

GLAUBEN UND WISSEN

AF JÜRGEN HABERMAS

Takketale om "tro og viden"
ved overrækkelsen af
de tyske boghandlers fredspris
i Frankfurt a.M. 2001

Under indtryk af aktionen mod World Trade Center i New York, 11. september, 2001, blev det blandt intellektuelle fristende som John Wayne at kaste sig ud i en konkurrence om hvem, der skyder hurtigst fra hoften.

Før tragedien diskuterede man heftigt spørgsmålet om og i hvilken grad, man burde anvende genteknologien til at skabe "det nye menneske" – om vi altså burde kaste os ud i en gen-teknologisk instrumentalisme. På den ene side kunne man frygte en religiøst begrundet inddæmning og begrænsning af videnskabelig frihed, og på den anden side en videnskabelig begrundet fremskridtstro, en grov, plump naturalisme uden moralsk perspektiv. Efter den 11. september er denne spænding mellem religion og sekulariserede samfund eksploderet på en anden måde.

Morderne, der var besluttet på selvmord, var religiøst motiverede, da de omskabte civile trafikfly til bomber og styrede dem mod den vestlige civilisations kapitalistiske citadeller. Det ved vi fra selvmordernes efterladte papirer. Globaliseringens vartegn, World Trade Center, legemlig-



JÜRGEN HABERMAS FOTOGRAFERET AF ZUCCHI/DPA

gjorde “den store satan”. Men også vi, der var globale øjenvidner til den apokalyptiske hændelse, fyldtes med bibelske billeder. Hævnens sprog, som den amerikanske præsident ikke var den eneste, der brugte, fik en gammeltestamentelig tone. Som om attentatet havde sat en religiøs streng i svingninger i det inderste af de sekulariserede samfund, fyldtes synagoger, kirker og moskeer. Denne ensartede reaktion førte dog ikke til en gensidig nedtoning af hadet.

Trods det religiøse sprog er fundamentalismen et udelukkende moderne fænomen. Der er en usamtidighed mellem gerningsmændenes religiøse motiver og de tekniske midler. Heri spejler sig en usamtidighed mellem hjemlandenes kultur og de samfund, der først har udviklet sig med moderniseringen.

I hjemlandene er der ingen erfaring for eller udsigt til kompensation for smerten ved forfaldet af den traditionelle livsform. Den manglende udsigt til en forbedring af de materielle livsbetingelser er kun den ene side af sagen. Afgørende er også, at følelsen af fornedrelse åbenbart blokerer for den moderne tænkning, der politisk giver sig udtryk i en adskil-

lelse mellem religion og stat, altså sekularisering. Også i Europa, hvor historien har givet os århundreder til at vænne os til Det Modernes Janushoved, er sekulariseringen genstand for ambivalente følelser, hvad diskussionen om genteknikken viser.

Forhærdede ortodoksier findes i Vesten såvel som i det nære og fjerne Østen, – mellem kristne og jøder og muslimer. Den, der vil undgå en krig mellem kulturerne, må genkalde sig den uafsluttede dialektik i den egne vesterlandske sekulariseringsproces. “Krigen mod terrorismen” er ingen krig, og i terrorismen ytrer sig det skæbnesvangre, sprogløse sammenstød mellem verdener, der hinsidigt raketternes og terroristens stumme vold må finde et fællessprog. Et politisk sprog.

Over for globaliseringens stadige udvidelse af markedet, håber mange af os på en tilbagevending til det politiske, – men en politik i en anden skikkelse. Ikke den globale sikkerhedsstat med politi, hemmelige tjenester og militære foranstaltninger, men som en verdensomspændende civilisationsskabende magt. I øjeblikket bliver der vel intet andet tilbage end et blegt håb om fornuft og en smule selvbesindelse, for sprogløshedens flænge splitter også ens eget hus.

Den afsporede sekulariserings risici kan vi kun møde med fornuften, hvis vi gør os klar, hvad sekularisering i vort postsekulære samfund betyder. Med en hensigt tager jeg det gamle tema om “tro og viden” op påny.

Den oprindelige betydning af begrebet sekularisering var statsmagtens overtagelse af kirkens ejendom. Begrebet overføres med udviklingen til det samfundsmæssige og kulturelle Moderne. To modsatrettede opfattelser gør sig gældende: Sekularisering enten som en succesrig begrænsning af den kirkelige autoritet eller som retsstridige handlinger. Efter den første opfattelse bliver religiøse tanke- og livsformer erstattet af på fornuften hvilende overlegne ækvivalenter, efter den anden bliver de moderne tanke- og livsformer anset som illegitim tilegnelse af det åndeligt gode. Det Moderne tydes altså enten som fremskridt eller som forfald. Begge opfattelser lider af samme svaghed, idet sekulariseringen opfattes som en strid uden resultat mellem på den ene side de af kapitalismen frigjorte produktivkræfter, videnskab og teknik, og på den anden side religionens og kirkens magt. Dette billede passer ikke på et postsekulært samfund, der har indstillet sig på religiøse fællesskabers fortsatte beståen i sekulære omgivelser. Man ser jo her bort fra den civiliserende rolle *en demokratisk oplyst commonsense* kan spille, idet denne i kulturkampen kan bane sig vej som en tredje part imellem videnskab og religion.

I liberale stater anses kun de religiøse fællesskaber for “fornuftige”, der på grundlag af egen indsigt vil give afkald på voldelige påtvingen af deres trossætninger. Denne indsigt bygger på en refleksion på tre trin blandt troende i et pluralistisk samfund. Den religiøse bevidsthed må for det første bearbejde, *hvad mødet med andre konfessioner og religioner erkendelsesmæssigt indebærer*. For det andet må den indstille sig på, *at den videnskabelige autoritet har monopol på verdensomspændende viden*. Endelig må den indstille sig på *betingelserne i en forfatningsstat, der begrunder sig på en profan moral*.

Uden denne refleksion vil monoteistiske religioner i hensynsløst moderniserede samfund udvikle et destruktivt potentiale. Denne refleksion fortsætter og finder faktisk også sted i den demokratiske offentlighed i forbindelse med hver ny konflikt.

Så snart et eksistentielt relevant spørgsmål – fx genteknikken – når frem til den politiske dagsorden, går troende og ikke-troende borgere løs på hinanden med hver deres overbevisninger, og de erfarer således det anstødelige faktum af en pluralisme i verdensanskuelser. Hvis de med dette faktum i bevidstheden ville lære at omgås deres egen fejlbarlighed uden vold, så ville de også erkende, hvad de i forfatningen nedskrevne beslutningsgrundlag betyder i et postsekulært samfund. I striden om

videns- og trosspørgsmål vil de politiske beslutninger i den neutrale stat på ingen måde tilgodes den ene side. Statsborgeroffentlighedens fornuft følger kun sekulariseringens dynamik for så vidt den tvinger til samme distance til tradition og til verdensanskuelse. Uden at prisgive sin uafhængighed forbliver offentligheden læringsberedt til begge sider: Videnskab og religion.

Den almindelige sunde fornuft – commonsense – bliver naturligvis oplyst af videnskaben. Men de videnskabelige teorier, der trænger ind i vor livsverden, lader rammerne for vor hverdagsviden uberørt. Når vi lærer noget nyt om verden, og om os som væsener i denne verden, så forandres indholdet af vor selvforståelse. Kopernikus og Darwin har revolutioneret det geocentriske og det antropocentriske verdensbillede. Men ødelæggelsen af den astronomiske illusion om stjernernes omløb har efterladt sig færre spor i vor livsverden end den biologiske desillusionering af menneskets stilling i naturhistorien. Vi den skabelig erkendelse forurolder vor selvforståelse mere, jo nærmere den kommer os ind på livet. Hjerneforskningen belærer os om bevidsthedens fysiologi, men påvirker det vor opfattelse af ophavsret og tilregnelighed, der ledsager vore handlinger?

Vi ser, hvad der er på spil. I det omfang naturen bliver tilgængelig for objektiv iagttagelse og årsagsforklaringer (kausale forklaringer) bliver den afpersonaliseret. Den videnskabeligt udforskede natur falder ud af de sociale sammenhænge mellem personer, der gensidigt tilskriver hinanden motiver og hensigter. Og hvad bliver der af sådanne personer, der selv lidt efter lidt underkaster sig naturvidenskabelige beskrivelser? Bliver commonsense til slut ikke kun belært af, men også opslugt af videnskabens kontraintuitive viden? Spørgsmålet er stillet af filosofen Winfrid Sellars allerede i 1960. Hvad sker der, når hverdagens gammeldags sprogpil erstattes af objektiverende beskrivelser af bevidsthedsforløb?

Denne naturalisering af ånden har sit forsvindingspunkt i et videnskabeligt billede af mennesket – beskrevet i fysikkens, neurofysiologiens og evolutionsteoriens begreber, som også lader vor selvforståelse som sociale væsener ude af betragtning. Det kan ganske vist kun lykkes, når den menneskelige bevidstheds intentionalitet og vore handlingers normativitet går restløst op i en sådan objektiverende selvbeskrivelse. Den nødvendige teori må fx kunne forklare, hvorledes personer kan følge eller krænke grammatiske, begrebslige eller moralske regler. Dette bør man ikke misforstå som et forskningsprogram, således som det sker i et forsøg på at gøre vor hverdagspsykologi til videnskab. Denne modernisering har endog ført til forsøg på at forklare vor bevidsthed ved hjælp af biologien. Sådanne forsøg strander på, at vort begreb om formålsrettethed ikke kan begribes med Darwins begreber om mutation og tilpasning, selektion og overlevelse, fordi forskellen mellem Sein og Sollen (det, der er, og det, der bør være), er afgørende for, om vi følger eller krænker regler for handlinger.

Når man beskriver en person, der har gjort noget, det egentlig ikke har villet gøre og heller ikke burde have gjort, så er der naturligvis tale om en beskrivelse af personen, og ikke en beskrivelse af et naturvidenskabeligt objekt. I beskrivelsen indgår stiltiende momenter af sprog- og handlingsduelige subjekters førvidenskabelige selvforståelse. Når vi beskriver et hændelsesforløb som en persons handling, ved vi fx, at vi beskriver noget, som ikke kun kan beskrives som en naturproces, men et forløb, der også må retfærdiggøres, hvis der stilles krav om det. I baggrunden står billeder af personer, der også kan stille hinanden til regnskab. Personer, der hjemmefra er indfældet i normativt reguleret interaktion og kan mødes i et univers af offentligt tilgængelige grunde. Disse perspektiver, som vi fører med os i dagligdagen, forklarer forskellen mellem

retfærdiggørelsens sprogspil og den blotte beskrivelse. I denne dualisme finder også de ikke-reduktionistiske forklaringsstrategier deres begrænsning. Også disse beskrivelser foretages ud fra et iagttagerperspektiv, der ikke lader sig underordne eller indordne vor hverdagsbevidstheds deltagerperspektiv (som også forskningens retfærdiggørelsespraksis lever på). I den daglige omgang retter vi vor opmærksomhed mod personer, vi tiltaler med et "DU". Kun med den indstilling forstår vi det andet menneskes "Ja" eller "Nej", den kritiske stillingtagen, vi skylder hinanden og venter af hinanden.

Bevidstheden om en ophavsret, der står til regnskab, er kernen i den selvforståelse, som kun åbner sig for deltageren og ikke for iagttageren, og unddrager sig et reviderende, videnskabeligt eftersyn. Den scientistiske tro på en videnskab, der ikke blot udvider, men også erstatter personlig selvforståelse med en objektivierende selvbeskrivelse, er ikke videnskab, men dårlig filosofi. Ingen videnskab vil nogensinde kunne fratage den videnskabeligt oplyste commonsense dette at kunne vurdere og dømme om, hvorledes vi bør forholde os til et førpersonligt menneskeligt liv, som genteknologiske indgreb muliggør det under molekylærbiologisk beskrevne betingelser.

Commonsense er altså indfældet i bevidstheden hos personer, der kan tage initiativer, begå fejl og rette fejl. Commonsense fastholder et selvstændigt perspektiv. Denne naturalistisk ikke begribelige bevidsthed om personlig autonomi lægger også afstand til den religiøse overlevering, hvis normative indhold, vi også lever på. Med kravet om rationelle begrundelser har den videnskabelige oplysning også påvirket den commonsense, der er grundlaget for fornuftsretlig opbygning af en demokratisk forfatningsstat.

Selvom den egalitære fornuftsret har religiøse rødder, har den fornuftsretlige legitimation af ret og politik forlængst næret sig ved profane kilder. Over for religionen fastholder den demokratisk oplyste commonsense begrundelser, der ikke alene er acceptable for medlemmer af et trosfællesskab. Derfor vækker den liberale stat mistanken blandt troende om, at den vesterlandske sekularisering kunne være en ensrettet vej, der lader religionen ligge på sidelinien.

Religionsfrihedens bagside er pacifisering af pluralismens forskellige verdensanskuelser, som får ulige konsekvenser. Hidtil tilskynder den liberale stat kun de troende blandt sine borgere til at spalte deres identitet i det private og det offentlige. *Det er de troende, der må oversætte deres religiøse overbevisninger til et sekulært sprog, før deres argumenter har udsigt til at vække tilslutning hos flertallet.* Således forsøger katolikker og protestanter at oversætte forestillingen om mennesker skabt i Guds billede til det sekulære sprogs billede af mennesker med lige rettigheder, altså menneskerettighederne, når man diskuterer det befrugtede ægs status uden for moders liv. Denne søgen efter begrundelser, der har almen accept, ville føre til en almen udelukkelse af religionen i den offentlige debat, og det sekulære samfund ville afskære vigtige ressourcer i meningsdannelsen, hvis det ikke bevarer en følelse for det religiøse sprogs artikulationskraft. I øvrigt er grænsen mellem religiøse og sekulære begrundelser flydende. Fastlæggelsen af denne omstridte grænse er en fælles opgave, der fra begge sider fordrer en forståelse for den anden sides perspektiv.

Den demokratisk oplyste commonsense er en mangestemmig offentligheds mentale tilstand. Sekulære flertal bør ikke gennemtvinge beslutninger, før de har lyttet til indvendinger hos opponenter, der kunne føle deres trosoverbevisninger krænket. De bør opfatte disse indvendinger som en art udskydende veto for at efterprøve, hvad de kan lære af dem. I betragtning af det moralske grundlags religiøse herkomst

burde den liberale stat regne med den mulighed, at "den almene menneskeforstands kultur" (Hegel) over for helt nye udfordringer ikke inddrager sin egen oprindelses artikulationsniveau. Markedets sprog trænger i dag ind i alle porer og presser alle mellem menneskelige forhold ind i et orienteringsskema for egne præferencer. Det sociale bånd, der sammenknyttes af gensidig anerkendelse, dækkes ikke af kontraktens, det rationelle valg og nyttemaksimeringens begreber.

Af denne grund lod Kant ikke det kategoriske "du skal", Sollen, gå tabt med den oplyste egeninteresse. Han udvidede oplysningens vilkårlige frihed til begrebet autonomi og gav dermed det første store eksempel på en sekulariserende, men samtidig reddende dekonstruktion af trossandheder. Hos Kant finder de gudelige buds autoritet en genklang i den ubetingede gyldighed af moralske pligter. Med begrebet om autonomi ødelægger han ganske vist forestillingen om mennesket som Guds barn, men han kommer de banale følger af en udtømmende afvisning i forkøbet gennem en kritisk omformulering af det religiøse indhold.

Denne ambivalens kan også føre til den fornuftige indstilling at holde afstand til det religiøse uden at lukke af for religionens perspektiver. Denne indstilling kan lede det af kulturkampen spaltede borgerskab i den rigtige retning. Moralske følelser, der hidtil kun er kommet tilstrækkelig nuanceret til udtryk i det religiøse sprog, kan finde almen resonans af en reddende formulering af noget næsten glemmt, men dog noget savnet. Det lykkes sjældent, men det sker dog. *En sekularisering, der ikke ødelægger, udfolder sig i oversættelsens form.* Det er, hvad Vesten som den verdensomspændende sekulariserede magt kan lære af sin historie.

I diskussionen om hvorledes vi bør forholde os til menneskelige fostre, påberåber mange sig endnu 1. mosebog, 1,27: "Og Gud skabte mennesket i sit eget billede; i Guds billede skabte han det, – "At Gud, der er kærlighed, skabte Adam og Eva som frie væsener, behøver man ikke at tro for at forstå, hvad der er ment med "i hans billede" (Ebenbildlichkeit). Kærlighed uden erkendelse af den anden, og frihed uden gensidig anerkendelse findes ikke. Derfor må mødet mellem mennesker være frit, for at svare til Guds henvendelse. Skønt skabt i Guds billede bliver denne Anden dog endnu opfattet som Guds skabning. Dette at skabningen stadig er skabt, er udtryk for en intuition, der i vor sammenhæng også kan sige den religiøst umusikalske noget. Gud forbliver nemlig kun "frie menneskers Gud", så længe forskellen mellem skaber og skabning opretholdes. Kun således betyder den guddommelige formgivning ikke en determinering, der har menneskets selvbestemmelse til bedste.

Denne skaber behøver ikke, fordi han både er skaber- og frelsergud, at operere som en tekniker i overensstemmelse med naturlove eller som en informatiker efter reglerne i en kode. Derfor kan Gud "bestemme" mennesket i den forstand, at han giver frihed samtidig med at forpligte. Man behøver ikke at tro på de teologiske præmisser for at forstå konsekvenserne, hvis man ser bort fra forskellen mellem Gud og skabning. Hvis en jævnbyrdig skabning træder i Guds sted, kommer en kausal bestemt afhængighed på tale. Hvis altså et menneske efter egen forfødtbe-findende ville gribe ind i den tilfældige kombination af forældres kromosomer, uden at være kommet i det mindste til en kontrafaktisk overensstemmelse med den pågældende. Vil det første menneske, der efter eget behag fastlægger et andet menneskes natur, også tilintetgøre den frihed, der mellem jævnbyrdige er garantien for deres forskellighed?

Oversættelse Holger Henriksen