

Imponerende, men ikke overbevisende

AF HANS-JØRGEN SCHANZ

SLAGMARK #83
SIDER: 181-193

Jürgen Habermas

Auch eine Geschichte der Philosophie

Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen

Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen

Suhrkamp, 2019

Jürgen Habermas har udgivet et meget omfattende værk – ja, faktisk med afstand hans mest omfattende. Det er omkring 600 sider længere end *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), som heller ikke just var en lilleput, og som det nye værk i øvrigt deler en række problemstillinger med og også har en del gentagelser fra rent tematisk. Det nye værk hedder *Auch eine Geschichte der Philosophie*, der i 2019 selvfølgelig udkom hos Suhrkamp.

Værket er i to bind og sniger sig op på 1740 tætte sider. Det har en temmelig sammensat titel. Gennemgående for de to bind er overskriften *Auch eine Geschichte der Philosophie*, og mens Bind 1 har undertitlen *Die Okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, har Bind 2 faktisk en dobbelt undertitel, nemlig *Vernünftige Freiheit*, og *Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*.

Det er i sandhed en ganske underlig titel(mængde). Umiddelbart skulle man tro, at den gennemgående overskrift, der starter med et “og”, faktisk var en undertitel;

mens de tre egentlige undertitler i og for sig faktisk kunne være overskrifter, al den stund de hver især udtrykker et afgrænset tema.

Ved første blik kunne den gennemgående overtitel *Auch eine Geschichte der Philosophie* alludere til Johann Gottfried von Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte* (uden yderligere undertitler) fra 1774. Den tanke må dog hurtigt opgives. Habermas skriver om filosofihistorie; Herder ville lave historiefilosofi – og det sidste kan Habermas ikke ville intendere, da han i så høj grad anser sin tænkning for at være postmetafysisk, at han indleder selve værket med nogle betragtninger over en genealogi for den postmetafysiske tænkning. Og historiefilosofi kan næppe få mæle uden metafysiske antagelser.

Hvad grunden til den mærkelige titel er, kan man kun gisne om. Et bud på sagen, der støttes af en bemærkning i “Forordet” (s. 9), kunne være, at der har været en redaktør inde over, som har insistet på overskriften, eftersom en ganske betragtelig del af værket faktisk kan læses som punktuelle filosofihistoriske nedslag, ja, egentlig som en række minimonografier. For selv om Habermas hurtigt kommer ind på, at han vil gennemføre en genealogi ikke bare for den postmetafysiske tænkning men også en genealogi for forholdet mellem tro og viden, så fylder de enkeltstående monografier ganske meget og har, hvad vi kunne kalde en selvstændig livsførelse. Selvom værket programmatisk også skulle handle om tro og viden, med fokus på familiemedlemmerne teologi og filosofi eller religion og modernitet, har det en klar tendens til at tippe helt over til fordel for afdækningen af en postmetafysisk tænkning, som fremkommer som en sprogliggørelse af fornuften, der er “eingebettet” (indlejret) i en livsverdens praksis i videste forstand. Udtrykket *fornuftig frihed* (én af Bind 2’s undertitler) skal minde om, at frihed er bundet til denne sprogliggørelse, og dermed er den ikke naturlig, dvs. knyttet til naturretten, eller til kristendommen via den kristne naturret. Al naturret, kristen eller ej, vil altid være af metafysisk art. Og sådan noget har ingen gyldighed ifølge Habermas. Omvendt er fornuftig frihed ikke alene bundet op på bevidstheden, fordi den som indlejring i en given – her occidental – livsverden er knyttet til den kommunikative fornuft.

Habermas, der til det yderste er sprogligt bevidst, må have haft en ide med at give Bind 1 en undertitel, hvor ordet Occident og ikke Vesten figurerer. Formodentlig skyldes det, at han har opdaget, at den idé, som han tidligere, f.eks. i *Theorie des kommunikativen Handels* men også i *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985), ganske generationstypisk har haft om religionens forsvinden i det moderne,

ganske enkelt er forkert. Det viser bl.a. USA som det mest moderne land i verden, og det bliver tydeligt, dersom blikket hæves fra det europæiske samt Canada, Australien og New Zealand til resten af verden (s. 79ff). Den genealogi omkring tro og viden, som Habermas forsøger at rekonstruere, gælder kun, eller i hvert fald primært, for det europæiske plus lidt mere.

Desværre når værket aldrig frem til en forklaring af forholdet mellem modernitet og religion i dag, da det afbryder dette spor med unghегelianerne i 1800-tallet plus Søren Kierkegaard og Charles Sanders Peirce, hvor den filosofiske religionskritik så at sige er afsluttet. Men nu viser det sig jo, at religionens tilstedeværelse midt i det moderne ikke står og falder med, at en filosofi tror, at sagen definitivt er afgjort. Her lader dette værk læseren helt og aldeles i stikken, og det kan i øvrigt næppe tages for andet end et vink om problemerne ved Habermas' modernitetsteori. Selvom han med forfærdelse så på fænomenet 9/11 og blev rystet af den islamiske revolution i 1979 i Iran, så har det stadig ikke ført til en modernitetsteori, som er i stand til at sige ret meget fornuftigt om, hvordan det går til, at religion ikke bare stille og roligt forsvinder med en vigende bagtrops sidste krampetrækninger. Faktisk er der noget, der tyder på en revitalisering af religion også i det moderne, hvilket ud fra Habermas' teori ganske enkelt ikke skulle være muligt. I hvert fald er det uforklarligt.

Det samlede værk er opdelt i 10 kapitler med dobbeltsporet: religion og viden på den ene side og sprogliggørelsen af fornuften på den anden. Problemstillingerne fremlægges kronologisk fra aksetiden omkring 6-400 år f.Kr. og frem til i dag.

Inden Habermas går i gang med de to kerneproblematikker tematiseres i et forord meget centralt filosofiens problem og rolle i dag under overskriften "Hvad kan i dag være en passende forståelse af filosofiens opgave?" (s. 9). På den ene side har man (den analytiske filosofi) en opfattelse af filosofi som en disciplin blandt andre discipliner, hvor hovedtrækket er begrebsafklaring, og der er ikke ambitioner om, at filosofi skal være andet end en disciplin helt på niveau med andre akademiske discipliner. På den anden side har man – stadig, om end trængt – en filosofi, som vil være noget mere, ja, som i en eller anden ikke arrogant men også ydmyg forstand vil tænke det hele. Det sidste har det vanskeligt, og det er også vanskeligt at legitimere. Ikke desto mindre er det en position, som Habermas må siges at indtage, skønt han er klar over, at det måske er ved at være slut. Selvom han ikke selv skriver det, kan hans genealogi over den postmetafysiske tænkning også læses som en opregning af det problemtab, der indfinder sig for filosofien i takt med sproglig-

gørelsen af fornuften. Læst sådan har denne genealogi faktisk en parallel til genealogien over forholdet mellem tro og viden, for også denne handler de facto om et problemtab for filosofien. Det siger sig selv, at ikke alle positioner i filosofien vil kunne skrive under på denne tabsopfattelse: For mange vil der dog ikke være tale om tab men befrielse. Hvor Habermas står i denne sag, er faktisk lidt vanskeligt at sige. I overvejende grad mener han sikkert, at der er tale om en befrielse – melankoli ligger absolut ikke til Habermas, som jeg, der studerede hos ham for 50 år siden i Frankfurt, kan skrive under på. Men der er også noget, der tyder på om ikke andet så en art anfægtelse – bl.a. at han overhovedet sætter sig for at rekonstruere de to genealogier. For skulle filosofi ikke egentlig kunne handle om det hele? Er der mon ikke så megen sekulariseret hegelianisme tilbage hos denne Frankfurterskolens i dag ypperste repræsentant?

Et vigtigt moment i rekonstruktionen af forholdet mellem tro og viden er Habermas' inspiration af Karl Jaspers idé om en aksetid (fremlagt i værket *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* fra 1949). Jaspers hævdede i værket, at der globalhistorisk bredte sig et religiøst og sociokulturelt tidehvert som en bred bølge fra Kina over Indien og Persien samt Lilleasien og frem til Hellas i tidsspandet fra ca. år 600 til 400 f.Kr.

Jaspers var i høj grad motiveret af at komme fri af en efter 2. verdenskrig heller ikke just glørværdig eurocentrisme. Derfor var det vigtigt af vise, at der var en række fællestræk i denne brede civilisatoriske bølge. Nogle af nydannelserne var: Myte og magi opgives til fordel for religion og visdomslære (evt. blandinger) samt kosmologisk filosofi. Det sakrale blev udstyret med moralske imperativer, og ofring blev stærkt reduceret. Verden blev for første gang set/forestillet/tænkt/troet som et verdensbillede, som et hele. Der opstod statsdannelser, som var andet end fællesskaber bundet op på slægtskabsforbindelser. I stedet beroede staterne nu på det, som Aristoteles lidt senere hævdede var et fællesskab af en række fællesskaber, hvor de fleste af disse ikke havde noget med slægtskab at gøre. Disse fællesskaber af fællesskaber, altså statsdannelser, udmærkede sig ved at være autarke, det vil sige selvberørende. Og for første gang stillede man spørgsmål om, hvad sandhed var for noget. Selvfølgelig har man også tidligere kendt til løgn og sandhed, men man har ikke spurgt til deres egentlige identitet men begrænset sig til at reagere på den praktiske og betydningsmæssigt afgrænsede brug i livets gøremål. Jaspers var ikke den første, der gjorde opmærksom på dette brede kulturhistoriske fænomen. Allerede

Hegel var i sin filosofihistorie inde på samme fænomen som det, der kommer til udtryk med aksetidsordet.

I de senere år har denne aksetidsopfattelse virkelig haft vind i sejlene i religionsvidenskab og -historie samt alment i kulturhistorien, fordi den har to oplagte kvaliteter: Den peger for det første indiskutabelt på noget rigtigt, og så er den for det andet ikke eurocentristisk. Sjovt nok brugte Hegel samme brede tideherv; ikke til at bekæmpe eurocentrisme men tværtimod til at demonstrere eller glorificere den, idet han mente at kunne vise det occidentales unikhed.

Habermas gør opmærksom på, at han kun undersøger den occidentale udvikling. Og det er selvfølgelig helt i orden, for – kunne man vel tilføje – der findes ikke nogen parallel uden for Occidenten, hvilket jo også var Hegels pointe. Hverken i det kinesiske, det indiske, det persiske eller det lilleasiatiske var der noget, som lignede konstellationen filosofi-religion (visdomslære). Ikke mindst fordi der ikke var nogen filosofi i streng forstand i disse regioner. Nok visdomslære eller religion men ikke filosofi.

Man kunne vel yderligere tilføje at den occidentale komposition af religion og filosofi ikke bare udmærker sig på filosofisiden, så at sige. Også på religionssiden er der noget unikt, nemlig at vi har at gøre med en monoteistisk skabelsesreligion. Formodentlig er denne konstellation af sekulariseret filosofi og monoteistisk skabelsesreligion netop det verdenshistorisk unikke, ikke mindst i kraft af spændvidden mellem de to størrelser, der i deres historisk skiftende relationer til hinanden kunne gå fra gensidig anerkendelse og parallelløb til total reciprok negation.

Habermas peger ikke på dette. I stedet er han mere optaget af at få filosofien indplaceret i den generelle aksetids tideherv. Og han har da ret i, at mange af filosofiens træk passer ind her. Til gengæld kommer han til at overse det specifikke ved filosofien, nemlig at den ikke primært var visdomslære og da slet ikke religion (faktisk var den store græske klassiske filosofi netop religionskritisk, i øvrigt uden at være ateistisk). Filosofi var filosofi, fordi den på en rationel måde i princippet skulle kunne udforske alle ting, som Aristoteles skrev i begyndelsen af *Metafysikken*. For, som han tilføjede: Hvem skulle ellers gøre det? Filosofi går ikke op i aksetidsbestemmelsen, og her kunne Habermas have lyttet til vennen Richard Rorty, som i en brevveksling med Anindita Balslev insisterede på, at det kun var i Hellas, at der opstod filosofi. Det, som udfoldede sig i Indien og Kina etc., var noget andet. I øvrigt sluttede Rorty på en for ham karakteristisk vis med at sige, at nok var det

kun i Vesten, at filosofien var opstået, men på den anden side betyder filosofi ikke ret meget. Hvis man vil vide noget om, hvad Vesten går ud på, skal man ikke læse filosofierne men Dickens.

Der følger så hos Habermas et afsnit om aksetidens komponenter – buddhisme, konfucianisme, taoisme samt Sokrates og Platon foruden jødedom – der snarere end at finde det unikke i de forskellige positioner mestendels er orienteret mod at få dem til at glide ind i de generelle bestemmelser for aksetidsbegrebet. Det er, som afsnittet hedder, virkelig en provisorisk sammenligning af aksetidens verdensbilleder.

Den egentlige undersøgelse starter vel først med kapitel 4, hvor Habermas går i gang med forholdet mellem tro og viden i Romerriget og fremkomsten af den katolske kirke. Først her bevæger han sig analytisk ind i det for Occidenten særegne.

Som nævnt tager genealogien over sprogliggørelsen af fornuften overhånd, og det gør fremstillingen af forholdet mellem tro og viden helt unødvendigt sidedrillende og gentagende. Allerede i *Theorie des kommunikativen Handels* blotlagde Habermas jo den kommunikative fornufts DNA, der som analytik har vist sig ikke at have ret meget at komme med med hensyn til forholdet mellem tro og viden. Ingen, absolut ingen, af de filosoffer, som Habermas gennemgår, og som delvist evalueres ud fra deres tilnærmelse til en sprogliggørelse af fornuften, har et fortrin i omtalen af dette forhold på grund af affiniteten til sprogliggørelsen af fornuften, som jo ifølge Habermas også har som effekt, at tænkningen bliver helt igennem bevidst postmetafysisk.

Fornuftens sprogliggørelse og postmetafysisk tænkning er ganske vist ikke helt ligeoprindelige, idet den såkaldte bevidsthedsfilosofi med David Hume og Immanuel Kant når frem til afviklingen af metafysikken, hvorimod det først er hos unghегelianerne i bred forstand, at der opstår en sprogliggørelse af fornuften, som egentlig først er fuldbyrdet hos ”unghегelianeren” Peirce. Men faktum er, at en postmetafysisk tænkning altid, hvad enten den er bevidsthedsfilosofisk eller ej, vil have store vanskeligheder med i det hele taget at tematisere forholdet mellem tro og viden. Det har Habermas så sandelig også, så snart han forlader rekonstruktionen af, hvad andre har skrevet om den sag. Da han, som i øvrigt Frankfurterskolen generelt, heller ikke har større affinitet til eksistenstænkningen, har han på to flanker gjort sig sagen vanskelig. For ud over at metafysisk tænkning kunne rumme relationer til tro, bl.a. fordi den mente, at kunne tænke begrebet Gud, så er det kendetegnende for i det mindste en stor del af eksistenstænkningen, at den – selv når den var atei-

stisk – ikke anså trosspørgsmålet som *off limits*. Hvilket vel hører sammen med eksistenstænkningens religiøse ophav hos Martin Luther og Søren Kierkegaard.

Som regel er det sådan i filosofihistoriske fremstillinger, at teologien er den eneste af parterne, der får noget ud af konstellationen. For selv om man ofte opdager, at efter middelalderen begynder man at se på Platon med kristianiserede briller (og på kristendommen med et platonisk blik), så forbliver det herved. Helt generelt er det sådan, at det er filosofien, der oplyser og skænker teologien centrale afklaringer. Men Habermas formår faktisk at fremdrage, at sagen er langt mere kompleks og frem for alt består i en gensidig befrugtning af tro og viden, eller i filosofiens og teologiens gensidige dragen gunst af forholdet, som gælder kognitive, moralske såvel som retslige fænomener. F.eks. viser Habermas i en lærd Augustinanalyse, at Augustins tænkning skærpede filosofiens syn på sig selv. Han viser også – hvad filosofihistorierne ofte slet ikke opdager – at begrebet om den frie vilje først dukker op med Augustin, da han er den første (bortset fra Paulus), der tænkte viljen som en selvstændig sjælelig instans. Først derefter kunne hele den lange og sommetider glørværdige diskussion om den frie vilje påbegynde sin filosofiske vandring. Han viser også – om end det ikke føres helt til bunds – at Johannes Duns Scotus helt ændrer opfattelsen af *principium individuationis* set i forhold til den ellers aristoteliske og primitive opfattelse af forholdet. Ligeledes vises, at Luthers (som Habermas husker at sige en del dårligt om, dog ikke så konsekvent som når talen falder på Heidegger) frihedsbegreb foregreb et moderne frihedsbegreb, der først blev artikuleret omkring 300 år senere (noget som allerede Hegel emfatisk fremdrog). Når Hegel i *Forelæsninger over historiens* filosofi udbrød: “[...] Lutheraner - ich bin es und will es bleiben [...]” så skyldtes det netop frihedsbegrebet hos Luther. Det er i højere grad en filosofisk tilkendegivelse, end det er en religiøs bekendelse.

Selvom Habermas skal roses for at påvise den dobbeltsidede befrugtning mellem tro og viden eller teologi og filosofi i læsningen af Augustin, Thomas Aquinas, Johannes Duns Scotus, William af Ockham og Martin Luther, overser han helt et centralt men generelt aspekt ved dette møde mellem græsk-romersk filosofi og så kristendom: nemlig at det førte til en gevaldig udvidelse af metafysikken. Nu – og det var nyt i forhold til den græske metafysik (romerne skabte intet nyt på denne front) – blev begrebet skabelse integreret i tænkningen. Det samme gjaldt begrebet intet, som grækerne heller ikke kendte. De opererede med ingen ting, men ingenting er forskellig fra intet. Ingen ting er altid en bestemt negation af et eller andet

forudsat, det er intet ikke. Men kan vi så tænke intet? Nej, men det er ikke, som grækerne ville have sagt, et nonsensbegreb; derimod er det et grænsebegreb. Yderligere blev tidsbegrebet indføjet i metafysikken. Det var ej heller tilfældet i den græske metafysik. Grækerne forventede sig ikke noget af fremtiden, og bl.a. derfor var tid ikke vigtig. Det blev den for de kristne (og jøderne), dels fordi tiden var skabt sammen med alt andet, og dels fordi tiden havde retning og der skete noget nyt i tiden.

At Habermas ikke har denne udvidelse af metafysikken med, kan undre, men det peger på et par ting: dels at hans metafysikbegreb er ret så restringeret, idet det egentlig kun gælder for en ret bastant platonisk ontologisk metafysik, og dels at sagen faktisk ikke interesserer ham ret meget. Det er stedse, som om den sag er afgjort, før den er berørt.

Men overser Habermas den nye metafysik, så har han et rigtig godt blik på en række effekter af kristendommens indflydelse på en række sociokulturelle forhold. Eksempelvis kreerede grundinventaret i den klassiske kristne natur-/Gudsret stort set alle de grundbegreber, som senere vandrede ind i menneskerettighedserklæringerne. Det gælder begreberne personindivid og fri vilje, og det gælder idéen om en universel moral for at nævne nogle af de centrale størrelser.

Og det var jo ikke bare tale om forholdet mellem teologi og filosofi, men i høj grad havde denne dobbelte befrugtning også sine udløb i forholdet mellem tro og viden på et samfundsmæssigt plan, ja, det fik jo også betydning for forholdet mellem religion og modernitet, som Habermas lader Hegel være den sidste, som så positivt på. Herefter fulgte unghegelianerne og deres religionskritik. Og her stopper Habermas denne genealogi. Den anfægtelse, som han giver udtryk for i starten af bogen, ser ud til at være glemt. I hvert fald er den negligeret nu. Og selv om Habermas formår at fremdrage en række centrale punkter i konstellationen teologi-filosofi må værket siges at grundstøde, da det stopper op i slutningen af 1800tallet.

Den anden genealogi angående fornuftens sprogliggørelse hen igennem et filosofihistorisk forløb fra middelalderen og frem, demonstreret via forskellige filosoffer, er måske nok ny set som eksemplificeret gennem forskellige filosoffer hos Habermas, men da han her blot uddyber bestemmelsen af denne kommunikative fornuft set i forhold til *Theorie des kommunikativen Handelns* er der ikke grund til at gå så meget ind på sagen – også fordi den i høj grad er præget af gentagelser. Et centralt træk er Habermas' påvisning af, hvordan den klassiske græske filosofis

substantstækning skifter til subjekt- eller bevidsthedsfilosofi, der så igen betragtes som en forløber for sprogliggørelsen af fornuften.

Vigtigt er hans påpegning af korsvejen, som opstod via Hume og Kant, som var fælles om – ifølge Habermas – at afskaffe metafysik. Men på forskellig vis. For Hume ville dekonstruere metafysikken samt dens brede inventar af retlige og moralske problemstillinger, hvorimod Kant ønskede at rekonstruere problematikkerne frigjort fra metafysisk omklamring. De to personer grundlagde de to store tendenser eller, om man vil, traditioner i Vestens filosofi fremover: Hume blev fadder til en naturalistisk-pragmatisk tradition, som analytisk filosofi som regel fint kunne og kan indrette sig med. Kant blev ophavsmand til en filosofi, der *so oder so* ville fastholde filosofien på, at den skulle kunne sige noget fornuftigt til de fire af Kant selv formulerede overordnede spørgsmål: Hvad kan jeg vide? Hvad skal jeg gøre? Hvad tør jeg håbe? Hvad er et menneske? Løst sagt: Hume blev fadder til den angelsaksiske, mens Kant blev fadder til den kontinentale filosofi. I øvrigt en traditionsgrundlæggelse som Habermas på interessant vis allerede så konturerne af i middelalderen med henholdsvis Ockham og Scotus.

Både Kant og Hume var bevidsthedsfilosoffer; begge havde naturvidenskaben som erkendelsesideal og begge gjorde op med metafysik. I den umiddelbart efterfølgende filosofi begynder der at ske noget nyt, som kan sammenfattes i bestræbelserne på at aftranscendentalisere fornuften. Og det sker egentlig i to spor: nemlig det ene hos Herder, Johann Georg Hamann og Wilhelm von Humboldt, hvor der fokuseres mere på sproget end bevidstheden – og så er vi godt på vej til fornuftens sprogliggørelse, som også har den fordel, hvad Habermas viser ret overbevisende, at tænkningen nu kan operere i et dobbeltspor og adskille (uden at forklejne nogen af parterne) en teknisk naturvidenskabelig rationalitet fra en hermeneutisk sociokulturel rationalitet. Det andet spor kommer med Hegel, der meget bevidst søger at komme fri af fornuftens transcendentale status ved at gøre fornuften til noget, der ikke går op i den individuelle bevidsthed. Primært er den intersubjektiv og kollektiv, og så er den situeret, hvilket også betyder, at den bliver historisk. Mens Humboldt-traditionen indlejrer fornuften i sproget, indlejrer Hegel den i den menneskelige praksis i omfattende forstand. Og så holdt Hegel, hvad Habermas ikke gør så meget ud af, fast i metafysisk tænkning. Hegel siger et sted, at en filosofi uden metafysik er som en kirke uden helligdom. I det hele taget får Habermas ikke rigtigt fat i, at en meget stor del af den postkantianske tyske idealismes motiv netop var

at generobre Gudsbegrebet – efter at Kant havde efterladt det uden for filosofien. Og hermed var sagen vedrørende metafysik egentlig afgjort – for en bestræbelse på at integrere gudsbegrebet i den filosofiske tænkning vil med nødvendighed implicere, at metafysik ikke bortvises. Man kan ikke ønske de ene og afvise det andet. At Gudsbegrebet skulle generobres skyldtes næppe kun et religiøst motiv, men hang snarere sammen med, at man her i den postkantianske tyske idealisme var af den opfattelse af, at bortvisningen tillige betød et kæmpe *loss of problems* for filosofien.

Hegel sprogliggjorde ikke fornuften, men han afindividualiserede den, og det førte bl.a. til en kritik af abstrakt og historieløs (og det vil jo også sige transcendent) moral – som han kaldte moralitet – og som netop Kants pligtmoral stod som det mest lysende eksempel på. Denne skulle via den almengjorte og historisk situerede fornuft legemliggøre sig i sædeligheden. Sædelighed er den moral, som faktisk udfolder sig i en konkret livsform med traditioner, overleveringer, vaner og normer. Det siger sig selv, at en sådan sædelighed er kulturelt foranderlig, og ikke umiddelbart er transhistorisk eller universelt gyldig, hvad angår sin normativitet.

Habermas er meget optaget af denne distinktion mellem moralitet og sædelighed. Og med god grund, for på den ene side er *fornuftig frihed*, som fornuften giver sig selv (dvs. hverken får fra Gud eller Naturen) bundet til (det i øvrigt ret så metafysiske postulat om) den menneskelige fornufts autonomi, men på den anden side er den også bundet til fornuftens sprogliggørelse hos Habermas. Og en sådan sprogliggørelse er altid en faktisk sprogliggørelse, ikke en abstrakt eller historieløs sprogliggørelse. Det har gevaldige konsekvenser og giver store problemer, som Habermas ikke negligerer, hvad der tjener ham til ære, men som han ikke kan løse. For dels er autonomipostulater et postulat (ganske vist fornuftigt), som bliver underligt hjemløst, når metafysik er skrottet. Og dels bliver den fornuftige frihed (som bl.a. viser sig i menneskerettighederne) jo i samme omfang, som den bliver knyttet til en aftranscendentaliseret fornuft, der er sprogliggjort og dermed historisk situeret, faktisk relativiseret. Det paradoksale er, at netop denne insistens på en aftranscendentaliseret sprogliggørelse af fornuften fører til en historisk-kulturel relativisering af menneskerettighederne og derved tab af universel gyldighed. Og det kan Habermas dårligt leve med, så han udfolder et længere defensorat for den fornuftige friheds universelle gyldighed, som nærmest munder ud i (det rigtige), at vi ikke har noget bedre. Til gengæld er det en appellativ pragmatisk argumentation, som dårligt kategorisk kan hævde sin universelle gyldighed. I øvrigt kunne man

også fra en helt anden vinkel pege på menneskerettighedernes kulturelle binding: Et grundtræk ved menneskerettighederne er, at hvert enkelt individ ses som et selvstændigt retssubjekt. En sådan opfattelse findes originalt kun i Vesten og er en konsekvens af legeringen af romerret og klassisk natur-/Gudsret. I alle andre kulturer er eller var retssubjektet kollektivt (familien, klanen, landsbyen etc). Så det var ikke nogen tilfældighed, at menneskerettighederne opstod i Vesten. De er i bund og grund også udtryk for vestlig retstænkning. I bredeste forstand. Menneskerettighederne, som jo er fornuftige frihedsrettigheder, har ikke noget at gøre med sandhed men beror – som Hannah Arendt sagde – på holdning.

Jeg ved ikke, om det er Habermas, der har kreeret udtrykket *nachmetaphysisch* eller postmetafysisk som adjektiv. Derimod er jeg overbevist om, at han er en af dem, der bruger det hyppigst og mest emphatisk: Han er virkelig storforbruger. Og det kan undre, al den stund han mere eller mindre gør som om det nærmest er en selvfølge, samt at sagen skulle være ganske klar. Det er den absolut ikke.

Et par af uklarhederne: Mange af hans filosofiske husguder, herunder ikke mindst Hegel, var jo metafysikere, og hans mest nærtstående mentor Theodor Adorno erklærede sin solidaritet med metafysikken på et tidspunkt, hvor den så ud til at forsvinde (*Negative Dialektik*). At Adorno uden sarkasme eller ironi kunne tænke over fuldblods metafysiske problemer kan heller ikke have undgået Habermas' opmærksomhed. Men hertil kommer nogle andre mærkværdigheder. Mener Habermas nærmest i stil med ærkepositivisten Auguste Comte, at det postmetafysiske har lagt metafysikken bag sig som en fase (i tænkningen), der definitivt er overhalet til fordel for videnskabelig tænkning? Er det postmetafysiske med andre ord også en fasebetegnelse (og ikke bare en genrebetegnelse)? Og er der forskel på det postmetafysiske og det antimetafysiske? At Comte, neokantianerne samt de logiske empirister (og positivist) var antimetafysiske (og som sådanne i øvrigt stedse udsat for Adornos kritik) er indlysende – men kan vi også betegne dem som postmetafysiske? Altså i betydningen, at de har overvundet metafysikken og ikke bare skubbet den bort? Hvis Habermas mener, at udtrykket har konnotationer i retning af en fasebestemmelse, så er udtrykket helt åbenlyst problematisk. Hvis han derimod mener, at udtrykket angår en genre og en tradition efter Hume, så er udtrykket nærmest trivielt. Langt fra al filosofi efter unghегelianerne har skrottet metafysik, uden at det af den grund diskvalificerer dem som filosoffer. At ingen i dag kunne tænkes at forsvare en bastant orakelfilosofisk metafysik i stil med Plotins, synes at være så

indlysende, at der næppe er grund til nævne det. En ting er jo, at der efter Kant og sprogliggørelsen af fornuften ikke længere fremsættes omfattende metafysiske systemer; noget helt andet er, om dette så også betyder, at der ikke længere kan være metafysiske problemer, som filosofien eventuelt kunne beriges af i stedet for at opfatte som dødbringende vira. Det forekommer mig, at Habermas foretager en ganske unødvendig og egentlig ufrugtbar sammenkobling af postmetafysik og sprogliggørelse af fornuften. F.eks. er Løgstrups sene tænkning sprogfilosofisk meget tæt på sprogliggørelsen af fornuften samtidig med, at den bolttrer sig metafysisk, og nok er det, der sker spekulativt, men ikke af den grund tilfældigt eller vilkårligt.

Som et kuriøst men oplysende eksempel: Da retssagen om Anders Breivik juridisk var skudt i gang, og den retspsykiatriske farce i Norge var overstået, begyndte det kendte drama, om en person har en fri vilje og som sådan generelt er straffet, eller om personen simpelthen er underlagt sociokulturelle determinanter og således egentlig ikke er egnet til straf. Der var endelig en kvindelig jurist fra Bergen, som brød igennem denne umulige abstrakte diskussion, idet hun hævdede, at hele strafferetten beroede på en metafysisk præmis, nemlig at menneskene har en fri vilje. Uden denne antagelse, som hverken kan bevises eller modbevises, bryder strafferetten simpelthen sammen. Hendes anliggende var selvfølgelig ikke at få strafferetten til at bryde sammen, men derimod at vise, at der faktisk midt i den moderne positivistiske strafferet var en afgørende metafysisk præmis. Man kunne her være fristet til at omformulere noget, som Karl Marx engang sagde som forsvar for filosofien. Han sagde, at filosofien lige så lidt ligger uden for virkeligheden, som hovedet ligger uden for kroppen, selv om det ikke ligger i maven. Det ville da hedde, at metafysik ligger lige så lidt uden for virkeligheden, som hovedet ligger uden for kroppen, selv om det ikke ligger i maven.

Habermas har skrevet et sprænglærd og til det yderste belæst værk, som næppe nogen anden i dag kunne binde an med. Det er fyldt med geniale indsigter, originale læsninger og flotte overblik men også yderst egensindige formuleringer og monomane gentagelser, som til tider kunne minde om noget, man kunne kalde neoskolastiske. Et af værkets selvpålagte opgaver – nemlig at rekonstruere genealogien vedrørende forholdet mellem tro og viden i det occidentale med henblik på at kunne sige noget fornuftigt om det underlige fænomen, at religion så absolut ikke ser ud til at forsvinde ud af moderniteten – grundstøder brat, da fremstillingen

stopper i 1800-tallet. Værker er helt igennem imponerende, men det er ikke overbevisende.

Hans-Jørgen Schanz er professor emeritus ved Idéhistorie på Aarhus Universitet