

PETER BORNEDAL

HABERMAS MELLEM MODERNE OG POST-MODERNE FORNUFT

Postmodernitetens paradigme

Passiviteten i genkomsttænkningen, fataliteten i værens-filosofien eller ikke-mundaniteten i skrift-tænkningen er tre store filosofiske eksempler på teorier som har resigneret overfor realiteten, og som ikke har den politiske omvæltning eller reformation på programmet. Oplysningens program, optimismen og utopien, er opgivet hos post-modernisterne.

Ifølge Habermas er Nietzsche den omdrejningsakse hvorom det modernes projekt svinger over i post-modernitet. Nietzsche anskues som initiator af bevægelsen.

Hos Nietzsche er troen på fornuften og troen på fornuftens historisk fremadrettede bevægelse opgivet, dvs. troen på at erkendelser bevæger sig i en irreversibel dialektisk bevægelse frem mod nyere og højere erkendelser, og ikke blot synker bort i glemsel.

Mod denne oplysningstænkning opstiller Nietzsche sin genkomsttænkning, og følgelig opretholder han heller ikke længere noget emancipationsideal. Den "utopi" som Nietzsche derimod (iflg. Habermas) alternativt opstiller er karakteriseret ved at være indholdsløs og reaktionær, idet han regrederer til "den old-græske verdens storhed", altså til en verden af mytisk oprindelse, hvor den svimle og ekstatiske gud Dionysos kommer til at inkarnere Nietzsches ideal for "fremtidens mennesker".

Når der altså, iflg. Habermas, stadig er tale om en slags utopi, er det fordi Nietzsche i denne tilbagegriben til arkaiske og mytiske idealer, projekterer dem ud i fremtiden som dens tomme og indholdsløse håb: "alene fremtiden udgør horisonten for genopvækkelsen af den mytiske fortid" siger Habermas, eller senere:

"den utopiske indstilling, som retter sig mod den kommende Gud, adskiller Nietzsches projekt fra det reaktionære slogan "tilbage til det oprindelige"" (1).

Det er altså en bestemt tidsopfattelse Habermas finder karakteristisk for Nietzsche, og - viser det sig - for de øvrige postmodernister: en tilbagegribende fremtidsorientering, en retentionel protentionalitet, et fremtids-håb bygget af forgangent materiale, en temporær modus vi simpelthen betegner som "forventningen".

Hos Nietzsche hentes fremtidsprojektionerne frem fra den oldgræske dionysoskults forgangne horisonter, dette tomme emancipationsideal er for Habermas en perversion som han genfinder hos de øvrige postmodernister; det er den samme "messianske forventning" som eksempelvis Heidegger tematiserer. Habermas kommenterer Heideggers værenstænkning:

"Aftenlandet fremturer siden sin begyndelse i den guddomsfjerne eller værensglemselens nat; fremtidens Gud vil forny oprindelsens tabte kræfter, og hans ankomst gør den kommende Gud følgelig gennem den "største afstand", idet han stadig mere intenst lader de forladte føle, hvad de har mistet, bliver hans genkomst bestandig mer forjættende: i den største fare vokser også det reddende" (2)

Heidegger gentager altså det dionysiske motiv som først optræder i Nietzsches tænkning, idet Habermas tolker Heideggers værenstænkning derhen at den "værensglemsel" der ofte omtales og beklages i Heideggers filosofi, og som denne filosofi vil ophæve ved at ville gentænke væren som sådan, og ikke som endnu et værende, denne værensglemsel og projektet om at gentænke væren tolkes af Habermas som endnu et forsøg på at ponere en tom og fra-værende Gud, denne gang med navn af væren.

Også Derrida følger denne metafysiske dionysostænkning som bliver et ledemotiv i Habermas' kritik af postmodernisterne. De sidste hundrede års største metafysikkritikere er altså de egentlige metafysikere, lyder det fra Habermas.

I kraft af denne deres tomme og indholdsløse utopi, opgives fornuftens og emancipationens projekt, altså den kritiske teoris utopi, og postmodernisterne finder sig i stedet et residuum i den æstetiske erfaring. Her finder de mulighed for at blive "skilt fra den teoretiske erkendelses og den moralske handlings verden", at blive befriet fra "erkendelsens og formålsaktivitetens begrænsninger" eller at blive afkoblet "nyttens og moralens imperativer".

For den dionysiske og æstetiserende postmodernist er teoretiseringen uforpigtende; hvis verden først og fremmest er æstetisk skin, har teorien følgelig heller ingen forpligtelser til forandring og befrielse af denne verden, det bliver legalt at udfolde sig i tankeløs kreativitet.

"Grusomheden og smerten er ligesom lysten projektioner af en skabende ånd, der tankeløst hengiver sig til den adspredte nydelse ved sine skinfrembringelsers magt og vilkårlighed. Verden fremtræder som et væv af forstillinger og fortolkninger, som ikke baserer sig på nogen hensigt og nogen tekst. Den betydningsskabende potens udgør sam-

men med en sensibilitet, der lader sig afficere på flest mulige måder, den æstetiske kerne i **viljen-til-magt**. Denne er samtidig en **vilje-til-skin**, til forenkling, til maske, til overflade." (3)

Det er nu muligt at opstille de tre hovedmotiver som Habermas diagnostiserer som specifikt post-moderne. Ifølge Habermas regerer følgende tre temaer det postmoderne paradigme:

- 1) Opgivelsen af oplysningens dialektik, hermed af forestillingen om fornuftens kumulation og af selve emancipationsforestillingen som historiens immanente ideal.
- 2) Dionysos-motivet, dvs. den tomme forventning om en fraværende Guds komme.
- 3) Det Æstetiserede forhold til verden. Reduktionen af verden til skin og overflade.

Når Habermas kritiserer dette paradigme, sker det ud fra en anden opfattelse af hvad der er filosofiens opgave, og det sker grundlæggende ud fra den opfattelse at filosofien **har** en opgave. I sig selv er dette problem: filosofiens opgave, et filosofisk problem, som er søgt løst og defineret gennem tiderne. Nerven i Habermas' kritik af postmodernismen synes at være at postmodernisterne ikke anerkender filosofien som **opgave**, at de i uansvarlighed vælger sig legen, spillet, overfladen, skindet, æstetikken etc.

Nu forholder det sig logisk sådan at den **opgave** filosofien kunne siges at have, er identisk med den **konsekvens** den kunne forventes at få. En diskussion af teoriens konsekvens er derfor afgørende for problemet om filosofiens opgave, og min senere diskussion af teoriens konsekvens bliver følgerigtigt* derfor også en diskussion af rigtigheden af grundlaget for Habermas' kritik af postmodernismen.

Habermas' kritik af Derrida

a) Grammatologi som græsk-jødisk mystik.

Ifølge Habermas gentager også Derrida det postmoderne paradigme, og når Derrida f.eks. taler om det fraværende nærvær eller sporet, så læser Habermas endnu engang: "det dionysiske motiv med Guden der stiller kontinentets sønner og døtre et nærvær i udsigt, som kun gennem dets tærende fravær bliver gjort endnu mere føleligt" (4).

Ligesom Nietzsches overmenneske- og Heideggers værens-begreb er også Derridas spor-begreb en effekt af det arkaiske græske dionysosmotiv.

Imidlertid gør Habermas sig skyld i en fejlfortolkning som består i en misforståelse af Derridas kommenterende stil, hermed misforstår han først og fremmest den status Derridas læsninger har, han ser ikke at disse læsninger kun udfolder sig som udlægninger af en nærværs-fraværs-struktur, som Derrida ganske vist påstår trækker sig som et spor gennem vestlig filosofi, og som

sandsynligvis også kan genfindes i dionysos-myten; men - for det første - hvis det er rigtigt at sporet som sådan er et kendetegn ved den vestlige filosofi, så er sporet ikke Derridas ansvar, og - for det andet - er det ikke et tomt utopisk begreb Derrida forestiller sig som ideal til efterfølgelse, han forestiller sig tværtimod at dekonstruere det, dvs. synliggøre og nedbryde den synliggjorte struktur i dens logiske funktionsform.

Habermas forstår dionysos-motivet som det fraværende nærværs forventede komme, altså som et metafysisk motiv, og påstår at Derrida, som stærkest har reflekteret og extrapoleret kritikken af metafysikken, ureflektet alligevel gentager den. Habermas misforstår performativitet og propositionalitet, han tror at Derrida vil hvad han skriver om, in casu at Derrida vil sporet. Dette opfatter jeg som positivt forkert.

Habermas er tydeligvis mystificeret over hvad grammatologien egentlig vil, han læser fra begyndelsen grammatologien indenfor sin egen horisont af kommunikative gyldighedskrav, og eftersom han ikke ser dem indfriet opfatter han naturligt grammatologien som liggende udenfor en horisont af rationelle idealer; symptomtalt herpå læses Derrida som mystiker.

Grammatologien er ikke blot en overleveret dionysisme, den er også forbundet med den jødiske mystik og kabbalismen. Det er især to begreber som har mystificeret Habermas: arkhé-skrift og différence-begrebet.

Arkhé-skriften opfatter Habermas som et mystisk forsøg på at beskrive en i fortiden tabt oprindelig skrift, begrebet læses som det svage spor af en fraværende guddommelig skrift, der ligesom hos kabbalisterne aldrig åbenbarer sig i fuldt nærvær, men alligevel manifesterer sig i kraft af uendeligt gentagelige fortolkninger og kommentarer.

Arkhé-skrift er, indenfor min egen fortolkningsramme, først og fremmest et anasem, dvs. et artificielt begreb uden referentiel værdi, men et nødvendigt begreb indenfor en teksts økonomi, og som sådan signalerer termen først og fremmest at den skrift Derrida beskæftiger sig med som arkhé-skrift ikke er identisk med den bogstavelige, sanselige osv., at grammatologi med andre ord ikke er grafologi. Arkhé-skrift forstås først og fremmest som en bestemt serie logikker som indenfor nærværsmetafysikkens historie har vist sig særligt persistente. Arkhé-skriften er en måde at skrive om nærværet på; som sådan strækker den sig som et spor ned gennem metafysikkens historie.

Også difference-begrebet mystificerer Habermas. Det afgørende stumme *a* som adskiller difference (med *a*) fra difference (med *e*), minder Habermas om rabbiernes *aleph*.

Indenfor den jødiske mystik har man diskuteret hvor mange af buddene man kan tro på virkelig er sagt eller givet af Gud. Hvad har sønnen Israel virkelig hørt, spørger rabbiene, og en vis Rabbi Mendel er fremkommet med den teori at ikke engang det første bud hørte Israel, men kun den første indholdstomme konsonant: *aleph*.

"Rabbi Mendels "Aleph", har forvandlet sig til det tonløse, kun skriftligt diskriminerede "a" i "différence" - påstår nu Ha-

bermas i en hed og svimlende fortolkning, der viser at Habermas også har sine fantasifulde og dityrambiske øjeblikke.

Min fortolkning er imidlertid mindre fantasifuld, jeg har ikke set at difference-begrebet ligger i forlængelse af den jødiske mystik, men set det som en ansemisk term som har forbindelse med visse resultater i moderne logik. Med difference signaleres der igen en afgrænsning fra den tematiske forskel: difference. Difference har ikke med tematiske forskelle som nat/dag, mand/kvinde etc. at gøre. Begrebet signalerer at en metafysisk tekst altid rummer en særlig afgørende forskel hvor teksten viser ud over sig selv og hen til et såkaldt transcendentalt nærvær, nemlig den - næsten ubestemmelige - forskel mellem det lukkende begreb og det nærvær dette lukkende begreb viser hen til, altså er differansen et "sted" i den filosofiske teksts logik, hvor den intenderer at lukke sig, men uden effektivitet, og, iflg. Derrida, ender i åben uafgørlighed.

Dette "sted" er også beskrevet og reflekteret af logikeren Kurt Gödel, og Gödel beskriver det som et, i det logiske system, indecidabelt (ubestemmeligt) princip, altså et princip som ikke kan bevises og hvis negation heller ikke kan bevises.

Gödels teorem siger således, at der altid i et logisk system vil være et princip som ikke kan bevises indenfor samme system, og i konsekvens heraf kan det hævdes, at et logisk system aldrig vil kunne blive konsistent. Disse teser om indicidabilitet, ubevislighed og inkonsistens indikerer et brud med den aristoteliske logik, dvs. med selve forestillingen om et sidste instans konsistent system, som også gentages i forbindelse med metafysiske systemer.

Gödels indecidabilitet og Derridas difference er altså to forskellige benævnelser på identiske principper i henholdsvis logiske og metafysiske systemer, hvor disse systemers immanente logik krakelerer.

Når Derrida f.eks. gentagne gange, uden at han dog nogensinde har kommenteret Gödel, har proklameret at hvad han vil er udformningen af en ny logik, så vil jeg foreslå at man ikke forstår proklamationen som bebudelsen af en ekstatisk Guds snarlige komme, men at man rationelt forstår at denne nye logik kan vise sig at blive for metafysiske systemer, hvad Gödels inkonsistensteori er blevet for logiske.

b) Derridas ophævelse af artsforskellen mellem filosofi og litteratur.

Habermas skriver to kapitler om Derrida, og den meget mystificerede og mystificerende kritik i første kapitel, afløses af mere substantielle argumenter i andet.

Habermas opstiller et væsentligt argument imod postmodernisternes fornuftskritik, idet han hævder at en total fornuftskritik risikerer at havne i en "performativ modsigelse", dvs. at man begår en modsigelse ved, fra det sted hvor man kritiserer fornuft-

ten, benytter sig af fornuftens midler, man "performerer" og udøver med andre ord den samme fornuft, som man propositionelt benægter muligheden af.

Denne "performative selvmodsigelse" er postmodernisterne dog oftest selv bevidste om (hvilket Habermas heller ikke benægter), og de gør en række forsøg på at undgå den, som typisk kan bestå i at tillægge sig en dunkel og associationsrig (og derfor "ufornuftig") diskurs. Også den senere Heidegger betjener sig, iflg. Habermas, af en sådan fordunklende og meditativ anti-diskurs, som i kraft af "sin ubestemthed har immuniseret sig mod enhver specifik indvending" (5).

Der gives forskellige strategier, hvorved man kan undgå at havne i den såkaldte performative selvmodsigelse. Den ene er, som nævnt, at betjene sig af en esoterisk, selvimmuniserende anti-diskurs, en anden er simpelthen at opgive at benægte fornuftens mulighed (hvilket beskriver min egen position), og en tredje er at afholde sig fra, inden for sin egen diskurs, at operere med "diskursive konsistensfordringer", hvilket iflg. Habermas er Derridas udvej).

Derfor unddrager Derrida sig også kritik: "Han sætter sig ikke despotisk udover indvendingen mod den pragmatiske inkonsistens, men gør den i stedet genstandsløs" siger Habermas, der her sammenligner Derridas og Heideggers facon.

Idet Derrida nemlig ikke opererer med "diskursive konsistensfordringer", men læser tekster som om de ikke er konsistente, har han underordnet filosofiens logiske idealer litteraturkritikkens æstetiske; hermed vender han forholdet logik og retorik om, gør det retoriske niveau til det væsentligste. Dekonstruktionen bliver en stilkritik der først og fremmest analyserer det "retoriske betydningsoverskud" der også optræder i filosofiske og videnskabelige tekster som en litterær rest.

Men sådan gør Derrida (og hans amerikanske efterfølgere) den filosofiske diskurs til litteratur, han gør den til det den ikke er, ikke kan og ikke vil være, nemlig en litterær tekst, og Derrida opløser derfor den afgørende artsforskelle der består mellem filosofiske og litterære tekster.

I dekonstruktionen går alle artsforskelle under i et alment tekstbegreb, hvori retorikken har forrang fremfor den på argumentation forpligtede diskurstype, siger Habermas:

"Retorikkens forrang fremfor logikken, betyder en retorikkens generalkompetence mht. almene kvaliteter i en alt indbefattende tekstsammenhæng, hvor i sidste instans alle artsforskelle opløser sig: lige så lidt som filosofi og videnskab danner egne universer, lige så lidt danner kunst og litteratur et fiktionsrige, som ville kunne hævde dets autonomi overfor den generaliserede tekst" (6).

Habermas' argument går altså overordnet på Derridas manglende blik for de forskellige distinktive træk som behersker en henholdsvis litterær og filosofisk diskurs, idet han gør en retorisk domineret æstetisk erfaring til indholdet i sit generaliserede tekstbegreb.

Dette betyder videre, at Derrida også, i sin kritik af Austins og Searles sprogteorier, mangler forståelse for normalsproglige ytringer. Austin vil f.eks. med sit begreb om den illokutionære talehandling angive de betingelser der skal være til stede for en vellykket engageret interPELLerende ytring; Austin nævner som eksempel hvordan udlovingen: "Jeg lover dig..." i den dagligdagsagtige situation adskiller sig fra en situation på scenen, hvor skuespilleren er uden illokutionære forpligtelser, idet han citerer eksempelvis udlovningsituationen.

Hvor Austin således opfatter den dagligdagsagtige situation som den oprindelige opfatter Derrida typisk at dette ikke er tilfældet; dagligdagsprog er ikke oprindelse for det sceniske sprog, det sceniske sprog er ikke et parasitært sprog der kun gentager dagligdagens sprog, for selve gentagelsesprincippet er fundamentalt for enhver sprogudøvelse. Således bygger den illokutionære handling på gentagelser af konventionelle regler, og følgelig er også den seriøse, altså den illokutionært forpligtede sproghandling et spørgsmål om rollespil.

Det er hertil Habermas svarer at Derrida og hans efterfølgere ikke distingverer, og at de følgelig går ud fra at alle sproghandlinger har fiktiv karakter. Derrida adskiller ikke den fiktive, poetiske tale fra den normale, dvs. den illokutionære forpligtede dagligdags samtale.

Habermas vil derimod operere med en distinktion mellem en poetisk og en almindelig sprogbrug som opretholder den forbindelse til den udenfor-sproglige realitet som den poetiske sprogbrug mangler.

Derrida forbliver altså ved det fiktive, det æstetiske, det retoriske osv. mens Habermas vil hævde den argumenterende (på kommunikative gyldighedskrav forpligtede) diskurs' potentielle verdensindgribende muligheder.

Igen er det altså et spørgsmål om filosofiens opgave, og om den konsekvens den tænkes at skulle have overfor realiteten.

At hævde at Derrida ikke kan erkende mundane kvaliteter, og ikke tager stilling til spørgsmål angående realiteten, er en truisme i forhold til hans projekt, som det eksplicit formuleres i hans skrifttænkning. Der er altså intet sagt hermed; det er rigtigt at grammatologien er en skrifttænkning som sætter mundane spørgsmål i parantes.

Indenfor min egen fortolkningsramme er det endvidere også rigtigt at Derrida ikke er nogen sprogtenker (også Richard Rorty gør opmærksom på dette (7)), at altså enhver spekulation over den dagligdags sprogpraksis som sådan ligger udenfor grammatologiens reflektive horisont. Når Derrida analyserer Austin og Searle, men iøvrigt også Saussure eller Benveniste, er det ikke det dagligdags sprog han analyserer, men den teoretiske diskurs der føres om det.

Den kommunikative handlens rationelle grundlag

a) Diskussionsbaggrund

Inden jeg fortsætter diskussionen af Habermas' teorier om den kommunikative handlen, vil jeg hævde tre teser som er styrende for min fortolkningsramme.

1) Teorier er artificielle, men mulige, systemer. Dvs. de er altid allerede underlagt konventionel skematisk tvang, som aldrig sætter dem på højde med den spontane virkeligheds diskursive kaos.

2) Teorier har ingen følgerigtige konsekvenser, dvs. at konsekvenserne af en teori er arbitrære og derfor uforudsigelige.

3) Ingen teorier er nogensinde i sig selv blevet og ingen vil nogensinde blive bevist.

Med udgangspunkt i disse tre påstande: teorier er artificielle, teorier har ingen konsekvenser og teorier er ubevislige, vil Habermas' kommunikationsteori altså blive diskuteret. Problematiseringerne vil fortætte sig omkring Habermas' forsøg på at bevise kommunikationens rationelle grundlag, og jeg vil benægte at hans forsøg på at begrunde en immanent liggende fornuft i sproget lykkes.

Det interesserer mig altså ikke om der er mere dissensus end konsensus i sproget, når mennesker taler ud fra mit udgangspunkt er det lige så umuligt at bevise at talehandlinger er dissensuelle som at bevise de er konsensuelle.

b) Talehandlingstyper og gyldighedskrav

For at udføre en talehandling indebærer det at den talende overfor tilhøreren opfylder en række forudsætninger som Habermas omtaler som talens "gyldighedsbasis". Denne gyldighedsbasis uddifferentierer Habermas i en serie universelle gyldighedskrav som altid vil stilles implicit til den såkaldt "kommunikativt handlende". Habermas' "universalpragmatik" er først og fremmest et forskningsprogram som sigter mod at rekonstruere den sunde, normale og konsensuelle talehandlings gyldighedsbasis.

Habermas afgrænser sit projekt fra lingvistikken (det vil hos Habermas først og fremmest sige Chomsky), idet Chomskys grammatikteori har til opgave at udvikle reglerne for dannelsen af en "velformet sætning", mens universalpragmatikken har til opgave at udvikle reglerne for **anvendelsen** af en forståelig sætning. En kompetent taler må altså iflg. Habermas ikke blot beherske dannelsen af grammatiske sætninger for at blive forstået, han må også beherske en såkaldt "kommunikativ regelkompetence", dvs. beherske normative og pragmatiske egenskaber ved sin ytring. Denne "kommunikative regelkompetence" ser Habermas som havende et ligeså universelt grundlag som Chomskys lingvistiske regelkompetence. Men mans Chomskys velformede **sætning** blot behøver at opfylde kravet om forståelighed må den vellykkede **ytring** hos

Habermas endvidere opfyldte de tre gyldighedskrav: sandhed, vederhæftighed og rigtighed.

Universalpragmatikken interesserer sig altså for betingelserne for den vellykkede talehandling, og forsøger at rekonstruere disse, og Habermas vender sig derfor logisk nok til talehandlingsfilosoffer som Ausin og Searle i sit rekonstruktionsarbejde.

Austin har skelnet mellem to niveauer i talehandlingen. Talehandlingen har en illokutionær og en lokutionær bestanddel, altså en appellativ og interpellativ side og en indholdsmæssig side. Denne distinktion tilslutter Habermas sig og han omtaler de to niveauer som konstituerende for hvad han kalder "talens dobbeltstruktur". Dette er to niveauer som taler og tilhører samtidig må forstå hinanden på. Kun abstrakt kan de adskilles.

Den illokutionære handling skal etablere en relation mellem de to partnere og dette niveau kalder Habermas derfor for intersubjektivitetsniveauet, mens partnerne i den lokutionære handling skal blive enige om noget, Habermas taler her om erfarings- eller sagsforholdsniveauet. De interpersonelle bindinger foregår altså på det illokutionære niveau, det er på dette niveau man kommer til forståelse om noget, på det lokutionære eller propositionelle niveau kommer man til forståelse af noget, idet denne forståelse skal føre til noget.

Alle talehandlinger indeholder dette illokutionære aspekt, også talehandlinger der eventuelt metakommunikativt tematiserer andre illokutionære handlinger, men omend en sådan metakommunikation er mulig er den aldrig fremsat uden sin egen illokutionære bestanddel. Man kan altså ikke både udføre og tematisere den samme illokutionære handling på samme tid. Det betyder, at illokutionære handlinger altid er unikke og altid nærværende i et hvilket som helst øjeblik af talen, illokutionen er den altid nærværende anræbelse af den andens forståelse.

Mens den lokutionære handling kan være sand eller falsk, kan den illokutionære kun være "heldig" eller "uheldig" siger Habermas efter Austin. Ilokutionære handlinger som er malplacerede, f.eks. malplacerede påstande, udlovnninger, advarsler, anmodninger etc. er altså "uheldige", mens kontekst- og situationsbevidste normativt rigtige påstande er "heldige".

Indbygget i begge niveauer er der altså et gyldighedskrav: den gyldighed vi kræver indfriet i lokutionære (Austin taler også om "konstative") talehandlinger er kravet om sandhed, og den vi kræver indfriet i illokutionære (eller "performative") talehandlinger er kravet om "heldighed" eller rigtighed (rigtighed i forhold til en konventionelt fastsat normativ baggrund).

Habermas omtaler endvidere også kravet om vederhæftighed, altså kravet om at den talendes intention skal være i overensstemmelse med hans interpellation af tilhøreren.

Disse tre gyldighedskrav organiserer Habermas i det følgende skema:

| Kommunikations- modus | Talehandlings- type | Tema | Temabestemmende gyldighedskrav |
|--------------------------|-----------------------------|---------------------------|-----------------------------------|
| Kognitiv | Konstativ (lokutionær) | Propositionelt indhold | Sandhed |
| Interaktiv | Regulativ (illokutionær) | Interpersonel relation | Rigtighed |
| Ekspressiv | Repræsentativ | Talerintention | Vederhæftighed |

c) Begrundelsesforsøg og infinitte regressionser

I Habermas' forsøg på at begrunde de rationelle betingelser for den kommunikative handling, kommer den illokutionære talehandling til at fremtræde som det centrale begreb der skal forklares, eftersom det er i illokutionen samtaleparterne møder hinanden i en forståelsesorienteret handling.

Imidlertid forudsættes i denne illokutionære talehandling den lokutionære handlingens krav om sandhed:

"Konstative talehandlingers gyldighedskrav forudsættes på en vis måde i enhver type talehandling... Sandhedskrav er en type gyldighedskrav som altid er indbygget i strukturer for tale over hovedet. Sandhed er et universelt gyldighedskrav." (8)

- siger Habermas, der således lader sandhedskravet overlejlde andre niveaus krav. Dette sandhedskrav forstås som et ideal for den perfekte talesituation, og som ideal regulerer det vore talehandlinger. Affirmerende citerer Habermas Austin: "vi stiler mod idealet, om hvad der ville være rigtigt at sige i alle situationer, til ethvert formål, til ethvert publikum" (9). Dette betyder at sandheden som overordnet ideal regulerer den illokutionære talehandling, som er grundlæggende for at der overhovedet kan komme nogen interpersonel relation i stand, og for kommunikationens mulighed som sådan. Der kan ikke kommunikeres uden illokutionen, men når der kommunikeres sker det på grundlag af sandhedskravets regulerende indflydelse.

Habermas' teoretiske problemer fortætter sig altså omkring den illokutionære talehandling og forsøget på at bevise hvordan den overordnet reguleres af et universelt sandhedskrav, en regulation der nemlig i så fald kunne forklare den kommunikative handlingens rationelle grundlag.

Et væsentligt problem er nu hvordan vi afgør og hvilke betingelser der skal være tilstede for en ytrings "vellykkethed" og rationalitet. Det er i kommunikationssituationen ikke nok at ytringen er forståelig, altså består af Chomskys "velformede grammatiske sætninger", den må også være vellykket, dvs. acceptabel for tilhøreren.

Acceptabilitets-kriteriet bliver kriteriet for en ytrings vellykkethed, og denne vellykkethed er igen betinget af om et overordnet sandhedsideal følges.

Acceptabel bliver en ytring, siger Habermas, "når taleren ikke kun foregiver et seriøst tilbud, men også mener det oprigtigt" - det betyder at det her er vederhæftighedskravet som træder til som bestemmende for ytringens vellykkethed. Forholdet mellem talerens intention og taletilbuddet skal være i overensstemmelse. Det vil sige at den illokutionære talehandling ikke kun reguleres af sit modsvarende gyldighedskrav, og heller ikke kun af et overordnet og universelt sandhedskrav, men også af et krav om vederhæftighed, uden hvilket ytringen ikke kan blive "vellykket" og taletilbuddet ikke kan blive seriøst.

For den illokutionære talehandling alene synes altså alle tre gyldighedskrav at gøre sig gældende: sandhed, rigtighed og vederhæftighed.

Når Habermas skal forklare hvad et "seriøst tilbud" er, opstiller han en betingelse som er udenfor skema. Et "seriøst tilbud" kræver et bestemt engagement hos taleren. "Det er min overbevisning - siger Habermas seriøst - at de hidtidige talehandlingsanalyser er utilstrækkelige, fordi de ikke har klarlagt talerens engagement. Ytringens acceptabilitet afhænger nemlig specifikt heraf" - og senere i en understreget sekvens: "En acceptabel talehandlings illokutionære kraft består altså i, at den kan få en hører til at stole på talerens talehandlingstypiske forpligtelser." (10).

Problemet er stadig vederhæftigheden, altså overensstemmelsen af talerintention og taletilbud, men problemet er nu hvad der skal til for at den lyttende kan stole på den talendes vederhæftighed, og svaret bliver: talerens engagement.

Dette svar skaffer dog kun Habermas et nyt problem (og sådan synes teorier at forløbe principielt uafsluttede - ad infinitum), nemlig problemet om hvad der får tilhøreren til at gå ud fra "at taleren også virkelig alvorligt mener sit engagement" (11). Habermas besvarer sin egen problematisering med at den enkelte talehandling ikke kan ses som en isoleret kendsgerning, idet talehandlinger i virkeligheden forløber som en serie af sekvenser, og i en sådan serie vil de implicerede parter kunne acceptere eller forkaste hinandens ytringer, for så vidt som de erfarer om de talehandlingstypiske forpligtelser indfries eller misligholdes.

Ytringens acceptabilitet og vellykkethed er altså afhængig af en serie talehandlings gentagne succes, idet denne måles ved om taleren typisk overholder kognitivt kontrollérbare gyldighedskrav. De talehandlingstypiske forpligtelser skal over en lang serie af sekvenser være overholdt, og for så vidt dette kan kontrolleres kognitivt har samtalen denne iboende rationalitet i sig:

"I sidste instans kan taleren påvirke høreren illokutionært, og høreren kan tilsvarende påvirke taleren illokutionært, fordi de talehandlingstypiske forpligtelser er forbundet med kognitivt kontrollérbare gyldighedskrav, dvs. fordi de reciprokke bindinger har et rationelt grundlag".(12).

Igen vælger Habermas et begreb udenfor skema som kriterium for kommunikationens rationelle grundlag, **kontrollérbarheden** er kriteriet for at dette grundlag bevares, idet der med kontrollen er tale om bevarelsen af et grundlag som talen ikke har, men som igennem kontrol søges sikret som dens regulerende ideal.

Som samtidig seriøs og kontrollerende er subjektet i sine skiftende positioner som taler og hører spaltet i en dobbeltrolle som både den oprigtige og spontane og den mistænksomme og kontrollerende.

d) Spontan og ikke-spontan rationalitet

Den kommunikative handlens rationelle grundlag er altså ikke andet end at der kan føres kontrol med om talen følger en gyldighedsbaggrund der per se defineres som rationel. Talens regulerende sandhedsideal er muligheden for denne kontrol.

Idet en kontrol indebærer mindst tre instanser: 1) en ytring, 2) en baggrund hvorpå ytringen kan kontrolleres, dvs. verificeres eller falsificeres, og 3) en kontrollerende, er det regulerende universelle sandhedsideal i den kommunikative handlen defineret som den baggrund hvorpå ytringen kontrolleres, dvs. som gyldighedskravene: sandhed, rigtighed og vederhæftighed. Rationel er altså den ytring som viser sig at overholde gyldighedskravene.

En sådan kontrolaktivitet er rationalitetssikrende, men en sådan kontrolaktivitet er også en meta-sproglig begivenhed, som ikke hører hjemme i det spontant og illokutionært brugte sprog.

Men hermed er rationaliteten heller ikke nogen essens ved kommunikationen, hvor samtaleparterne med illokutionær oprigtighed opretter en relation.

Den modsigelse der kan lokaliseres i kommunikationsteorien består således i at kommunikationen, netop fordi den i sin illokutionære oprigtighed er grundlæggende og essentielt rationelt reguleret, ikke burde behøve nogen kontrol, mens den på trods heraf alligevel på ethvert trin i en kommunikationssituation må reguleres på baggrund af de opstillede gyldighedskrav. Der skal, på Habermas' dobbeltscene, samtidig argumenteres for at rationaliteten både er talens essens og talens norm.

Som talens essens må rationaliteten, som altid i metafysikkens historie, vises at være spontan, dvs. være umiddelbart manifesteret i selve den illokutionære interpellation af den andens opmærksomhed og forståelse; for så vidt i et illokutionært **aleph**; som en tom konsonant før ordet; som et sprog der før talen allerede er orienteret mod den andens forståelse. Og som altid i metafysikkens historie trues denne skrøbelige rationalitet af adskillige farer og perverteringer: perlokutionen, misforståelsen, konflikten, imperativet, manipulationen etc.

Som talens norm er rationaliteten en diskursivt defineret baggrund, som talen skal kontrolleres i at følge som ideal. Ud fra

en ikke-idealistisk og pragmatisk position vil jeg nu hævde, at der ikke er andet end dette diskursivt definerede skema, som med Habermas' særlige autoritet og argumentationsstyrke hævdes at være norm for vor brug af sproget i almindelighed. For så vidt man tilstræber denne norm er der ingen tvivl om at rationaliteten er pragmatisk mulig.

Derimod mener jeg ikke, at det nogensinde er lykkedes eller nogensinde vil lykkes Habermas at "bevise" at rationaliteten er et essentielt kendetegn ved den kommunikative handlen, og følgelig heller ikke ved den menneskelige adfærd.

I forsøget på at bevise rationalitetens grundlæggende status i menneskets sproglige adfærd, ender Habermas i en såkaldt hetero-tautologi, idet individet i sin tale skal kontrollere om det følger de normer, som er desamme, som er essentielle i dets tale, altså skal kontrollere om det følger normer som det aldrig ville kunne andet end at følge.

Valget af kontrollérbarheds-kriteriet bliver et symptomalt forsøg på at opløse denne hetero-tautologiske apori, fordi en kontrol i sig selv indebærer den omtalte tre-delte struktur, hvori en ytring kontrolleres eller reguleres på baggrund af et diskursivt skema som hævdes at være essentielt for denne normative regulering. Rationalitetens normative essentialitet eller essentielle normativitet forenes i én overgribende rationel handling, nemlig denne kontrol, som altså er kontrollen af om talehandlingerne reguleres efter de normative idealer som er essentielle for al tale overhovedet.

Konklusioner

Denne kontrol som Habermas argumenterer for er det rationelle middel til at sikre de sandhedsregulerende gyldighedskrav i kommunikationen, og som jeg mener modsiger at rationalitet kan være et spørgsmål om essens. Denne kontrol mener jeg hverken er vidtløftig eller futil, men tværtimod at det er en kontrol som enhver der arbejder reflektivt med sproget nødvendigvis udøver, omend muligvis på baggrund af en anden konventionelt accepteret gyldighedsbasis.

Den rationelle kontrol sætter sig igennem som ens sprogregulerende over-jeg, når man skriver; den rationelle kontrol er altså det man udsætter sproget for i skriftens **meta-kommunikation**, hvor først og fremmest sprogets illokutionære bestanddele ophører med at fungere, og hvor sproget, ligegyldigt om det er poetisk, teoretisk eller videnskabeligt, har fået et reflektivt forhold til sig selv.

I den videnskabelige diskurs udsætter man eksempelvis sproget for kontrol, og i en række videnskabelige fortolkningsfællesskaber og -samfund anvender man netop med forkærlighed den specifikke gyldighedsbasis som Habermas har opstillet; indenfor adskillige videnskabelige akademiske og universitære institutioner

er Habermas' gyldighedsbasis typisk præskriptiv for det sprog der anvendes. Det er altså i dette pragmatiske, institutionelle perspektiv jeg mener Habermas' kommunikative gyldighedskrav har gyldighed. Habermas' krav om det "seriøse taletilbud" ækvi-valerer med videnskabsmandens krav om seriøsitet, soberhed og åbenhed.

Men således er disse gyldighedskrav heller ikke **samtaletypiske**. Hvis de fungerer som grundlag for en lang række, eventuelt indbyrdes konkurrerende, fortolkningsfællesskaber, er det deres sandhed at være institutionsspecifikke, og typiske for teoretiske samfunds meta-kommunikative sprogbrug; altså for skematiserende og skriptuelle ikke-spontane diskurser.

Rationalitet er altså en mulig egenskab ved ikke-spontane skriftsystemer og ikke noget væsenstræk ved kommunikationen.

Som forskrift for og som diskursiv mulighed i artificielle systemer er rationaliteten dog stadig ikke i stand til at sikre konsistensen i sidste instans indenfor systemer. Ligesom rationalitet ikke kan bevises med egne midler kan selvreferentielle systemer i almindelighed ikke bevises; som sådan danner de netop grundlag for fortsatte diskussioner og fortolkninger, og udsættes hermed for en uberegnelig receptions-historie, hvor indenfor de resultater i uberegnelige og uforudsigelige konsekvenser.

Denne uberegnelighed hænger altså dels sammen med at teorier er artificielle og anasemiske systemer, underkastet artificielle skematiserings-tvange, der ikke først og fremmest gør dem praktiske. Dels at de er uafgørlige og ubevislige, hvorfor det altid er og vil være muligt for konkurrerende intellektuelle fortolkningsfællesskaber at fortolke dem uendeligt. Sådan er de underkastet en uafsluttet og åben receptions-historie.

Sådan ville det heller ikke kunne afvises - fordi det er uforudsigeligt - at Habermas' kommunikationsteori, som i min egen og mange andres fortolkninger sigter mod opstillingen af et rationelt og oplyst demokratisk kompetencer, alligevel ville kunne give anledning til totalitære og fascistoide former, hvor en elite med ideologisk baggrund i Habermas vil kunne hævde at besidde de rigtige normer for at kunne føre en gyldig diskussion om samfundets indretning.

Endelig vil vi givetvis også kunne finde eksempler på habermasianere som performerer Habermas' anti-ideal; som opbrænder hele deres intellektuelle liv i strategisk, manipulativ og intrigerende handlen: som erstatter hermeneutisk åbenhed med bornert militans, mens de taler fyndigt om fornuftens og dialogens nødvendighed, og således går rundt som levende vidner på min tenses rigtighed:

Teori sætter ingen effekter; Teori har ingen konsekvenser.

NOTER:

- 1) Der Philosophische Diskurs der Moderne s. 108.
- 2) Ibid. s. 113.
- 3) Ibid. s. 115.
- 4) Ibid. s. 213.
- 5) Ibid. s. 219.
- 6) Ibid. s. 225.
- 7) In: Rorty "Consequences of Pragmatism" s. 90ff.
- 8) Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns s. 420.
- 9) Ibid. s. 420.
- 10) Ibid. s. 432.
- 11) Ibid. s. 432.
- 12) Ibid. s. 433.

LITTERATURLISTE

- Austin, J.L.: How to do things with words. Oxford, 1962.
- Bornedal, Peter: Skrift og Skribent, Undersøgelser i grammatologien. Museum tusculanum (under udg.).
- Guller, J: On deconstruction. London 1983.
- Frank, Manfred: Das Sagbare und das Unsagbare. Frankfurt 1980.
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981.
- Habermas, Jürgen: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1984.
- Habermas, Jürgen: Der Philosophische diskurs der Moderne, Frankfurt 1985.
- Habermas, Jürgen: Det moderne - et ufuldendt projekt. In: Det Moderne, 1983.
- Lyons, John: Noam Chomsky. Haslev 1970.
- Merrell, Floyd: Diconstruction reframed. Indiana 1985.
- Rorty, Richard: Consequences of Pragmatism. Minnesota 1982.
- Schanz, Hans-Jørgen o.a.: Det moderne, Århus 1983.
- Tarski, Alfred (ed.): Undecidable Theories. Amsterdam 1971.