enhver teoretisk legitimation, ja - lader den skrumpede ind til en alene æstetisk motiveret og opbevaret opstand imod forblændelsens totalitet. Det kunne her næsten se ud, som om Habermas er kommet til det slutresultat, at det er selve den konsekvent tilendebagte selvrefleksion, der er selvdestruktiv, at fejlen overhovedet er at fundere ideologikritikken på selvrefleksion, og at kritikken så at sige kun kan forblive effektiv i og med, at den giver afkald på ethvert forsøg på refleksivt at sikre sig sine egne sidste præmisser.

Det indtryk er måske ikke helt galt. Men i så fald må det præciseres så meget, at det bliver klart, at Habermas ikke uden videre har opgivet ethvert begreb om selvrefleksion - i det højeste begrebet om en selvrefleksion, der tiltror sig selv en sådan magt til totalitet, at den paradoksalt nok ender i selvdestruktion. Det gør Habermas i den nævnte sammenhæng i og for sig også selv. Han fremfører nemlig til slut den - af

alle mulige Nietzscheaffiniteter uafhængige - kritiske indvending imod Horkheimer og Adorno, at deres aporier dybest set udspringer af, at den totale selvrefleksion - netop som total - negativt forbliver hængende i det hegelske ideal om absolut refleksiv selvbegrundelse. Fejlen ligger altså ikke i og for sig i selvrefleksionen. Fejlen ligger derimod i en selvrefleksion, der vil følge Hegel så langt, at den i en misforstået absolutthed tror at kunne og at skulle hente *alle* sine egne kontingente historiske forudsætninger ind i refleksiv transparens.

Det hedder hos Habermas - i formuleringer, i hvilke han på sin vis (det er meget kompliceret det her!) samtidig vil hævde sig selv som den sandere hegelianer:

Faktisk har ideologikritikken i én henseende også fortsat den ontologiske tænkningens udialektiske oplysning. Den forblev fanget i den puristiske forestilling, at den djævel, der skulle uddrives, stak i selve de interne relationer mellem genesis og gyldighed, for at teorien, rensat for alle empiriske iblandinger, kunne bevæge sig i sit eget element. Denne arv har den kritik, der er blevet total, ikke frigjort sig fra. Thi akkurat i intentionen om en "sidste afsløring", der med ét ryk skal trække sløret over konfusionen af fornuft og magt væk, forråder der sig et puristisk forehavende - lig ontologiens forehavende: at skille "Sein" og "Schein" kategorialt, d.v.s. med ét slag. Men de to sfærer er, som i forskernes kommunikationsfællesskab the context of discovery og the context of justification, således vævet ind i hinanden, at de må skilles proceduralt, ved *formidlende* tænkning, og d.v.s.: altid på ny. I argumentationen er kritik og teori, oplysning og begrundelse, altid *slynget ind i hinanden*, om også diskursdeltagerne *må forudsætte*, at kun det bedre arguments tvangsløse tvang kommer til udfoldelse under den argumentative tales uundgåelige kommunikationsforudsætninger. Men de ved, eller kan vide, at også denne idealisering kun er nødvendig, fordi overbevisninger dannes og stadfæstes i et medium, som ikke er "rent", som ikke på de platoniske ideers vis er hævet over tilsynskomsternes verden.<sup>6</sup>

Habermas tager altså ikke uden videre afsked med begrebet selvrefleksion, men han hævder, at den aldrig nogensinde kan være total. Det medium, hvori vi kommunikerer, argumen-

terer og kritiserer, er i den forstand "urent", at vi ikke på noget tidspunkt kan hente det hjem i absolut reflektiv genemsigtighed. Argumentation og kritik er altid en ad-hoc-procedure. De grunde, på basis af hvilke vi i en given sammenhæng argumenterer og kritiserer, kan ikke i samme åndedrag stå til diskussion. I den givne sammenhæng tages de i en vis forstand for givne og uproblematisk, som "*ein unhintergehbare Hintergrundwissen*", om end de muligvis i en anden diskussionskontekst kan gøres til den tematiske genstand for problematisering og kritik - men da på basis af nye utematiske forudsætninger, som i den givne sammenhæng forbliver unddraget problematisering og kritik o.s.v.. Al sproglig kommunikation forløber i den forstand i en "uren" fakticitet, der ikke restløst kan hæves til sikret viden, i en substans, der ikke absolut kan hentes hjem som subjekt, i en væren, der ikke totalt kan bringes til bevidsthed, eller hvordan man nu vil udtrykke det. Men den ophører ikke af den grund med at være *fornuftig* kommunikation. Deri har Habermas lært noget afgørende af den filosofiske hermeneutik. Og deri tager han afsked med de gamle frankfurtere på deres *slutposition* - samtidig med, at han i og for sig viderefører den oprindelige intention i Horkheimers programartikel fra 1937 "*Traditionelle und kritische Theorie*"<sup>7</sup>.

Med de her refererede tankegange har jeg allerede grebet frem til - og for så vidt taget mit udgangspunkt i - Habermas' allerseneste forfatterskab. Det, der nu interesserer mig, er, om han med den eksplicite hævde af erkendelsens medium - d.v.s. sproget - som i en vis grundlæggende forstand "urent" i sidste ende undslipper udfordringen fra Nietzsches fortolkningsteori.

For at skaffe klarhed i det spørgsmål forkommer det mig formålstjenligt at vende tilbage til hans første diskussion med Nietzsche i slutkapitlet af *Erkenntnis und Interesse*<sup>8</sup>. For at gøre den forståelig er en kort rekapitulation af bogens arkitektur nødvendig. Habermas forsøger i dette tidlige hovedværk at gennemføre en radikal erkendelsesteoretisk overvejelse

i Kants fodspor i den hensigt at argumentere for den tese, at al menneskelig erkendelse i en vis fundamental forstand er interessebaseret. Idet han grundlæggende orienterer sig ud fra den nykantianske sondring imellem natur- og åndsvidenskaber, forsøger han - i en indgående analyse af Peirce's forskningslogik - at argumentere for, at naturvidenskaberne baserer sig på en antropologisk dybtsiddende interesse i instrumentel naturbeherskelse, og - i en tilsvarende indgående analyse af Diltheys hermeneutik - at åndsvidenskaberne baserer sig på en lige så antropologisk dybtsiddende interesse i interpersonal kommunikation, normativ handlingsorientering på basis af kulturelle overleveringer. De to distinkte humane grundinteresser lader sig på ingen måde reducere til hinanden eller tilbageføre til en fælles rod. Det er baggrunden for den kritiske differentiering af Marx' produktionsbegreb, Habermas indfører ved at insistere på distinktionen imellem "Arbeit" og "Interaktion", imellem "Poiesis" og "Praxis", eller imellem "instrumentelles Handeln" og "kommunikatives Handeln". De to fundamentale erkendelsesinteresser benævnes - som bekendt - henholdsvis den *tekniske* og den *praktiske* erkendelsesinteresse. Lader de sig end ikke reducere til hinanden eller tilbageføre til en fælles grund, indicerer selve fællesbetegnelsen 'interesse' dog én eller anden form for enhed. Habermas er da også - i *Erkenntnis und Interesse* - af den opfattelse, at der består én eller anden form for enhed, ja - han argumenterer for det synspunkt, at henholdsvis naturvidenskabernes og åndsvidenskabernes respektive interessefundering kun har tvingende evidens under rekurs til en tredje - i en vis forstand mere fundamental - erkendelsesinteresse: den *emancipatoriske* erkendelsesinteresse. Hverken Peirce eller Dilthey har da heller selv ført deres respektive videnskabsteoretiske refleksioner frem til det punkt, hvor en interessefundering ifølge Habermas bliver synlig.

Argumentationen på dette nøglepunkt i *Erkenntnis und Interesse* har muligvis karakter af lidt af en tilsnigelse. Habermas bringer den på den formel, at mens Fichte idealistisk har

hævdet, at en interesse (nemlig i selvvirkeliggørelse) er fornuften iboende, må det på materialistiske præmisser hedde, at fornuft (erkendelse) er interessen (d.v.s. menneskets fundamentale interesse i frigørelse fra ydre naturtvang og fra hypostaserede repressivt-ideologiske overleveringer) iboende. Habermas' opfattelse er det da også, at der findes en tredje videnskabsgruppe, psykoanalysen og de kritiske socialvidenskaber (ideologikritikken), der systematisk varetager og baserer sig på en sådan emancipatorisk erkendelsesinteresse. Først og sidst gennemanalyseres Freuds psykoanalyse som et paradigmatiske eksempel på en erkendelsesprocedure, der henter ulykkeligt hypostaserede (og i den forstand ubevidste) projektioner eller selvobjektiveringer ("*Pseudogegenständlichkeit*", "*zweite Natur*") hjem i bevidstheden og i den forstand befordrer en emancipatorisk refleksionserfaring i lighed med dem, Hegel har beskrevet i *Phänomenologie des Geistes*.

Hele denne argumentation har som sagt måske karakter af lidt af en tilsnigelse. Allerede i sit "*Nachwort*" til *Erkenntnis und Interesse* fra 1973 gennemfører Habermas på det punkt en grundlæggende selvrevision. Han siger her, at den emancipatoriske erkendelsesinteresse kun kan have en afledt status, der gør det illegitimt at placere den på linie med - eller endog som mere fundamental end - de to andre erkendelsesinteresser, som han fortsat tilkender en vis dybtsiddende antropologisk invarians. Den emancipatoriske erkendelsesinteresse derimod - siger han nu - har kun mening og relevans under kontingente historiske omstændigheder af systematisk forstyrret kommunikation. At den selvrevision også indebærer, at begrebet emancipatorisk selvrefleksion mister væsentligt af den substans, det havde i *Erkenntnis und Interesse*, siger han måske knap så tydeligt, men han antyder det dog ved nu at distingvere imellem "*Selbstreflexion*" og "*rationale Nachkonstruktion*" og ved at indrømme, at hans interesse afgørende har forskudt sig i retning af den sidste. At den forskydning endelig også implicerer, at Habermas' tidligere programmatisk "materialisme" afbygges til fordel for en væsentligt mere "idealistisk" posi-

tion, lader han ikke ligefrem skinne igennem, men det må - og det er fra min side meget langt fra ment som en kritik - siges at være tendensen i det senere forfatterskab. Det korresponderer også med, at hans oprindelige interesse i psykoanalysen med årene tydeligvis er stærkt aftaget.

. Lad nu foreløbig alle disse selvrevisioner ligge. For forståelsen af Habermas' første "*Auseinandersetzung*" med Nietzsche i slutkapitler i *Erkenntnis und Interesse* er det nødvendigt at sætte sig tilbage i den oprindelige diskussionskontekst. Den konstitueres altså af, at Habermas selv har ført al menneskelig erkendelse tilbage på en fundamental interessebasis - oven i købet med visse utvetydige "materialistiske" overtoner. På det punkt dukker Nietzsche op som en pinlig anfægtelse. For det er jo lige præcis, hvad Nietzsche også har gjort. Rigtig nok i pointeret "*Gegenaufklärung*" og i den aldeles anti-emancipatoriske hensigt at erklære al erkendelse for illusion, relativistisk og nihilistisk at nivellere alle tænkelige *såkaldte* erkendelser ned til blotte - mere eller mindre subjektive og vilkårlige - overleveringsinstrumenter, til blotte for den biologiske selvopretholdelse nyttige "fiktioner" eller "fortolkninger" uden enhver objektiv gyldighed: "*Perspektivenlehre der Affekte*". Det giver Habermas en nyttig anledning til at præcisere og afgrænse sit eget interessebegreb i forhold til Nietzsches. Nietzsches genistreg er det, at han ganske enkelt psykologiserer, biologiserer eller naturaliserer erkendelsen. Deroverfor insisterer Habermas - under påberåbelse af Freud - på, at der skelnes mellem "*Bedürfnis*" og "*Interesse*". *Behovet* er ganske rigtigt en rent biologisk kategori; *interessen* derimod er historisk brudt natur, et i den sproglige intersubjektivitet *artikuleret* og *interpreteret* behov, underkastet dens læreprocesser og kontrolinstanser, undergivet den sproglige kommunikations implicite krav om universaliserbarhed.

Ingen kan være i tvivl om, at dette er et *nødvendigt* svar til Nietzsche. Spørgsmålet er, om det er et *tilstrækkeligt* svar. Jeg har bemærket mig, at nogle af de seneste danske Nietzscheolkninger<sup>9</sup> - skønt Nietzsche ganske indiskutabelt ynder



at give rollen som "fysiolog" - vægrer sig ved at forstå hans "Lebens"-begreb biologisk eller naturalistisk. Det kunne rejse spørgsmålet, om man er ude over brodden i Nietzsches fortolkningslære ved at hævde interessebegrebet som principielt historisk formidlet natur. Det var tænkeligt, at også Nietzsche - trods alle mulige retoriske overdrivelser og naturaliserende primitivismen - her tænker mere dialektisk end som så<sup>10</sup>. Og det var tænkeligt, at ej heller det at forlægge tyngdepunktet til den sproglige intersubjektivitets medium grundlæggende hæver os ud over, at vi også her bevæger os i fortolkninger. Det er noget af det, Michael Theunissen har i sigte, når han i sin Habermas-kritik erklærer det for en "*Binsenwahrheit ... , dass die Intersubjektivität, auch wenn sie sich zur Menschengattung vervollständigt, nur erweiterte Subjektivität ist*"<sup>11</sup>. Til det har Habermas ganske vist et ganske stærkt svar<sup>12</sup>, men hermed er hele diskussionen allerede flyttet over på de væsentligt forandrede præmisser, som Habermas' senere forfatterskab frembyder.

Det afgørende skred i Habermas' forfatterskab sker i og for sig allerede med artiklen "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz"<sup>13</sup>. For indværende formål kan jeg kortest og klarest præsentere skredet i tilknytning til den selvrevision, Habermas eksplicerer i sit "Nachwort" til 2.udgaven af *Erkenntnis und Interesse*. Selvrevisionen består væsentligt i indførelsen af to distinktioner, nemlig henholdsvis mellem 'objektivitet' og 'sandhed' og mellem 'selvrefleksion' og 'rationel rekonstruktion'. Den sidste distinktion har allerede været nævnt, og den vender jeg om lidt tilbage til.

Først distinktionen mellem 'objektivitet' og 'sandhed'. De mellemliggende 5 års overvejelser har ført Habermas til den opfattelse, at den måde, hvorpå der i *Erkenntnis und Interesse* blev talt om interessernes erkendelseskonstituerende funktion, var forenklet og upræcis. Det kan være rigtigt, at den tekniske og praktiske erkendelsesinteresse - det er væsentligt de to, der interesserer her - konstituerer objektivitet i

betydningen af det genstandsområde eller meningsfelt, inden for hvilket henholdsvis naturvidenskabelige og åndsvidenskabelige erkendelser bevæger sig. De afgrænser og definerer så at sige pragmatisk de erfaringsammenhænge, inden for hvilke henholdsvis naturvidenskabelige og åndsvidenskabelige sandheder overhovedet kan komme på tale. Men de fastlægger ikke selv disse sandheder. 'Sandhed' er ikke et pragmatisk konstitueret erfaringsobjekt, men den gyldighedsprætention, hvormed en given erkendelse i den sproglige kommunikation hævdes i en assertorisk sætning. Sandhed konstitueres kort sagt ikke af interesser, der i én eller anden materialistisk forstand kan påberåbe sig naturbasis, men *alene* i den sproglige kommunikation, i den diskursive og argumentative indløsning af virtualiserede gyldighedsprætentioner. Dermed er det tidligere nævnte skred i væsentlig mere "idealistisk" retning, som udmærker Habermas' senere forfatterskab, sket.

Det sker kort sagt, da Habermas indfører begrebet "*Diskurs*". I vor dagligtivværelse lever vi hovedsageligt i umiddelbare, uproblematiserede erfaringsammenhænge, under handlingspres og i pragmatisk tillid til tilforlideligheder, der, om end de ikke er blot interessekonstituerede, dog i det højeste har konventioner og traderede sandhedsgarantier på deres side. *Diskursen* udspringer af den situation, hvor blot konventionelle og overleverede sandheder problematiseres og stilles til eksplicit diskussion, virtualiseres til blotte sandhedsprætentioner, der - om muligt - må indløses eller afvises i diskursiv argumentation. *Diskursen* udmærker sig altså ved en vis distanceret teoretisk indstilling, ved en relativ udløsthed af umiddelbart handlings- og erfaringstryk; den er den mere eller mindre idealiserede kommunikationsform - paradigmatiske institutionaliseret i det akademiske forskningsfællesskab -, hvor ingen anden instans end det bedste arguments tvangløse tvang er accepteret.

Habermas' forfatterskab vier sig fra nu af i meget vidt omfang og med meget betydelig teknisk subtilitet til i tilknytning til speech-act-filosofien at identificere selve de sproglige kompetencer, et individ må besidde for at gælde for en seriøs og

rationel diskursdeltager. Som et sideafkast af denne sproganalytiske kompetenceidentifikation bevarer Habermas' tænkning fortsat et meget afgørende samfundskritisk moment, for så vidt som al sociolingvistisk evidens taler for, at disse kompetencer ingenlunde er ligeligt og demokratisk fordelt under de herskende samfundstilstande; hvad der videnskabs-teoretisk invaliderer selve diskursen, eftersom den kun under dén forudsætning "*in the long run*" kan fungere som sandhedsgarant. Alt dét skal jeg imidlertid ikke gå ind på. Ej heller på de overordentlig nuancerede og komplicerede tekniske detaljer i Habermas' - meget omfattende - rent sprogfilosofiske forfatterskab.

Hvad der er af interesse i vor sammenhæng, er alene dette, at det er til dette punkt, den anden selvrevision i Habermas' "Nachwort" til *Erkenntnis und Interesse* knytter sig - den selvrevision altså, som består i indførelsen af den eksplicite distinktion imellem begreberne 'selvrefleksion' og 'rationel rekonstruktion'.

Habermas tager udgangspunkt i begrebet 'kritik', og han siger, at han i den udstrakte brug, som *Erkenntnis und Interesse* gjorde af dette ord, ikke har været tilstrækkeligt opmærksom på, at to distinkte betydningsmomenter flyder sammen i den tyske idealismes sprogbrug, som han på dette punkt stort set har fulgt. Nemlig: henholdsvis 'kritik' i den kantiske betydning af afdækning eller rekonstruktion af anonyme, transcendentale erkendelsesbetingelser, og 'kritik' i den hegelske betydning af emancipatorisk selvrefleksion, kritisk opløsning af "*Pseudogegenständlichkeit*". Når de to betydningsmomenter flyder sammen i den idealistiske sprogbrug - d.v.s. hos Hegel -, er det naturligvis, fordi den kritiske refleksionsproces hos Hegel i samme åndedrag gør krav på at være transcendentale konstitutionsanalyse. Ifølge Habermas må man imidlertid skelne. Der er og bliver forskel på - hvad der nu er hans sprogfilosofiske undersøgelsers væsentligste emne - rationelt at rekonstruere anonyme og historiske væsentligt invariante transcendentale konstitutionsbetingelser og på i historisk selvrefleksion at

opløse forblændelser, psykopatologiske og ideologiske hypostaseringer. Ikke mindst er der den afgørende forskel, at mens det for individet ikke er forbundet med nogen følelig emotionel forandring at blive bevidtsgjort om en anonym - og i den forstand (quasi)trancendental kompetence, som det hele tiden har gjort brug af, er det for individet en i sig selv omvæltende emotionel erfaring - just en emancipatorisk refleksionserfaring - at gennemgå en psykoanalyse eller ideologikritisk bevidstgørelse.

Det er tydeligt, at Habermas' interesse i det senere forfatterskab i det store og hele har forskudt sig til 'kritik' i den kantiske betydning af 'rationel (kompetence)rekonstruktion', og at han ikke længere investerer så afgørende forhåbninger i 'kritik' i den hegelsk-freudske betydning af 'emancipatorisk refleksionserfaring', som det var tilfældet i det tidlige forfatterskab. Man kan vel ikke uden videre sige, at han har taget afsked med enhver forestilling om, at sådan noget findes og kan være særdeles udmærket på sit sted; man kan blot konstatere, at han har neddæmpet sine forestillinger om, at det kan være det stærke og centrale udgangspunkt for en moderne samfundskritik, ganske betydeligt.

For så vidt kan man - når alt kommer til alt - måske godt sige, at Habermas i det senere forfatterskab har opgivet begrebet 'selvrefleksion' i den emphatiske betydning, det havde i *Erkenntnis und Interesse*. Bemærker man imidlertid, at den emfasis, begrebet dér havde, væsentligt skyldtes, at Hegel blev udbygget med Freud, bliver det spørgsmål alligevel tilbage, om Habermas i enhver henseende har sagt det *hegelske* refleksionsbegreb farvel.

Dette forekommer mig lidet sandsynligt, for så vidt som 'selvrefleksion' i strikte hegelsk betydning vel også implicerer det ikke helt uvæsentlige moment, at en teoretisk erkendelse må medreflektere sin egen teoretiske status. Det var jo også netop det begreb om selvrefleksion, der var relevant i forbindelse med de indvendinger, Habermas havde at gøre mod de gamle frankfurteres aporetiske slutposition. Som det over-

hovedet har været det fra begyndelsen for den kritiske teori i den betydning, hvori Horkheimer i 1937 introducerede det ord, for så vidt som den definatorisk forstod sig selv som dialektisk moment i den historiske totalitet, den kritiske reflekterede. Slutpointen i Habermas' kritik gik da - som vi så - heller ikke i og for sig på teoriens selvrefleksivitet, men alene på den - paradoksalt selvdestruerende - *absoluthed* i dens selvrefleksivitet. I samme sammenhæng så vi også allerede det - af den filosofiske hermeneutik afgørende inspirerede - grundtræk ved Habermas' egen teori, at selve kritikens medium hævdes som i den forstand "urent", at de grunde, hvorpå et kritisk argument baserer sig, ikke i samme åndedrag kan være genstand for en kritisk gennemlysning, der sikrer absolut vished. Som rimeligt er, ser Habermas også sin egen teori-totalitet i det lys. Det skal i al korthed være genstand for vore slutbemærkninger. De vil gøre det tydeligt, hvordan Nietzsches fortolkningsteori i en vis sidste ontologisk forstand igen stikker hovedet frem - uden at den dog formår nihilistisk at destruere, hvad fornuft faktisk er blandt mennesker.

Jeg kan som sagt ikke gå ind på detaljer i den måde, hvorpå Habermas fra ansatsen i artiklen fra 1971 videreudvikler sin kommunikationsteori. Hverken på tekniske detaljer eller på den mangefold af filosofiske aspekter og perspektiver, der kendetegner dette usædvanligt universelle teoriprojekt. Jeg holder mig her til den foreløbigt afsluttede form, det har fundet i to-binds-storværket *Theorie des kommunikativen Handelns* fra 1981<sup>14</sup>. Skal jeg udtrykke mig kort og forenklet, må jeg sige, at teorien her optræder under dobbeltaspektet af en sprogteori og en "*Theorie der Moderne*". Modernitetsteori er den for så vidt, som det ifølge Habermas overhovedet karakteriserer moderniteten, at den har uddifferentieret og institutionaliseret de rationalitetssfærer, der allerede ligger implicit i den dagligsproglige kommunikation, sådan som den sprogpragmatisk lader sig rationelt rekonstruere under inspiration fra speech-act-filosofien og videreudbygge med en ligeledes sproganalytisk inspireret argumentationslogik. Sagt i al kort-

hed drejer det sig om de tre rationalitetssfærer, som paradigmatisk er udfoldet i Kants tre kritikker, altså de tre rationalitetssfærer, hvor henholdsvis (teoretiske) *sandhedspræntioner*, (normative) *rigtighedspræntioner* og (æstetiske) *autenticitetspræntioner* står til diskussion. Karakteristisk for moderniteten er det endvidere, at disse præntioner netop står til diskussion, at de overhovedet kun anerkendes under forudsætning af mulig indløsning i argumentativ kommunikation. Ser vi bort fra den sidste rationalitetssfære, hvor særlige forhold, som jeg ikke her vil fordybe mig i, gør sig gældende, kan argumentationsformen i de to andre rationalitetssfærer stærkt forenklet bringes på den samlede formel, at argumentationen (den diskursive indløselighed) i sidste ende baserer sig på grunde, på "*ein lebensweltliches Hintergrundwissen*", som i den givne argumentationskontekst holdes for uproblematiske, alment accepterede og unddraget diskussion - om end de, som ovenfor udredt, i en anden sammenhæng kan gøres til tematisk genstand for diskussion. I normal- og idealtilfældet er der således - det er pointen - brudfri kontinuitet imellem livsverdenserfaring og (selv stærkt specialiseret og avanceret) rationel diskurs. Nu er det imidlertid Habermas' opfattelse, at bestemte subsystemer - pengenes og magtens - i den uddifferentierede moderne kapitalistiske rationalitet har udviklet en egendynamik, som ikke alene har unddraget dem kommunikativ normering, men som også - hvad der er langt værre - får dem til at brede sig som koloniserende magter ind i de livsverdenssfærer, der ifølge deres eget væsen kræver kommunikativ gennemsigtighed. På den måde - det er hele teoriens præstation - lykkes det Habermas at opstille en kommunikationsteori, der både yder den moderne verdens overordentlig komplekse og *legitime* rationalitet retfærdighed, og som samtidig frembyder et overmåde differentieret analyseinstrument over for den moderne verdens socialpatologier. Mere skal jeg ikke sige om indholdet af Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*.

Hvad der i denne sammenhæng interesserer er de overvejelser,

Habermas gør sig om selve denne teoris egen status, den i bedste forstand hegelske selvrefleksion, i hvilken han placerer selve denne teori i den moderne rationelle samfundstotalitet, den beskriver.

Habermas lægger fra første færd ikke skjul på, at han ikke nærer nogen som helst absolutistiske eller - med hans eget ord - fundamentalistiske ambitioner. Det siges allerede i forordet med eksplicit henvisning til de slutbemærkninger i bind 2, hvor problemet på værkets sidste sider udtrykkeligt tages op. Skal jeg kort sammenfatte hele Habermas' grundindstilling til problemet, kan jeg hurtigst gøre det ved at sige, at han ikke opfatter sit eget samlede teoriudkast som andet og mere end en *fallibel hypotese*<sup>15</sup>. Dermed stiller hele teorien om kommunikativ handlen sig selv til kritisk diskussion og mulig argumentativ gendrivelse, udleverer sig så at sige til rationel efterprøvelse på de præmisser for rationel argumentation, som den selv opstiller. Habermas udtrykker det også på en lidt anden måde, idet han overhovedet gør det grundsynspunkt gældende, at filosofi på modernitetens betingelser kun er mulig i intim Kooperation med faktisk empirisk-videnskabelig forskning. En filosofisk teori må så at sige gøre sig gældende ved sin *frugtbarhed* som konkret forskningshypotese, ved den *plausibilitet*, hvormed den formår at få videnskabelige enkeltundersøgelser og øjeblikkelige forskningsresultater til at hænge sammen og passe til hinanden, kort sagt ved den *kohærens*, den formår at bringe i vidensophobningen og videnserhvervelsen, ja - overhovedet i den omfattende sociale erfaring i moderniteten som et åbent og ufuldendt projekt. Det er den ene - i en vis forstand historiske relativierende - betragtning, Habermas gør gældende til bestemmelse af sit eget projekts teoretiske status. Den anden - i forhold hertil modifierende - betragtning knytter for eksemplets skyld til ved Marx' bestemmelse af arbejds-kategorien som "*realabstraktion*" i den metodologiske indledning til *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1857). Pointen er her ganske kort den, at en ganske bestemt historisk situation kan åbne for en erkendelse af universel rækkevidde. Ligesom Marx siger, at først den moderne

udviklede kapitalisme har åbnet blikket for arbejdet som en universel, abstrakt analytisk kategori, om end mennesker jo til alle tider har arbejdet for deres livsfornødenheder, således - siger Habermas - kunne det også gælde, at først den moderne samfundssituation, hvor den kommunikative livsverdensrationalitet er *true*<sup>16</sup>, har åbnet blikket for de universelle betingelser for kommunikativ rationalitet, som vi - én gang indset - dog i en vis anden henseende må tilkende er akkurat universel og i den forstand a- eller transhistorisk gyldighed. Dybsindigheden i den betragtning er det paradoks, at den, ihvorvel den fastgør teoriens udspring til en bestemt historisk situation og i den forstand kalder den tilbage i historisk relativitet, dog samtidig tør tilkende teorien en universalitet, som indtil videre er uigendrevet - og som i en vis forstand måske ikke *kan* gendives, for så vidt som enhver gendrivelse - med alt, hvad vi i øjeblikket kan forstå ved argumentationslogik - må ske på teoriens egne præmisser. Det er det overordentlig stærke ved Habermas' teori, at den afdækker så fundamentale betingelser og regler for rationel kommunikation, at vi i en vis forstand ikke kan forestille os dem ophævet eller brudt, så længe vi overhovedet vil tale fornuftigt sammen.

Lad så også være, at hele Habermas' teori i egenskab af *fallibel hypotese* i Nietzsches forstand er og bliver en *fortolkning*. Lad overhovedet være - og det er Habermas' opfattelse -, at filosofi efter Kant og Hegel ikke længere kan nære ontologiske ambitioner, at vi kort sagt - sådan ville jeg med den filosofiske hermeneutik snarere formulere det - på disse præmisser er *ontologisk* bundet til at leve i *interpretationer*. Hvis disse interpretationer er fældet ind i en historisk objektivitet, der rækker ud over os, så er de dog ingenlunde subjektive og vilkårlige. Og *hvis* de - som i det givne tilfælde - sætter de yderste rammebetingelser for, hvad vi *ad hoc* overhovedet er i stand til at forestille os ved og acceptere som rationel argumentation, *så* har vi givet Nietzsche alt uden at give ham noget som helst. For *så* har vi overgivet *ham* bevisbyrden for den naturalistiske psykologisme, der *alene* kunne gøre hans



fortolkningsteori til en indvending imod den *historiske* fornuft.

Noter

1. Artiklen er en let bearbejdet version af en forelæsning med denne titel, holdt som led i en Nietzscheforelæsningsrække under Folkeuniversitetet i Århus den 25. oktober 1984.
2. "Nietzsche im Lichte der kritischen Theorie", *Nietzsche-Studien* 3, Berlin 1974, 175-191.
3. "Nietzsche und die kritische Theorie", *Nietzsche-Studien* 10/11, Berlin 1981, 34-79.
4. "Die Verschlingung von Mythos auf Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* - nach einer erneuten Lektüre", i: Karl Heinz Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt a.M. 1983, 405-431.
5. Jvf. hertil Habermas' egne, meget oplysende bemærkninger i "Nachwort (1973)", *Erkenntnis und Interesse*, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1973, 411ff.
6. "Tatsächlich hat die Ideologiekritik in einer Hinsicht die undialektische Aufklärung des ontologischen Denkens auch fortgesetzt. Sie blieb in der puristischen Vorstellung befangen, als stecke in den internen Beziehungen zwischen Genesis und Geltung der Teufel, der auszutreiben sei, damit sich die Theorie, von allen empirischen Beimengungen gereinigt, in ihrem eigenen Elemente bewegen könne. Dieses Erbe hat sich die total gewordene Kritik nicht entledigt. Denn erst recht verrät sich in der Intention einer "letzten Enthüllung", die den Schleier über der Konfusion von Vernunft und Macht mit einem Ruck wegziehen soll, ein puristisches Vorhaben - ähnlich dem Vorhaben der Ontologie, Sein und Schein kategorial, d.h. mit einem Schlage zu trennen. Beide Sphären sind aber, wie in der Kommunikationsgemeinschaft der Forscher der context of discovery und der context of justification, so miteinander verwoben, dass sie prozedural, durch *vermittelndes* Denken, und das heisst: immer von neuem, geschieden werden müssen. In der Argumentation *verschränken* sich stets Kritik und Theorie, Aufklärung und Begründung, auch wenn die Diskursteilnehmer *unterstellen*

- müssen, dass unter den unausweichlichen Kommunikationsvoraussetzungen der argumentativen Rede nur der zwanglose Zwang des besseren Argumentes zum Zuge kommt. Aber sie wissen, oder können es wissen, dass auch diese Idealisierung nur nötig ist, weil sich Überzeugungen in einem Medium bilden und bewähren, das nicht "rein" ist, nicht nach Art der platonischen Ideen der Welt der Erscheinungen enthoben ist." (K.H. Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne*, 429).
7. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang VI, Heft 2-3, Paris 1937; optrykt i: Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt a.M. 1968.
  8. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M. 1968; 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1973.
  9. Jørgen Hass, *Illusionens filosofi*, København 1982, og Lars-Henrik Schmidt, "Nietzsches 'næse'", *Slagmark* 2, Århus 1984, 44-62.
  10. Jeg formoder, at det er emnet for Alfred Schmidts artikel "Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie", i: Max Horkheimer (ed.), *Zeugnisse, T.W. Adorno zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1963, men jeg har beklageligvis ikke haft adgang til artiklen for indeværende formål.
  11. Michael Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte*, Berlin 1969, 31.
  12. *Erkenntnis und Interesse*, 2. Aufl., 416f.
  13. Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a.M. 1971, 101-141.
  14. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* 1-2, Frankfurt a.M. 1981.
  15. Jeg tager den sproglige hårdhed med i købet og foretrækker at benytte Habermas' eget teknisk-filosofiske adjektiv "fallibel". Det danske ord "fejlbar" lyder mig ikke prægnant nok, og den videnskabsteoretiske term "falsificerbar" giver heller ikke helt korrekte associationer, for så vidt som Habermas' kommunikationsteori qua *filosofisk* teori ikke uden videre er empirisk falsificerbar i samme enkle forstand som en *videnskabelig* hypotese.
  16. Jeg skal ikke gå nærmere ind på dette, men i det forhold, at kri-

tikken således tager sit udgangspunkt i en erfaring af *forstyrret* kommunikation, er der her i og for sig en tilbagekobling til begrebet refleksionserfaring i *Erkenntnis und Interesse*. Der er i øvrigt også tilknytning til den måde, hvorpå det hegeliske begreb "bestemt negation" blev brugt af de gamle frankfurtere, for så vidt som dets pointe netop var, at den kritiske overskridelse tager sit udgangspunkt i en bestemt, konkret erfaret *lidelse*. Endelig kan man vel sige, at der deri er og bliver en Nietzscheaffinitet, at fortolkningen således akkurat udkastes for at komme til rette med et livsproblem, for at afværge en overlevelsestrussel.

*Summary - The subject of this article is a confrontation between the thought of Jürgen Habermas and the perspectivistic epistemology of Friedrich Nietzsche. It is held, that for a post-ontological philosophy, Nietzsches theory of knowledge his programmatic view that every "truth" is just an "interpretation" is in a certain sense invincible. Habermas does not fundamentally overcome this situation. Nevertheless Habermas has been able to develop a linguistic theory of rationality, which combining inspiration from the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and the speech-act-philosophy of John L. Austin and John R. Searle makes the nihilistic consequences, which Nietzsche draws from his "theory of interpretations", pointless. At the same time the theory of Habermas overcomes the paradoxical self-destructing position, in which the old "School of Frankfurt" ended. Following some crucial stages in the philosophical development of Habermas, it is shown how he has come to his present point of view.*

Vagn Andersen  
Lektor, lic.theol.  
Institut for Kristendomskundskab  
Aarhus Universitet