

Inhoud

1	Auguste Comte: man met een missie	19
1.1	Inleiding	19
1.2	Levensgeschiedenis: een korte impressie	20
1.3	De invloed van Saint-Simon	22
1.4	Comte en het vooruitgangsgeloof	23
1.5	Het positivisme van Comte	27
1.6	De classificatie van de wetenschappen	30
1.7	De industriële samenleving	31
1.8	De organisch georganiseerde samenleving	33
1.9	Een nieuwe religie en een nieuwe moraal	35
1.10	Slot	37
2	Karl Marx: onderzoeker en bestrijder van het kapitalisme	39
2.1	Inleiding	39
2.2	Levensgeschiedenis en levenswerk	40
2.2.1	Jeugdjaren en studietijd	40
2.2.2	Berufsverbod en verbanning	41
2.2.3	De ontmoeting en verbintenis met Engels	42
2.2.4	Geïsoleerd in Engeland	43
2.3	Hegel en Marx: these en antithese	44
2.3.1	De geschiedenis en verwerkelijking van de geest	44
2.3.2	Historische dialectiek bij Hegel	46
2.3.3	Zijn versus behoren	47
2.3.4	Van dialectisch idealisme naar historisch materialisme	48
2.3.5	Basis en bovenbouw	50
2.3.6	De dialectische methode	52
2.4	Klassenstrijd als motor van de vooruitgang	54
2.4.1	De oorsprong van het vooruitgangdenken	54
2.4.2	De arbeidsdeling als generator van klassen	55
2.4.3	De historisch-materialistische analyse van het kapitalisme	56
2.4.4	De economische theorieën van het kapitalisme	58
2.5	De rol van de staat na de revolutie	59
2.6	Marx' visie op de mens en de vervreemding	61
2.7	Marx' bijdrage aan de kennissociologie: ideologie en vals bewustzijn	64

2.8	Slot	65
3	Emile Durkheim: de samenleving als heiligdom	69
3.1	Inleiding	69
3.2	Levensloop en wetenschappelijke carrière	70
3.2.1	Jeugd	70
3.2.2	Wetenschappelijke carrière	71
3.2.3	Durkheim en de politiek	73
3.3	De regels van de sociologische methode	75
3.3.1	Sociale feiten	75
3.3.2	Het dwingende karakter van sociale feiten	75
3.3.3	Instituties en collectieve voorstellingen	77
3.3.4	De bestudering van sociale feiten als dingen	79
3.4	Grondlegger van het klassieke functionalisme	79
3.4.1	De noodzaak van functionele verklaringen in de sociologie	79
3.4.2	Over sociale functies en sociale behoeften	80
3.4.3	De functionalistische verklaring	81
3.4.4	De sociale functies van afwijkend gedrag	83
3.5	Solidariteit, specialisatie en sociale integratie	84
3.5.1	Mechanische en organische solidariteit	84
3.5.2	De verklaring van de groeiende specialisatie	87
3.5.3	Anomie	88
3.6	De sociologische verklaring van zelfmoord	89
3.7	De elementaire vormen van het religieuze leven	91
3.7.1	Voorwerk en uitgangspunten	91
3.7.2	De cultus van de totem	92
3.7.3	De oorsprong van de classificaties en fundamentele denkcategorieën	93
3.7.4	Homo duplex en de oorsprong van religies	94
3.7.5	Maatschappelijke functies van religies	96
3.8	Socialisatie en morele opvoeding	97
3.8.1	Een sociologische benadering van de opvoeding	97
3.8.2	Elementen van de morele opvoeding	99
3.9	Durkheims analyse van het socialisme	101
3.10	Slot	104
4	Georg Simmel: een groots impressionist van het sociale leven	105
4.1	Leven en carrière	106
4.2	Sociologische kennis	109
4.2.1	Historische kennis	111
4.3	Het terrein van de sociologie	112
4.3.1	Sociologie tussen methodologisch individualisme en holisme	112
4.3.2	Sociatie, het basismateriaal van de sociologie	113
4.3.3	Enkele opmerkingen over de methode	114
4.4	De sociologie van de vormen	115
4.4.1	De epistemologische basis van Simmels vormenleer	116
4.4.2	Leven als een vorm die meer produceert dan leven	117

4.4.3	Andere inhouden, zelfde vormen; zelfde inhouden, andere vormen	118
4.5	Enkele voorbeelden uit Simmels vormenleer	119
4.5.1	De vreemdeling en de avonturier	119
4.5.2	Groepsgrootte: dyades en triaden	121
4.5.3	Groepsgrootte: individuele vrijheid en sociale structuur	121
4.6	De tragiek van de moderne cultuur	123
4.6.1	Objectieve en subjectieve cultuur	124
4.7	De sociale constructie van de armoede	127
4.8	De doelen van het feminisme	129
4.9	Conflicten, competitie en macht	131
4.9.1	De civiliserende functie van competitie	131
4.9.2	De centraliserende functie van conflicten	132
4.9.3	De twee kanten van macht en gezag	133
4.9.4	Vormen van leiderschap en groepscohesie	134
4.10	De filosofie en de sociologie van het geld	135
4.10.1	Wat is geld?	135
4.10.2	Waarden en waarderingen	136
4.10.3	Moderniteit en geld	137
4.10.4	Een moderne kijk op de moderniteit van het verleden	137
4.11	Conclusies	138
5	Max Weber: homo universalis van de sociologie	141
5.1	Inleiding	141
5.2	Levensloop en carrière	141
5.2.1	Jeugdjaren en studietijd	141
5.2.2	Wetenschappelijke carrière	142
5.3	Webers methodologie en wetenschapsfilosofie	144
5.3.1	Inleiding	144
5.3.2	Neokantiaanse kennisleer	145
5.3.3	De wortels van het interpretatieve model	147
5.3.4	Ideaaltypen: constructie en functies	148
5.3.5	Interpreterend begrijpen	151
5.3.6	Wetenschap en waarde(rings)vrijheid	153
5.4	Rationalisering als leitmotiv	154
5.4.1	Ideaaltypen van sociaal handelen	154
5.4.2	Betekenis van rationalisering	155
5.4.3	Het voorbeeld van de muziek	157
5.5	Het moderne kapitalisme	158
5.5.1	Structurele voorwaarden voor modern kapitalisme	158
5.5.2	De geest van het kapitalisme	159
5.6	De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme	161
5.6.1	Inleiding	161
5.6.2	De ethiek van het calvinistisch protestantisme	162
5.6.3	Van buitenwereldlijke naar binnenwereldlijke ascese	163
5.6.4	De onbedoelde gevolgen van de protestantse ethiek	164
5.6.5	Toetsing	164
5.6.6	Kritiek	166

5.7	Rationalisering van bestuur	167
5.7.1	Ideaaltypen van autoriteit	167
5.7.2	Traditioneel gezag	169
5.7.3	Charismatisch leiderschap	169
5.7.4	Rationeel-legaal gezag	170
5.7.5	De bureaucratie als ideaaltype	171
5.8	Sociale handeling en sociale orde	173
5.8.1	Inleiding	173
5.8.2	De totstandkoming van sociale orde	174
5.9	Sociale ongelijkheid en culturele verscheidenheid	176
5.9.1	Stratificatie, differentiatie en groepsvorming	176
5.9.2	De relatieve autonomie en dynamiek van de cultuur	178
5.10	Slot	180
6	Talcott Parsons: systeembouwer van de sociologie	183
6.1	Inleiding	183
6.2	Levensloop en wetenschappelijke carrière	184
6.2.1	Jeugd en opvoedingsmilieu	184
6.2.2	Studie in New York, Londen en Heidelberg	184
6.2.3	Een puur wetenschappelijke carrière	185
6.3	Een voluntaristische theorie van sociaal handelen	187
6.3.1	De aanval op het nutsdenken	187
6.3.2	De synthese van positivisme en idealisme, van holisme en individualisme	189
6.4	Het sociale systeem	191
6.4.1	Opnieuw het handelingsstelsel	191
6.4.2	De structureel-functionalistische benadering	192
6.4.3	AGIL: het vierfunctiesparadigma	194
6.4.4	Patroonvariabelen	197
6.5	Parsons' socialisatietheorie	199
6.5.1	De erfenis van Freud	199
6.5.2	Het socialisatieproces geschematiseerd	201
6.5.3	Socialisatie als leerproces	202
6.5.4	Het gefaseerde socialisatieproces	204
6.6	Parsons' visie op sociale verandering	210
6.7	Het Amerikaanse waardesysteem	211
6.7.1	Kritiek op de populaire sociologische analyses van Amerika	211
6.7.2	De religieuze basis van het Amerikaanse waardesysteem	213
6.8	Slot	216
7	Norbert Elias: meester van de historische sociologie	219
7.1	Een bewogen levensloop en vertraagde carrière	219
7.1.1	Vroegste jeugd en middelbare school	219
7.1.2	Een sterk vertraagde carrière	220
7.1.3	Late erkenning	222
7.2	Het civilisatieproces	224
7.2.1	Inleiding	224
7.2.2	Staatsvorming, civilisatie en groeiende zelfbeheersing	224

7.2.3	Wederzijdse afhankelijkheid en psychologisering	226
7.2.4	Schets van een civilisatietheorie	228
7.3	Elias over sociale ongelijkheid	229
7.3.1	Gevestigden en buitenstaanders	229
7.3.2	De complexe verklaring van sociale ongelijkheid	232
7.4	Elias over sociologie	233
7.4.1	De noodzaak van een sociologische benadering	233
7.4.2	Figuratiesociologie	235
7.4.3	De neiging tot procesreductie	237
7.5	Individualisering en mondialisering	239
7.5.1	Naar een samenleving van individuen	239
7.5.2	Naar een werldsamenleving van individuen	242
7.6	Elias over wetenschap	244
7.6.1	De biologische basis	244
7.6.2	Het sociale karakter van de wetenschap en haar evolutie	245
7.6.3	Betrokkenheid en distantie	248
7.7	Een essay over de tijd	250
7.7.1	De ontwikkeling van het tijdsbegrip	250
7.7.2	Wat is tijdmeting?	251
7.8	Kritiek en verweer	253
7.8.1	Beschavingstheorie en ethnocentrisme	253
7.8.2	Elias als rechtlijnig evolutionist?	255
7.8.3	Beheerste vrijheid	256
7.9	Nabeschouwing	257
8	Mary Douglas: briljante bruggenbouwster tussen antropologie en sociologie	259
8.1	Introductie	259
8.2	Leven en loopbaan	260
8.3	Douglas, Durkheim and Lévi-Strauss	261
8.3.1	Durkheims erfenis	261
8.3.2	Kritiek op Lévi-Strauss	263
8.4	The good, the bad and the holy	264
8.4.1	Het classificatiesysteem van de Lele	265
8.4.2	De Bijbel en de classificatie van voedseltaboes	267
8.5	Rituelen	270
8.5.1	Het einde van de rituelen	271
8.5.2	Het decoderen van maaltjedituelen	273
8.6	Het group-grid-model	274
8.6.1	De basisideeën van Basil Bernstein	274
8.6.2	De dynamische relatie tussen grid en group	278
8.6.3	Valkuilen van de culturele analyse	279
8.7	Seculiere sekten: de Britse koepelorganisatie van vakbonden	280
8.8	Hoe denken instituties?	282
8.9	Het risico van seksuele contacten	287
8.10	Ter afsluiting	291

9	Peter L. Berger: een alternatieve interpretatie van de moderne tijd	293
9.1	Levensloop en carrière	293
9.2	Een eerste typering van het werk van Peter Berger	294
9.2.1	Inleiding	294
9.2.2	De invloed van de existentiële fenomenologie	295
9.2.3	Humanistische sociologie	296
9.3	De sociale constructie van de realiteit	297
9.3.1	Alledaagse kennis	297
9.3.2	Externalisering, objectivering en internalisering	298
9.3.3	Institutionalisering	299
9.3.4	Het gevaar van reïficatie	302
9.3.5	De beleving van de alledaagse werkelijkheid	303
9.4	De bevrijdende lach: de noodzaak van ontspanning	305
9.5	Socialisatie	306
9.5.1	Internalisering als kernproces	306
9.5.2	De erfenis van Mead	307
9.5.3	Bergers theorie van de moeiteloze socialisatie	310
9.5.4	De ontwikkeling van de identiteit	311
9.6	De misère van de moderne tijd	313
9.6.1	De treurzangen van maatschappijcritici en cultuurpessimisten	313
9.6.2	De ordescheppende kracht van de religie	314
9.6.3	Het zaad van de secularisatie	315
9.6.4	Het huwelijk en de constructie van de sociale werkelijkheid	317
9.6.5	Het probleem van de onduidelijke identiteit	320
9.7	De relatie tussen methode en engagement	322
9.7.1	Bescheidenheid als motto	322
9.7.2	De praktische waarde van waardevrijheid	323
9.8	Sociale wetenschap, politieke ethiek en ontwikkelingshulp	324
9.9	Het revolutionaire kapitalisme	326
9.10	Slot	329
10	Pierre Bourdieu: veldheer van de moderne sociologie	333
10.1	Inleiding	333
10.1.1	Levensloop	333
10.1.2	Wetenschappelijke productie en loopbaan	335
10.2	Halve vrienden en hele vijanden	336
10.2.1	De beslechting van het objectivisme-subjectivisme-conflict	336
10.2.2	Bourdieu's aanval op de rationele-handelingstheorie	338
10.3	Kernconcepten van Bourdieu	339
10.3.1	Habitus	339
10.3.2	Strategie, spelgevoel of praktisch vernuft	342
10.3.3	De betekenis van sociale strategieën op de huwelijksmarkt	344
10.4	Terug naar Marx?	345
10.4.1	Cultureel kapitaal en sociaal strijdveld	345
10.4.2	De noodzakelijke aanpassing van Marx' klassenbegrip	348
10.5	Onderwijs en symbolisch geweld	350
10.5.1	Symbolisch geweld	350

10.5.2	Zelfuitsluiting door een destructieve anticipatie op geringe kansen	351
10.5.3	Bourdieu's eenzijdige nadruk op reproductie	353
10.6	Culturele distinctie en sociale distantie	354
10.6.1	De voorgeschiedenis van een moderne klassieker	354
10.6.2	Kijk op kunst: de ontmaskering van een moderne mythe	356
10.6.3	Smaken betwist	357
10.6.4	Distinctie door distantie, en distantie door distinctie	358
10.6.5	Het theoretisch raamwerk van <i>La distinction</i>	360
10.7	De macht van het woord	361
10.7.1	De noodzaak van een sociologische analyse van het taalgebruik	361
10.7.2	Taalhabitus en sociale vaardigheid	362
10.7.3	De sociale condities van de macht van het woord	364
10.8	Reflexieve sociologie	365
10.8.1	Kritisch sociologiseren als habitus	365
10.8.2	Maatschappelijke verandering als doel	366
10.9	Kritiek en bewondering	367
10.9.1	Bourdieu's schrijfstijl	367
10.9.2	Slot	368
11	Jürgen Habermas: maatschappijkritiek als hefboom voor emancipatie	371
11.1	Inleiding	371
11.1.1	Levensloop en carrière	372
11.2	Leermeesters en inspiratiebronnen	373
11.2.1	Gnosticisme, Schelling en Heidegger	373
11.2.2	De invloeden van Marx en de Frankfurter Schule	374
11.3	Taaie verzet tegen de instrumentele rationaliteit	375
11.3.1	Het positivisme-debat: over objectiviteit en waardevrijheid	375
11.3.2	Manipuleren of emanciperen?	377
11.3.3	Aspecten of totaliteit?	377
11.3.4	De verwevenheid van kennis met belangen	378
11.4	De risico's en de kansen van de technische evolutie	382
11.4.1	De verwording van de praxis	382
11.4.2	Herrschaftsfreie Dialog	384
11.5	De theorie van het communicatieve handelen	386
11.5.1	Inleiding: vijf thema's	386
11.5.2	De ziekten van de moderne tijd	388
11.5.3	Kolonisering van de leefwereld	389
11.5.4	De inbreng van de taalfilosofie	390
11.5.5	Elementen van een discoursanalyse	392
11.5.6	Kritiek en verweer	392
11.6	De utopie als redmiddel voor de verzorgingsstaat?	394
11.6.1	Kritiek op de verzorgingsstaat	394
11.6.2	Kritiek op de critici van de verzorgingsstaat	396
11.7	De ontwikkeling van Habermas' rechtstheorie	399
11.7.1	Inleiding	399
11.7.2	De januskop van het recht	399
11.7.3	De discursieve fundering van het recht	401

INHOUD

11.8	De strijd om erkenning	402
11.8.1	Inleiding	402
11.8.2	De feministische strijd om gelijke rechten en gelijke kansen	403
11.8.3	De culturele rechten van minderheden	405
11.9	De aanval op het postmodernisme	407
11.9.1	Inleiding	407
11.9.2	Habermas contra Lyotard	408
11.10	Slot	411
Noten		413
Trefwoordenregister		445
Namenregister		453
Over de auteur		457

11 Jürgen Habermas: maatschappijkritiek als hefboom voor emancipatie

11.1 Inleiding

‘Het is stil geworden rondom Jürgen Habermas’, schreef Van Nieuwstadt in 1974.¹ Zelden zal een uitspraak zo voorbarig zijn geweest. Dankzij zijn opzienbarende en nimmer stokkende productie staat Habermas meer dan ooit in de belangstelling. Ook zijn recente boeken zorgen nog altijd voor een stortvloed van reacties. Dit gold vooral voor *Theorie des kommunikativen Handelns* uit 1981 en *Faktizität und Geltung* uit 1992. Deze dikke pillen leveren stof voor duizenden secundaire publicaties. Zijn teksten worden samengevat, uitgelegd, bekritiseerd en verdedigd in een stroom van congrespapers en wetenschappelijke artikelen. Daarnaast worden themanummers en boeken gewijd aan zijn werk. En dit alles op een schaal die alleen echte grootmeesters van de sociale wetenschappen ten deel vallen. Habermas heeft meer dan tien eervolle prijzen in ontvangst mogen nemen. Ik noem er enkele. In 2001 kreeg hij de vredesprijs van de Duitse boekhandel, in 2004 de Kyoto-prijs voor kunst en filosofie en in 2005 de prestigieuze Noorse Holbergprijs, waaraan een bedrag van ruim 500.000 euro was verbonden.

Aan het begin van zijn loopbaan werd Habermas als de voornaamste erfgenaam van de Frankfurter Schule gezien. Later heeft hij die school – zonder de maatschappijkritische inzet ervan te loochenen – bekritiseerd. Hij zegt dat je een benadering alleen trouw kunt blijven, indien je haar bekritiseert en verandert.² De ontwikkeling van zijn denken kan ook worden gevolgd via zijn inbreng in belangrijke wetenschappelijke en politieke debatten. Zo nam Habermas in de jaren zestig prominent deel aan het positivisme-debat. In die roemruchte jaren sympathiseerde hij met de studentenbeweging, maar na enige tijd nam hij daar openlijk afstand van, omdat hij vond dat die beweging een nieuwe vorm van overheersing aan het ontwikkelen was.³ In de jaren zeventig volgde een discussie met de filosoof Hans Georg Gadamer over ideologie en interpretatie. In de jaren tachtig ging hij in debat met de postmodernisten die volgens hem ten onrechte de rationele, liberale en democratische vruchten en potenties van de Verlichting negeerden. In datzelfde decennium ontstond er ook een debat met Duitse historici over de geschiedkundige duiding van het nazidom.⁴ In de jaren negentig mengde Habermas zich in de discussie over de burgerrechten van asielzoekers en migranten en de culturele rechten van etnische minderheden. In het nieuwe millennium nam hij samen met Jacques Derrida stelling tegen de invasie in Irak. Verder was er een debat met de bekende Duitse filosoof Peter Sloterdijk over genetische manipulatie. Ook ging hij in discussie met kardinaal Ratzinger, die korte tijd later tot paus werd verkozen.⁵

11.1.1 Levensloop en carrière

Jürgen Habermas werd in 1929 geboren. Hij groeide op in Gummersbach, een klein plaatsje niet ver van zijn geboortestad Düsseldorf. In 1933 kwam Adolf Hitler aan de macht. Vooralsnog merkte Habermas daar weinig van, te meer daar het leven in Gummersbach betrekkelijk normaal doorging. Zijn ouders stonden niet enthousiast tegenover het nazisme, maar als voorzitter van de Kamer van Koophandel zag zijn vader zich gedwongen de rol van meeloper aan te nemen om zijn maatschappelijke positie niet te verliezen. Als jonge tiener werd Habermas lid van de Hitlerjugend, zoals dat toen van iedere Duitse jongen werd verwacht. Pas toen hij vijftien jaar oud was en de processen tegen oorlogsmisdadigers volop in de publiciteit kwamen, drong de volle ernst van de gebeurtenissen tot hem door.⁶ De kennisname van wat zich daadwerkelijk had afgespeeld tijdens het naziregime heeft zijn politieke stellingname en sociale filosofie sterk beïnvloed. Anderzijds hebben de naoorlogse democratisering en het *Wirtschaftswunder* zijn vertrouwen in de mensheid weer wat kunnen herstellen. Die twee tegenstrijdige ervaringen – een sterk negatieve en een sterk positieve – zouden altijd doorwerken in zijn mens- en maatschappijvisie. Hij blijft ervan overtuigd dat de maatschappij naast geweld ook altijd weer een geweldloze consensus produceert.⁷ Zowel de naziterreur als het economische en politieke herstel moeten volgens hem door factoren in of kenmerken van de Duitse samenleving worden verklaard. Habermas heeft een grote affiniteit met een vorm van verklaren die zowel voor de positieve als negatieve ontwikkelingen teruggrijpt op dezelfde interne, oorzakelijke bron.⁸

Habermas heeft filosofie gestudeerd aan de universiteiten van Göttingen, Bonn en Zürich. In 1954 promoveerde hij op het werk van Schelling. Daarna werd hij enkele jaren freelance-journalist. Hij had een voorliefde voor de problemen van de moderne, industriële samenleving, en ontwikkelde toen een sterke belangstelling voor de sociologie van de arbeid en de industriële verhoudingen.

In 1956 keerde hij weer terug naar de wetenschap. Hij werd medewerker van Theodor Adorno. Het voornaamste resultaat van Habermas' periode bij Adorno is, behalve zijn grondige verdieping in de sociologie, zijn studie *Strukturwandel der Öffentlichkeit*.⁹ Dit boek bevat een analyse van het grote verschil tussen de werkelijke situatie en het ideaaltypische, klassiek-liberale model van het politieke debat. Hierin lanceert hij het idee van de machtsvrije discussie: in de openbare discussie moet alle dwang worden uitgesloten, behalve 'de dwangloze dwang van het betere argument'. Het is nogal ironisch dat zijn promotor Max Horkheimer, de toenmalige directeur van de Frankfurter Schule, dit *Habilitationschrift* weigerde te accepteren vanwege het hoge maatschappijkritische gehalte. Hierop nam Habermas ontslag. De studie werd wel geaccepteerd door Wolfgang Abendroth, hoogleraar politieke wetenschappen te Marburg.¹⁰

Van 1961 tot 1964 doceerde Habermas filosofie aan de universiteit van Heidelberg. In 1964 werd hij benoemd tot hoogleraar in de sociologie en de filosofie aan de Universiteit van Frankfurt. De ironie van het lot wilde dat hij de opvolger werd van Horkheimer. Dat duurde overigens maar kort, want na zijn conflict met de studentenbeweging zei hij Frankfurt vaarwel. Van 1970 tot 1983 was hij directeur van het Max Planck Instituut voor het onderzoek naar de bestaansvoorwaarden in de wetenschappelijk-technische wereld. In 1983 keerde hij terug naar de Universiteit van Frankfurt, waar hij opnieuw hoogleraar in de filosofie werd, doch niet meer in de sociologie. Overigens accepteert hij geen afscheiding tussen feiten en waarden, en evenmin tussen filosofie en sociologie.¹¹ In 1994 ging hij met emeritaat, maar hij bleef onverminderd doorgaan met publiceren.

11.2 Leermeesters en inspiratiebronnen

11.2.1 Gnosticisme, Schelling en Heidegger

Tijdens zijn studie filosofie is Habermas sterk beïnvloed door het werk van Kant, Hegel en Heidegger. Later ontleende hij veel aan Marx, Weber, Mead, Goffman, Parsons, Berger en Luckmann, en ook aan psychologen als Freud, Piaget en Kohlberg, en aan linguïsten als Austin, Searle en Chomsky. Met een dergelijk uitgebreid en rijkgeschakeerd voorgelicht kan men zich afvragen welke richting Habermas zelf is ingeslagen. Op zoek naar een antwoord beginnen we bij zijn proefschrift.

Habermas' dissertatie behandelt het werk van Schelling, die elementen uit een ondergrondse, gnostische traditie van de filosofie probeerde te verbinden met erkende stromingen. Heel kenmerkend voor die traditie is het geven van een zwart-witvoorstelling van het leven. Daarin heerst haat over liefde, duister over licht, en gestrengheid over genade. Volgens Keulartz is Habermas er ten diepste van overtuigd dat in de moderne samenleving het kwade overheerst. Hij vindt dat we in een 'verkeerde wereld' leven. Telkens weer stuiten we bij hem op de gedachte dat er oorspronkelijk zo iets was als een harmonisch evenwicht tussen twee polaire basisprincipes. Maar helaas is er in de loop van de geschiedenis iets misgegaan, zodat nu het negatieve principe overheerst.¹² Europese theologen en filosofen hebben zo lang mogelijk geprobeerd het gnosticisme uit te bannen. De inquisitie heeft daarbij een voorname rol gespeeld. Het gnosticisme vond zijn oorsprong niet alleen in het jodendom en het vroege christendom, maar ook in oude Egyptische en Perzische cultussen. Het groeide en bloeide op het breukvlak van de oosterse en de westerse cultuur en stond lijnrecht tegenover de ideeën van de antieke Griekse filosofie. De Grieken zagen het universum als een volmaakte orde, van goddelijke oorsprong. Zij vereerden de hemellichamen, de zuiverheid en onsterfelijkheid van hun substantie, en de strakke regelmaat van hun bewegingen. Zij waren ervan overtuigd dat de mens in staat was de orde van de kosmos te doorgronden en op basis van dat inzicht zijn leven gestalte te geven.¹³ Daarentegen zag het gnosticisme de kosmos juist als een wanproduct van demonische machten onder leiding van hun opperhoofd, de Demiurg. De bestaande sociale orde was in hun ogen een tirannieke orde. Een ander beeld was dat van een labyrint, waarin de mens gedoemd was rond te dolen.

De gnostici zijn er echter van overtuigd dat het innerlijk van de mens van goddelijke oorsprong is. Dat innerlijk zagen zij als een goddelijk lichtdeeltje opgesloten in een aards lichaam, dat wordt beheerst door lage driften en begeerten die hem afhouden van de kennis van zijn zuivere oorsprong en zijn uiteindelijke bestemming. Alle gnostici gaan ervan uit dat de mens in het duister van de wereld is geworpen, afgescheiden van het Eerste Licht, en vervolgens zo ver afgedwaald, dat hij zijn goddelijke oorsprong is vergeten.¹⁴ Ook de roemruchte filosoof Martin Heidegger ziet de mens als een wezen dat in de wereld is 'geworpen', en daardoor in een toestand van bedwelming en vergetelheid verkeert. Hij kan pas uit deze toestand ontwaken als hij 'de roep van buiten' hoort, de roep die afkomstig is van het Ene Licht, dat soms door de duisternis heen breekt. Als de mens die roep heeft gehoord, beseft hij zijn tragisch lot, zijn eenzaamheid en verlatenheid. Dan wordt hij overmand door heimwee en verlangen naar het Licht der Lichten. Ten diepste verwant aan God is hij toch een vreemde in deze wereld.

Heideggers analyses in *Sein und Zeit* vertonen vele overeenkomsten met het gnostische gedachtegoed. Volgens hem vlucht de mens voortdurend voor zichzelf, voor zijn eigen-

lijke wezen. Ook ervaart de mens een enorme angst. Naarmate die angstgevoelens heviger worden, ziet hij de wereld niet meer als vanzelfsprekend en vertrouwd. Hij gaat beseffen dat hij een nietig wezen is, een wezen zonder waarde, dat voortdurend hulp van anderen nodig heeft. Zijn grootste angst is de angst voor de dood, de dood die onvermijdelijk is, wat betekent dat onze tijd op aarde zeer beperkt is. De stem van het geweten figureert bij Heidegger als de goddelijke roep van buiten. Hoewel de stem van het geweten vanuit de mens zelf komt, lijkt hij van buiten te komen. Het individu heeft die stem niet in zijn macht. Integendeel, die stem gaat tegen zijn wil in. Indien de mens naar de stem van het geweten luistert, kan hij zich vastberaden teweerstellen tegen de verleidingen van het leven en zijn eigenlijke wezen hervinden. In Heideggers fenomenologie staat ook het onderscheid tussen de *verfügende* en de *vernehmende* houding centraal. In de loop van de geschiedenis heeft de heersende houding de overhand gekregen over de hoedende en herderlijke houding. Thans wordt de mens volledig in beslag genomen door het streven naar een technische beheersing van de natuur. Hij heeft verlerd de aanspraken van de natuur te eerbiedigen en haar te behoeden. Door de woekering van de technische rationaliteit zijn nieuwe vormen van verpaupering ontstaan. Habermas ziet het als zijn voornaamste taak om die noodlottige toedracht zichtbaar te maken en aan de kaak te stellen. Zo hoopt hij een bijdrage te leveren aan het herstel van de oorspronkelijke wereld, waarin de mensen in vrijheid kunnen leven en zich ongehinderd kunnen ontplooiën.¹⁵

11.2.2 De invloeden van Marx en de Frankfurter Schule

Zijn kritiek op de wetenschap, de technologie en het moderne kapitalisme hebben ertoe geleid dat Habermas lange tijd voor een marxist werd aangezien. Ontegenzeggelijk heeft zijn werk marxistische trekken, maar een aantal historische ontwikkelingen heeft zijn kijk op het marxisme veranderd.¹⁶ Ten eerste speelt de staat thans een grote rol in de economie. Het is dus zinloos de staat simpelweg te beschouwen als de gehoorzame dienaar van de kapitalistische economie. De inmenging van de staat kent vele gedaanten, zoals subsidies, invoerheffingen en belastingontheffingen. Daarnaast is er een grote hoeveelheid wetten die arbeidsomstandigheden, productie, transport, handel en consumptie reguleren. Daarom moeten er indringende vragen worden gesteld over de handelingen van de staat. De vraag naar de legitimiteit van de wet- en regelgeving is een van de voornaamste thema's van Habermas geworden. Ten tweede heeft de sterk gezeten levensstandaard de aard van de economische onderdrukking veranderd. Ook dat was niet door Marx voorzien. Deze ontwikkelingen vereisen een herbezinning op het leven van de arbeidersklasse, in het bijzonder op de leefsituatie en de culturele omgeving waarin die klasse een bevredigende zingeving en identiteit zoekt. Tegenwoordig manifesteert de onderdrukking zich volgens Habermas in psychologische en ethische beheersing in plaats van in economische uitbuiting. Aangezien de westerse arbeider nu veel minder ellende ervaart dan vroeger, en dus minder geneigd zal zijn in opstand te komen, wil hij een alternatief mechanisme identificeren voor het volbrengen van een quasirevolutionaire verandering. Ten derde zorgde de desastreuze toepassing van het marxisme in de Sovjet-Unie en China voor grote twijfels aan de bruikbaarheid van het communistische experiment. Deze staten waren uitgegroeid tot verstikkende dictaturen met machtige bureaucratische apparaten, waarin geen mens zich vrijelijk kon ontplooiën. Integendeel, de onderdrukking was daar juist heel hevig.¹⁷ Het oorspronkelijke programma van de Frankfurter Schule was gebaseerd op een poging het werk van Marx, en later ook dat van Freud, verder uit te bouwen en tevens

trouw te blijven aan de Verlichting.¹⁸ De grondgedachte van de Verlichting is volgens Kant mondig worden op basis van het rationele denken. Dankzij zijn verstandelijke vermogens heeft de mens het van nature in zich om zichzelf te emanciperen. De kritische theorie beaamde dit, maar stelde dat de kapitalistische structuren die emancipatie verhinderden. Het kritische moment schuilt in het inzichtelijk maken van de tekortkomingen van de huidige maatschappij, en het confronteren van de bestaande samenleving met een idee van wat een maatschappij behoort te zijn, namelijk een samenleving waarin iedereen zichzelf volledig tot ontplooiing kan brengen. Die politieke inzet vormt de basis van waaruit Habermas altijd werkt. Zijn politieke doel is emancipatie bewerkstelligen via de kritische filosofie, maar wel langs de weg van de geweldloosheid, want geweld gebruiken betekent het definitieve failliet van de rede.¹⁹

In de visie van de Frankfurter Schule gaat het bij de verbinding tussen politiek en kritische wetenschap nooit om toegepast beleidsonderzoek, want dat is gericht op de manipulatie van mensen en organisaties: hoe de levensstandaard te verhogen? Hoe leefbare steden te ontwerpen? Hoe medische zorg en onderwijs te verbeteren? Hoewel die activiteiten ongetwijfeld nuttig zijn, kunnen ze de brede benadering van maatschappijkritiek niet vervangen. De kritische theorie wil juist onderzoeken waarom bepaalde politieke zaken prioriteit krijgen en andere vraagstukken niet. Zo'n analyse moet leiden tot een discussie die de keuze van waarden op een meer rationele en democratische basis laat plaatsvinden.

11.3 Taai verzet tegen de instrumentele rationaliteit

11.3.1 Het positivismedebat: over objectiviteit en waardevrijheid

Volgens Habermas worden we beheerst door een verkeerde wetenschap, gebaseerd op een eenzijdig concept van rationaliteit. Zijn afkeer van de positivistische wetenschap en de instrumentele rationaliteit is zo diep, dat zijn gehele oeuvre er als het ware op is gebouwd. Steeds opnieuw zet hij de aanval in, vanuit verschillende invalshoeken. Zijn verzet is niet louter negatief. Het krijgt vaak ook de vorm van het uitwerken van een al dan niet utopisch alternatief. Allereerst heeft hij geprobeerd de positivistische aanspraken op objectiviteit en waardevrijheid te ontmaskeren, door te laten zien dat deze instrumentele rationaliteit beperkt en eenzijdig is. Ze is verbonden met een bepaald kennisbelang. Deze beperking en eenzijdigheid vormen de oorzaak van de ontsporing van het Verlichtingsideaal. De instrumentele rationaliteit heeft de emancipatie van het individu ernstig belemmerd.

Naar aanleiding van kritische bijdragen van Karl Popper en Theodor Adorno aan de Duitse sociologendagen van 1961 ontstond het zogenaamde positivismedebat.²⁰ Sinds het baanbrekende werk van Auguste Comte wordt de positivistische wetenschapsbeoefening vereenzelvigd met objectiviteit en waardevrijheid. Zij is gericht op het onderzoeken van observeerbare verschijnselen. De positivist zoekt naar algemeen geldige wetten die deze positieve feiten kunnen verklaren. Tegenstanders stellen dat deze methode niet of slechts beperkt bruikbaar is binnen disciplines als sociologie, psychologie en geschiedenis. Omdat mensen vrije, denkende wezens zijn, heeft hun gedrag, en dus ook het verloop van de geschiedenis, nooit die hoge graad van voorspelbaarheid die kenmerkend is voor het 'gedrag' van levenloze materie, planten of dieren. Voor zover er patronen in sociaal gedrag vallen te ontdekken, geldt bovendien dat die altijd

sociaalhistorisch bepaald zijn, en dus alleen geldig binnen een specifieke samenleving, subcultuur of historische periode.

Een belangrijk strijdpunt tussen Popper en Adorno c.q. Habermas is het vraagstuk van de waardevrijheid. Popper pakt dit vraagstuk aan door een analytisch onderscheid aan te brengen tussen twee domeinen: waarden binnen en waarden buiten het domein van de wetenschap. Binnen de wetenschap hebben waarden als waarheid, objectiviteit en wetenschappelijke relevantie een hoge prioriteit. Popper beseft heel goed dat de wetenschap in die zin niet waardevrij is. Maar dat inzicht mag geen vrijbrief zijn voor het bepleiten van het tegengestelde: namelijk een waardebetrokken of partijgebonden wetenschap. Popper weet als geen ander dat absolute objectiviteit nooit kan worden bereikt, evenmin als absolute zekerheid over de waarheid van een wetenschappelijke uitspraak. Daarom moet de wetenschappelijke gemeenschap zich voortdurend inspannen om die norm en dat doel toch te benaderen. Wetenschappers mogen deze normen en waarden zeker niet opofferen aan 'buitenwetenschappelijke' waarden, zoals het eigenbelang of een partijpolitiek belang. Waardevrije wetenschapsbeoefening betekent dan dat men zich binnen de wetenschap niet laat beïnvloeden door de niet-wetenschappelijke waarden als tradities, vriendschap, politieke affiniteit en dergelijke. Zo heeft Weber het ook bedoeld. Maar Habermas accepteert een dergelijke, sociaal geconstrueerde waterscheiding niet.

Over zijn keuze voor de wetenschappelijke waarden zoals logisch redeneren, objectiviteit en toetsbaarheid zegt Popper dat ze is gebaseerd op 'een irrationeel geloof in de rede'. Noodgedwongen neemt hij een morele beslissing, en dat is precies Habermas' punt. Hij vindt dat Popper veel te snel heeft geconcludeerd dat rede en zede van elkaar gescheiden kunnen worden en horen te blijven, net als wetenschap en politiek, empirische feiten en normatieve waarden. Toch stelt Popper dat de wetenschap 'goede zeden' nodig heeft. Onderzoekers dienen voortdurend objectiviteit na te streven, want het objectief toetsen van subjectief bedachte verklaringen is een cruciale stap binnen de wetenschap. Pas nadat een hypothese een grondige toetsing heeft ondergaan, kan het forum van de wetenschappelijke wereld haar aanvaarden. De vooruitgang van de wetenschap is dus afhankelijk van sociale controle door het forum van collega-wetenschappers. Maar ervaring leert dat die ook niet altijd werkt. Wat wetenschappelijk bewezen wordt geacht, is vaak afhankelijk van de heersende opinie binnen dat forum. Vanuit een pragmatisch oogpunt maakt Popper een verstandige keuze, ook al beseft hij dat ook een forum van deskundigen geen garantie biedt dat ongeldige hypothesen tijdelijk voor waar kunnen worden gehouden.

Volgens Adorno en Habermas werkt de positivistische wetenschap vaak mee aan een vervalsing van de werkelijkheid. Zo spuwt Adorno zijn gal over het gangbare markten en opinieonderzoek. Dergelijk steekproefonderzoek levert een schatting van het aantal mensen op dat een bepaalde opinie over een maatschappelijk vraagstuk of economisch product heeft. Zo wordt ten onrechte de indruk gewekt dat elke stem even zwaar telt, en dat er daadwerkelijk rekening wordt gehouden met ieders wensen. Deze manier van wetenschap bedrijven is onvoldoende kritisch. De reden waarom dit soort onderzoeken plaatsvindt, wordt niet onderzocht. De kritische theorie moet juist die facetten van wetenschappelijke bedrijvigheid onderzoeken, die de traditionele wetenschap buiten beschouwing laat, zoals de ontstaansgeschiedenis van wetenschappelijke vraagstukken, de redenen waarom ze op de agenda zijn geplaatst, gefinancierd en op een specifieke wijze onderzocht, de situaties waarin wetenschappelijke kennis wordt toegepast, en de

maatschappelijke doelen die ermee worden gediend.²¹ Ze werpt zich dus op als kritische waarnemer en commentator van de in haar ogen onkritische sociale wetenschap. Het verdient zeker aanbeveling grondig na te gaan of positivistisch onderzoek onwenselijke effecten teweegbrengt, en zo ja in welke gevallen, in welke mate, en waarom. Adorno's aanval op het marktonderzoek is gedeeltelijk terzake, maar niet afdoende om al het positivistische onderzoek af te wijzen, want daaronder bevindt zich zeer veel onderzoek dat heel nuttig is. Denk bij voorbeeld aan medisch onderzoek, dat leidt tot het genezen van ziekten. Ook Habermas is wat dit betreft veel genuanceerder dan zijn voorgangers bij de Frankfurter Schule.

11.3.2 Manipuleren of emanciperen?

Het lijkt erop dat Habermas een wat halfslachtige positie inneemt. Enerzijds stelt hij dat empirisch onderzoek bruikbare kennis kan opleveren. Het kan bijvoorbeeld aantonen hoeveel mensen armoede lijden, of hoeveel mensen ziek worden van hun werkomstandigheden. Dergelijke gegevens kunnen worden gebruikt om de samenleving kritisch te beschouwen. Anderzijds verzet Habermas zich hevig tegen dit soort kennis, omdat het gemakkelijk tot manipulatie kan leiden. De fabriekseigenaar kan wijzigingen in de arbeidsomstandigheden aanbrengen, die niet alleen de gezondheid en het welbevinden van de arbeiders bevorderen, maar ook de productiviteit verhogen, hetgeen volgens kritische sociologen ongetwijfeld de voornaamste reden was voor het laten verrichten van dat onderzoek en het verbeteren van de omstandigheden. Politieke machthebbers kunnen onderzoek gebruiken om situaties zodanig te veranderen dat de armoede vermindert, niet zozeer om het belang van betrokkenen te dienen, maar om daarmee een 'hoger belang' te dienen, bijvoorbeeld het handhaven van de bestaande sociale orde en de eigen machtspositie.²²

De maatschappijkritische aanval op de positivistische benadering levert een merkwaardige paradox op. Enerzijds stelt ze dat deze benadering geen bruikbare sociaalwetenschappelijke kennis kan opleveren, omdat de mens als denkend wezen een te complex object is; het is niet mogelijk om er, met natuurwetenschappelijke methoden, wetmatigheden in te ontdekken. Anderzijds vreest zij dat deze methode vrij gemakkelijk direct toepasbare kennis kan produceren, waarmee mensen kunnen worden gemanipuleerd. Habermas erkent dat deze methode zijn nut kan bewijzen, maar stelt dat ze vaak ook onwenselijke kennis oplevert. Daarom acht hij het voor de sociale wetenschappen van groot belang dat er ook andere methoden worden gehanteerd. Zijn verzet is gebaseerd op zijn overtuiging dat we in een wereld leven die door de positieve wetenschappen is gecorrumpeerd. Volgens hem zorgen de immanente wetten van een industrieel geavanceerde samenleving voor een escalatie van de technische beheersing van de natuur en de manipulatie van mensen. In dit systeem grijpen positivistische wetenschap, technologie, industrie en bestuur zodanig op elkaar in, dat ze elkaar versterken.²³

11.3.3 Aspecten of totaliteit?

Volgens Adorno produceert positivistisch onderzoek met behulp van vragenlijsten vaak weinig meer dan een opsomming van subjectieve meningen. Het isoleert het particuliere van het algemene en komt nooit toe aan het bestuderen van het echte object van de sociologie: de samenleving als totaliteit. De leden van de Frankfurter Schule laten volgens Popper echter in het vage wat zij met die totaliteit bedoelen. En dat geldt ook voor de wijze waarop die totaliteit als totaliteit onderzocht zou moeten worden.

Qua intentie is er een groot contrast met het gewraakte deelaspectenonderzoek, maar in de praktijk kan geen enkele onderzoeker of onderzoeksgroep de totaliteit bestuderen. Gezien het bestaande gebrek aan kennis, tijd en middelen zal iedereen zich moeten behelpen met een onderzoek naar bepaalde aspecten van de samenleving. De totaliteitspretentie van de kritische theorie kan weinig anders betekenen, dan dat zij voorgeeft meer fundamentele vragen, grotere sociale problemen en meer uiteenlopende aspecten van problemen aan de orde te stellen dan in positivistisch onderzoek gebruikelijk is.

Wat de 'totaliteit' is, kan volgens Habermas alleen maar intuïtief worden begrepen. Een dialectische benadering vat de context van het maatschappelijke leven op als een totaliteit die van invloed is op de onderzoeker en het onderzoek, en dus moet elk verschijnsel worden geduid vanuit die totaliteit. Dit leidt tot een 'circulaire' logica: je kunt de sociale werkelijkheid alleen maar begrijpen wanneer je over voldoende voorkennis beschikt om er het juiste ordeningsschema op los te laten, want anders slaat je conceptuele schema nergens op.²⁴ Dit staat bekend als het hermeneutische dilemma: je kunt pas nieuwe inzichten verwerven, indien er al een basis van voorkennis aanwezig is. Overigens wijkt deze nog plausibele gedachte niet zoveel af van Poppers model van de groei van kennis via een evolutionistisch model van *trial and error*, van gissen en missen. Ook daarin geldt dat naarmate de onderzoekers meer zicht krijgen op de soorten hypothesen die onjuist zijn, zij steeds trefzekerder hypothesen kunnen opstellen ter verklaring van een bepaald verschijnsel.

11.3.4 De verwevenheid van kennis met belangen

Het verzet van Habermas tegen de positivistische wetenschap en de instrumentele rationaliteit is nog niet half beschreven met zijn bezwaren tegen de aanspraken op objectiviteit en waardevrijheid. Zijn oppositie is veel fundamenteeler. Hij acht de eenzijdige, instrumentele benadering van de rationaliteit, de wetenschap en de techniek verantwoordelijk voor de ontsporing van het ideaal van de Verlichting. Die eenzijdige opvatting is zo verstrengeld geraakt met economische en politieke belangen en zo overheersend geworden, dat de samenleving is gedeformeerd en de mens sterk wordt beknot in zijn ontplooiingsmogelijkheden.

Op 28 juni 1965 hield Habermas zijn inaugurele rede, getiteld: 'Erkenntnis und Interesse'. Deze rede vormt een nieuwe, frontale aanval op de veronderstelde objectiviteit en waardenneutraliteit van het positivisme. Zijn centrale gedachte is dat wetenschappelijke uitspraken altijd beïnvloed worden door het belang dat mensen erbij hebben. Kennisverwerving en belang zijn altijd met elkaar verbonden. De specifieke gezichtspunten van waaruit we de werkelijkheid benaderen, hebben hun wortels in de evolutie van de menselijke soort.²⁵ Ze zijn gekoppeld aan drie antropologische media, die historisch de belangrijkste middelen van vermaatschappelijking zijn geweest: arbeid, taal en macht.²⁶ Daarom onderscheidt Habermas drie typen van wetenschapsbeoefening, die elk worden gekenmerkt door een bepaalde opvatting over methodologische regels en het karakter van geldige wetenschappelijke kennis. Dit zijn de empirisch-analytische benadering, de historisch-hermeneutische oriëntatie en de maatschappijkritische wetenschapsopvatting. Bij het eerste type hoort een technisch kennisbelang dat tot inzichten leidt, die in de praktijk toepasbaar zijn en zo de arbeid verlichten of de doelmatigheid van de arbeid verhogen. De algemene cognitieve oriëntatie die de ontwikkeling van de natuurwetenschappen stuurt, is diepgeworteld in het belang dat mensen altijd gehad hebben bij het voorspellen en beheersen van gebeurtenissen in de natuurlijke omge-

ving. De empirisch-analytische wetenschappers zijn ervan overtuigd dat ze objectieve kennis verwerven die niet is gerelateerd aan een ander belang dan die van de kennisgroei zelf. Het kader waarbinnen die kennisgroei plaatsvindt, wordt niet geproblematiseerd. Dat weerhoudt die wetenschappen er niet van om op een technische manier in te grijpen in de praktijk van het leven. Vanuit een sociaal oogpunt is dat niet altijd de meest verstandige manier.

Tabel 11.1. De relatie tussen wetenschapstype en kennisbelang

Wetenschapstype	Kennisbelang	Medium
empirisch-analytisch (positivistisch)	technisch	arbeid
historisch-hermeneutisch	praktisch/ethisch	taal
maatschappijkritisch	emancipatorisch	macht

Bij het tweede type wetenschap hoort een praktisch (in de betekenis van ethisch) kennisbelang. Om te kunnen overleven is de mens aangewezen op communicatie met medemensen. Zonder een gemeenschappelijke taal is het sociale leven ondenkbaar. Habermas is ervan overtuigd dat de algemene kennisoriëntatie is geworteld in de universeel menselijke behoefte aan wederzijds begrip en zelfkennis, dus aan communicatie en duiding.

Bij het derde type hoort het emancipatorische kennisbelang. Hierbij gaat het om het vermogen tot kritische reflectie. Dat vermogen moet de mens bevrijden van onderdrukkende sociale condities, die zijn ontplooiing belemmeren.²⁷ Een kritische sociale wetenschap onderzoekt altijd wanneer de theoretische uitspraken werkelijk wetmatigheden van het sociale handelen betreffen en wanneer ze ideologisch gefixeerde, maar in principe veranderbare afhankelijkheidsverhoudingen formuleren.

De empirisch-analytische wetenschappen accepteren alleen theorieën die zijn gebouwd op een hypothetisch-deductief systeem van uitspraken, waarmee voorspellingen gedaan kunnen worden over het verloop van bepaalde gebeurtenissen en processen. Het empirische onderzoek baseert de 'objectivistische illusie' op observaties die worden geacht onmiddellijk evident te zijn. Maar Habermas wijst de gedachte af dat er een objectieve sociale werkelijkheid is, die losstaat van waarnemende subjecten. Volgens hem worden ook empirische basisfeiten sociaal geconstitueerd, doordat onze ervaring vanaf onze geboorte is opgebouwd binnen een context van instrumenteel handelen, waarin het onderscheid tussen subjecten en objecten vanzelfsprekend is geworden.²⁸

De historisch-hermeneutische benadering probeert toegang tot de feiten te krijgen, door het herkennen en kunnen plaatsen van zingevingen (*Sinnverstehen*) van individuen en het uitleggen van teksten. De uitlegger verplaatst zich in het referentiekader van de betrokkenen of in de sociaalculturele context waaraan een tekst zijn betekenis ontleent. Maar ook hier worden de feiten geconstitueerd in relatie tot de criteria voor de constatering van de feiten. Evenals het positivisme de samenhang tussen meten en doelgerichte controle niet expliciet maakt, ziet de hermeneutiek de meningen en opvattingen over het hoofd die aan de beginsituatie vastzitten en door de exegeet wor-

den meegebracht. Dit ‘begrip vooraf’ vormt steeds het medium waarin het hermeneutische kennen zich afspeelt. De wereld van de overgeleverde betekenis ontsluit zich voor de uitlegger voor zover tegelijkertijd zijn eigen wereld wordt opgehelderd. Interpretatie brengt een communicatie tussen beide werelden tot stand; men ontdekt de inhoud van het overgeleverde, doordat men de traditie op zichzelf en de eigen situatie toepast. Het hermeneutisch onderzoek ontdekt de werkelijkheid voornamelijk vanuit het belang bij het in stand houden van het wederzijdse begrip. Het begrijpen van zingevingen is gericht op de mogelijke consensus binnen het kader van een overgeleverd wereldbeeld. Dit noemt Habermas het praktische kennisbelang.²⁹

Enigszins onverwacht pakt Habermas in zijn oratie ook de hermeneutische traditie kritisch aan. Hij heeft zeker wel waardering voor de poging van Husserl om deze traditie terug te voeren naar het klassieke ideaal van de ‘zuivere theorie’. Maar hij heeft ook fundamentele kritiek, omdat die poging zijns inziens is mislukt. Volgens de klassieke filosofie is *theoria* de leer van het Zijn, dat van al het veranderlijke en ongewisse gezuiverd is. Die zuivere theorie ‘beïnvloedt de levenspraktijk doordat de geest zich aan de geordende beweging van de kosmos aanpast – theorie dringt haar vorm op aan het leven en wordt weerspiegeld in de houding van degenen die zich aan haar discipline onderwerpen.’³⁰

Theorie – in de klassieke betekenis – werd een bestanddeel van het goede leven, omdat ze in de kosmische orde een ideale wereld meende te ontdekken. Dat wil zeggen: een prototype voor de sociale orde. Zo kon ze richting geven aan het morele handelen, aan de *praxis*.

De samenhang tussen zuivere theorie en levenspraktijk is voor Husserl de enig juiste maatstaf. De kennis van de wereld is gefundeerd in een voorwetenschappelijke sfeer, in de vanzelfsprekendheden van onze primaire leefwereld. De objectiviteit van de dingen die men meent waar te nemen is dus schijn. In plaats van objectiviteit is er sprake van een zingevende subjectiviteit. Deze subjectiviteit verdwijnt onder de dekmantel van een objectivistische interpretatie, omdat de gewraakte wetenschappen zich niet hebben losgemaakt van de belangen van hun leefmilieu. Husserl meent dat de door hem beoogde fenomenologie met haar strikt beschouwende houding de kennis definitief losmaakt van belangen. Door de aangeleerde afzijdigheid van de fenomenologische methode wordt een vermogen gecreëerd dat de verworven kennis opnieuw met een sociaalpraktische houding kan verbinden. Maar Husserl wordt volgens Habermas het slachtoffer van het objectivisme dat al van meet af aan latent in de traditionele theorieopvatting aanwezig was. De bedoeling van het loskoppelen van kennis en praktisch belang is niet dat de theorie wordt ontdaan van subjectieve vervuiling, maar eerder omgekeerd, dat het subject van zijn (lage) hartstochten, affecten en driften wordt gezuiverd. Die morele zuivering werkt als een bevrijding. Maar wanneer men had ingezien dat de identiteit van het zuivere Zijn een objectivistische schijnwereld was, dan had de identiteit van het Ik zich nooit kunnen vormen naar het beeld van het zuivere Zijn. Dat het morele, praktische belang verdrongen wordt, hoort nog bij dit belang zelf.³¹

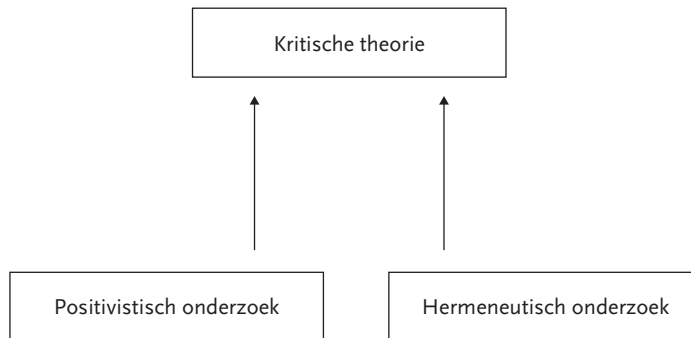
Maatschappijkritiek of ideologiekritiek houdt er rekening mee dat informatie over wetmatige samenhangen een denkproces op gang kan brengen, waarmee het stadium van het ongereflecteerde bewustzijn, dat tot de basisvoorwaarden van sociale wetmatigheden behoort, veranderd kan worden. Maatschappijkritische reflectie kan ze onschadelijk maken. Zelfreflectie bevrijdt het individu uit de afhankelijkheid van krachten die

sociale ontwikkelingen vormgeven en wordt dus door een emancipatorisch kennisbelang bepaald.

Het gericht zijn op technische beheersing, op moreel begrip en op de persoonlijke bevrijding van irrationele driften en gevoelens, bepaalt de specifieke gezichtspunten van waaruit we de realiteit kunnen begrijpen. De belangen die de kennisverwerving sturen zijn verbonden met existentiële functies van de mens, die zich in leerprocessen aan zijn omstandigheden aanpast, zich door opvoeding een plaats verwerft binnen het communicatieve geheel van een sociale leefwereld, en een eigen identiteit ontwikkelt in het conflict tussen individuele drijfveren en maatschappelijke dwang. Maar dankzij ons vermogen tot zelfreflectie zijn we in staat ons rekenschap te geven van de samenhang met belangen. In dat vermogen zijn kennis en belang één. Met andere woorden, in de zelfreflectie valt kennis om de kennis samen met het belang bij mondigheid.³²

Maar Habermas had nog een stap verder kunnen gaan, een belangrijke synthetische stap waarin hij de voordelen van elk van de drie wetenschapsmodellen zou hebben samengevoegd tot een sterk model van sociale wetenschapsbeoefening, indachtig de strijdkreet 'United we stand, divided we fall.' In dat geval zou hij zijn kritiek ten opzichte van het positivistische empirisch onderzoek wel wat hebben moeten matigen en ook tegenover de hermeneutische benadering een meer positieve houding hebben moeten innemen. Het is niet moeilijk om in te zien dat een volwassen maatschappijkritische sociologie niet zonder de steun van de beide andere typen kan, inclusief de positivistische poging om sociologische wetmatigheden boven water te halen. Met behulp van positivistisch onderzoek kan worden aangetoond dat bepaalde groepen (systematisch) worden onderbedeeld of achtergesteld, wat tot uiting komt in te lage inkomens, zware arbeidsomstandigheden, minder goede gezondheid, kortere levensduur enzovoort. Eisen om daar iets aan te doen kunnen alleen worden onderbouwd wanneer dit soort feitelijkheden onomstotelijk zijn aangetoond door gedegen onderzoek. Het is ook niet zo moeilijk om in te zien dat mensen die te lijden hebben van culturele, religieuze of politieke indoctrinatie alleen maar tot bewustwording kunnen worden gebracht indien hermeneutische duiders hebben blootgelegd en uitgelegd hoe die beïnvloeding precies in zijn werk is gegaan en tot welke gevolgen ze hebben geleid.

Voor Michel Foucault was het niet genoeg om historisch, empirische en theoretische kennis te vergaren die een bijdrage zou kunnen leveren aan de mobilisatie van de achtergestelden en onderdrukten ter wille van hun emancipatie. Foucault wilde dat sociale wetenschappers die kennis ook zouden inzetten in politieke acties gericht op het vernietigen van de macht van de machthebbers. In zijn boek *Making Social Science Matter* heeft Bent Flyvbjerg enkele belangrijke verschillen tussen het werk van Foucault en Habermas geëxpliciteerd.³³ Vervolgens houdt hij een vurig pleidooi voor wat hij phronetische sociale wetenschap noemt, dat wil zeggen een wetenschappelijke aanpak die daadwerkelijk betrokken is bij politieke acties of beïnvloeding van het beleid, terwijl zij hun beste wetenschappelijke kennis inzetten. Willen geëngageerde wetenschappers geloofwaardig overkomen, dan moeten zij om te beginnen bewijzen dat hun onderzoek inderdaad uiterst zorgvuldig is opgezet en uitgevoerd, dat er niets valt af te dingen aan hun steekproef, hun vraagstelling, de gebruikte methoden van analyse, en dat de gebruikte of ontwikkelde theorieën geldig zijn. Zonder die stevige basis verliest elke wetenschapper snel zijn geloofwaardigheid en wordt de reputatie van een hele discipline naar beneden gehaald.

Figuur 11.1 Een sterke basis voor maatschappijkritische sociologie

11.4 De risico's en de kansen van de technische evolutie

11.4.1 De verworping van de praxis³⁴

In zijn eerste publicaties over de moderne industriële samenleving vraagt Habermas aandacht voor nieuwe vormen van verpaupering. Tegenover het fysiek lichtere werk staat een zwaardere psychische belasting. Het tempo wordt opgevoerd, en de afwisseling neemt af. Habermas oordeelde niet onverdeeld gunstig over hoger geworden inkomens en de uitbreiding van de vrije tijd. Die vrije tijd heeft de arbeider hard nodig om te herstellen van het belastende en eentonige werk, en een belangrijk deel van zijn materiële consumptie staat in het teken van een compensatie voor een ernstig gebrek aan arbeidsvoldoening. Maar dat zijn surrogaatoplossingen. Destijds vestigde Habermas zijn hoop op een bewuste beperking van de consumptie. Daarvoor moest de reclame worden beteugeld, want die creëert voornamelijk kunstmatige behoeften. Ook had hij aanvankelijk zijn hoop gevestigd op de industriële vormgeving die in staat moet worden geacht producten zodanig te 'verpakken', dat de consument er meer aan gehecht raakt en ze beter gaat gebruiken, in plaats van ze voortdurend te verbruiken en te vervangen. In latere geschriften en interviews richt hij zijn hoop op de milieubeweging, die een soberder levensstijl predikt.³⁵

Mensen die geestdodende arbeid verrichten, herwinnen hun creativiteit en inventiviteit niet zodra ze de fabriekspoort verlaten. Afstompend werk gaat meestal samen met een oninteressante invulling van de vrije tijd. Daarom dient ook het werk zelf weer afwisselend en interessant te worden. Dat vereist 'sociale rationalisering'. Sociale rationalisering is het streven om met behulp van empirisch onderzoek te zoeken naar een optimale situatie waarin het werk niet alleen tot een hoge productiviteit leidt, maar ook zo wordt ingericht dat mensen met plezier werken en gezond blijven. In de eerste fase van de *Human Relations*-beweging werden verbeteringen gezocht in muziek op de werkplaats – denk aan het fameuze radioprogramma *Arbeidsvitaminen*. Ook het organiseren van allerlei sociale activiteiten na het werk op het gebied van sport en ontspanning valt onder deze noemer. Onderzoek toonde echter aan dat een prettig arbeidsklimaat niet voldoende was. Arbeiders zouden meer zeggenschap moeten krijgen over hun arbeidsomstandigheden, de indeling van het werk en de verdeling van de verantwoordelijkheden. Alleen door het werk ook in sociaal opzicht rationeler te maken, kan het afstompende karakter ervan worden beperkt. Wanneer alleen de eisen van de

technische en de economische rationaliteit in het oog worden gehouden, zal de wal het schip gaan keren en de productiviteit van de werknemers verminderen. De eisen van menselijke verhoudingen en omstandigheden staan vaak haaks op die van de instrumentele rationalisering. De technische rationalisering wil maar één kant op: nog sneller, nog efficiënter. De sociale rationalisering eist vaak een wat lager werktempo en een minder doelmatige organisatiestructuur, omdat de mensen 'speelruimte' nodig hebben voor het herwinnen van hun energie en voor het zelf organiseren van hun werk. Habermas geeft al snel de gedachte op dat de rationaliteit uit zichzelf een sociale correctie zal aanbrengen op de instrumentele rationaliteit. Hij raakt er steeds meer van overtuigd dat de zakelijke rationaliteit allesoverheersend is geworden en het gehele leven infecteert.

In de industriële samenleving vergen de wetten van de eigen reproductie een continu expanderende technische beheersing van de natuur en een steeds verfijndere besturing van de mensen. In zo'n systeem grijpen positieve wetenschap, technologie, industrie en bestuur voortdurend op elkaar in. Daarbinnen kan de theorie zichzelf alleen nog maar bewijzen via de rationele toepassing van technieken die worden verkregen met behulp van empirisch onderzoek.³⁶ De rationaliteit wordt beperkt tot de 'neutrale' toepassing van de wetenschappelijke methode en, op het niveau van het beleid, tot de predictieve en technologische toepassing van de empirische kennis die eruit voortkomt. Haar enige functie is het versterken en verfijnen van de middelen voor de realisering van beleidsdoelen. Die maatschappelijke doelen kunnen nooit worden gerechtvaardigd door een wetenschappelijke theorie. Daarom laten positieve wetenschappers het oplossen van politieke en morele problemen bewust over aan de politiek, waardoor veel problemen nooit geanalyseerd worden en veel politieke beslissingen subjectief blijven. Het gevolg is dat de wetenschap het ideaal van de emancipatie door middel van de ontwikkeling van de Verlichte Rede heeft vervangen door beheersing van objectieve of geobjectiverde processen. Erger nog, maatschappelijk doelmatige theorie wordt niet langer gericht op het bewustzijn van mensen, doch op manipuleren. Maar zelfs een verwetenschappelijkte samenleving krijgt geen dispensatie voor sociale en morele vraagstukken. Echter, om dat soort problemen op te lossen wordt er vooralsnog geen poging gedaan een rationele consensus te bereiken ten behoeve van het lot van de burgers, maar wordt geprobeerd hen met een formalistische bestuurswijze onder controle te krijgen.³⁷ Daarom zet Habermas voor de zoveelste maal zijn tanden in het positivisme, dat volgens hem een betrokkenheid is met de technische rationaliteit, verhuuld achter een façade van waardevrijheid. Dit heeft ingrijpende gevolgen voor de inrichting van de samenleving. Overal wordt gezocht naar empirisch aantoonbare bewijsvoeringen. Die werkwijze drukt alternatieve manieren om bepaalde zaken te bepleiten naar de achtergrond, doet ze af als onwetenschappelijk en niet zinvol. Maar er zijn vele situaties waarin we kunnen kiezen uit gelijkwaardige alternatieven, uit alternatieven met evenveel voor- als nadelen. Op zulke momenten hebben we een rationalisering van de tweede orde nodig om een besluit te kunnen nemen. Dat kan met behulp van de decisietheorie. Die maakt de preferentieregels en de besluitvormingsprocedures helder, maar gaat nog altijd niet in op de inhoud van de alternatieven. De waardebetrokken basis van de diverse keuzes blijft buiten beschouwing. Dus ook met deze tweedeorderationalisering komen we er niet uit. Er blijft altijd een kern van 'irrationaliteit' bestaan in de oriëntatie op waarden, doelen en behoeften. Als we dit probleem niet oplossen, is de kans groot dat 'harde' criteria als efficiëntie en effectiviteit de overhand krijgen, juist door te accepteren dat waardegebonden keuzen niet op een wetenschap-

pelijke wijze bespreekbaar zijn. Het enige dat we kunnen doen, is het bereiken van een compromis of het vaststellen van een politieke meerderheid.

De systeemtheorie is een andere variant binnen het tweede niveau van technische rationaliteit. Maar ook hier wordt een centrale waarde als uitgangspunt gekozen, namelijk de overleving, handhaving en reproductie van het systeem. De wetenschappelijke analyse is erop gericht systemen beter te doen functioneren en hun voortbestaan te vergemakkelijken door het versterken van hun stabiliteit en het vergroten van hun aanpasbaarheid. Volgens Habermas is het idee van een cybernetisch zelfregulerende organisatie van het maatschappelijke leven de hoogste vorm van technocratisch denken. In dit 'negatieve utopia van de technische controle over de geschiedenis' verschijnt de mens niet langer als een *homo faber*, die zichzelf objectificeert door middel van zijn prestaties en producten, maar als een *homo fabricatus*, als een gefabriceerde mens, die volledig is geïntegreerd in het technische systeem. De traditionele kijk op de samenleving, als een systeem van interacties tussen mensen die op een bewuste wijze hun leven organiseren, wordt verlaten ter wille van een soort 'instinctmatige zelfstabilisering van sociale systemen', waarin de emancipatie van de individuele burgers zeker niet op de eerste plaats komt.³⁸

Ondanks alles blijft Habermas geloven in de creatie van een betere wereld, in een wereld waarin de mensen echt vrij en gelijk zijn. Hij verwijt de aanhangers van het decisionistische en het technocratische model, dat ze zich terugtrekken uit de openbare discussie. Binnen het eerste model dient de burgerij er alleen toe om de regeringen te legitimeren door middel van periodieke verkiezingen. De besluitvorming zelf blijft buiten het gezag van een rationele openbare discussie. In het technocratische systeemmodel wordt de besluitvorming gerationaliseerd ten koste van de democratisering. De macht wordt gedelegeerd aan deskundigen en wetenschappelijk geschoolde experts. Het publieke domein wordt van alle politieke functies beroofd, behalve die van het legitimeren van het bestuur. In geen van beide modellen spelen de burgers een wezenlijke rol. Een volledige overwinning van het technocratische model betekent de definitieve nederlaag van het liberaal-democratische model. Zo ver is het nog niet, maar gezien de vele grote problemen is er wel dringend behoefte aan de uitvoering van een wetenschapsprogramma dat het tij van de ontdemocratisering keert en de emancipatie van de burgers weer op het goede spoor zet.

11.4.2 **Herrschaftsfreie Dialog**

Nieuwe technologieën maken nieuwe zaken mogelijk, die vervolgens kunnen leiden tot de ontwikkeling van nieuwe waarden en nieuwe behoeften. De verbreding van de horizon van behoeften kan op haar beurt weer de technische ontwikkeling gaan sturen. Dit ongestuurde verstrengelingsproces dient expliciet te worden gemaakt. Dan zien we dat de maatschappelijke belangen worden onderworpen aan technische mogelijkheden en commerciële belangen, zodat de technologische en consumptieve ontwikkelingen hun eigen gang kunnen gaan. Zodra men deze innig met elkaar verstrengelde processen gewaar wordt, wordt een fundamenteel probleem helder. Hoe kan de relatie tussen technische vooruitgang en de leefbaarheid van de sociale gemeenschap worden doorzocht en onder de controle gebracht van een rationele discussie?³⁹ De rationele discussie kan niet uitsluitend worden gericht op het verbeteren van technische middelen, want technologie bevrijdt de mens niet van sociaal handelen. Net als vroeger moeten sociale conflicten worden opgelost en moreel verantwoorde keuzes worden gemaakt.

De toepassing van traditionele normen kan evenmin een uitkomst bieden, want het historicisme heeft de traditionele geldigheid van waardesystemen ontkracht door haar culturele gebondenheid aan te tonen. In plaats daarvan is een reflectie vereist die het potentieel van de technische ontwikkelingen in verband brengt met de praktisch-politieke oriëntatie die het gedragsleven bepaalt. Maar juist dit type denken wordt geblokkeerd door de technische rationaliteit, omdat het elke niet-technische reflectie over prioriteiten als onwetenschappelijk van de hand wijst. En door dat te doen, vervult het de ideologische functie van het verbergen van de maatschappelijke belangen die daadwerkelijk de technologische ontwikkeling bepalen.

Volgens Habermas wordt de richting van de technische vooruitgang voor een groot deel bepaald door belangen die autonoom uit de dwang van de reproductie van het sociale leven voortspruiten, zonder dat ze door betrokkenen kritisch worden doorgelicht. Hierdoor vallen nieuwe technische mogelijkheden onverhoeds binnen in bestaande cultuurpatronen en sociale activiteiten. Daardoor treedt de wanverhouding tussen de doorgeschoten technische beheersing en de niet-overdachte doelen, verstarde waardesystemen en achterhaalde ideologieën scherp in het oog.⁴⁰ Een doordachte rationale bemiddeling tussen technische vooruitgang en sociaal gedrag kan alleen worden gerealiseerd door de politieke besluitvorming te baseren op een openbare, machtsvrije discussie. Een dergelijke discussie zal ook vroeger niet bediscussieerde zaken aan een grondige analyse moeten onderwerpen. Het historisch bepaalde, traditionele voorbegrip (*Vorverständnis*) van praktische belangen en behoeften moet worden geduid, door voorheen niet geanalyseerde sociale belangen te articuleren en de in het geding zijnde normen en waarden in kaart te brengen. Een dergelijke analyse komt uiteindelijk terecht bij de achterliggende economische, politieke en maatschappelijke belangen. Door het ontmaskeren van de ideologisch gelegitimeerde onderdrukking van collectieve belangen, draagt zij bij aan de herinterpretatie van bepaalde behoeften en daarmee corresponderende doelen, normen en waarden. In deze zin is de bewustwording van het technologische potentieel een wezenlijk aspect van de politieke emancipatie. Idealiter dienen de voorgestelde technische oplossingen door alle betrokkenen te worden geëvalueerd in het licht van de context waarin de praktische gevolgen zullen worden gevoeld – dat wil zeggen op basis van de interpretaties van concrete historische situaties, hun mogelijkheden, instituties en belangen. Alleen op die manier kunnen we verstandig besluiten welke specifieke expansie van onze technische mogelijkheden we willen realiseren voor de toekomst.⁴¹ Deze conceptie is volgens Habermas wezenlijk democratisch, in tegenstelling tot technocratische en decisionistische modellen.

Er is slechts sprake van een echte democratie wanneer iedereen gelijke kansen heeft om deel te nemen aan de vrije, openbare discussie. Het is het tegendeel van een door een grote leider gemende massa die alleen maar instemmend mag applaudiseren. Het grote verschil tussen Habermas en al zijn voorgangers bij de Frankfurter Schule is dat hij hardnekkig blijft vasthouden aan het verbond tussen liberalisme en democratie. Hij betoont zich wel uiterst kritisch over wat er in de praktijk van is geworden, maar blijft vierkant achter de ideaaltypische gestalte staan.

Voor zijn model van de 'herrschaftsfreie Dialog' greep Habermas destijds terug op de sfeer van de Engelse koffiehuisen, de Franse salons en de Duitse tafelenootschappen. Daarin werd vrijelijk over literatuur, kunst en politiek van gedachten gewisseld. Er heerste een geest van gelijkwaardigheid, waarbij alle vormen van dwang behalve 'de dwangloze dwang van het betere argument' waren uitgeschakeld.⁴² Via deze kanalen kreeg de publieke opinie langzamerhand gestalte en uiteindelijk ook greep op de poli-

tiek, en begon steeds meer te knagen aan de absolute staatsmacht en de sterke inperkingen van de persoonlijke vrijheid. Maar in de loop van de tweede helft van de negentiende eeuw werd de scheidslijn tussen staat en maatschappij steeds vager. De maatschappij verstatelijkte en de staat werd socialer. Beleidsinstanties en belangenorganisaties gingen nauwer met elkaar samenwerken. Ze regelden in onderling overleg allerlei zaken buiten de officiële politieke kanalen en procedures om. Zo ontstond er een nieuwe sfeer, een maatschappelijk middenveld, dat de oorspronkelijke sferen van staat en privéleven steeds meer ging verdringen. De privé sfeer verschrompelde tot de intieme sfeer binnen de huiselijke kring. In het domein van de overheid moet de consensus, die zou hebben kunnen voortvloeien uit de machtsvrije discussie, wijken voor het politieke compromis.

Habermas onderstreept de analyse van Carl Schmitt, die stelde dat de openbare discussie in het parlement veel van zijn mogelijkheden heeft verkwanseld. Steeds vaker worden belangrijke beslissingen voorgebakken in achterkamertjes en wandelgangen. Het debat in het parlement is weinig meer dan een toneelstukje, waarin woordvoerders van de partijen het partijstandpunt zo voordelig mogelijk verkopen aan het algemene publiek. De kritische functie van het parlement raakt op de achtergrond, en de politieke show komt steeds meer op de voorgrond te staan. Deze schets van de politiek is al meer dan tachtig jaar oud, maar klinkt nog altijd bijzonder actueel.⁴³ Naar aanleiding van het verval van het liberalisme en het parlementarisme concludeerde Schmitt dat de tijd van de parlementaire democratie voorbij was en er dringend behoefte was aan een terugkeer van de sterke staat die zich boven de strijdende partijen verheft. Met dergelijke ideeën bood hij de nazi's een theoretische onderbouwing voor hun opvattingen over de rol van de staat. Die visie wordt door Habermas volstrekt van de hand gewezen. De oplossing schuilt volgens hem in het openbaar maken van alle interacties tussen de beleidsinstanties en de maatschappelijke belangenorganisaties. Dan kunnen die interacties over concrete politieke beslissingen weer worden onderworpen aan werkelijk democratische procedures. Maar Habermas beseft wel dat het vaak niet gemakkelijk zal zijn om een rationele consensus te bereiken. In de *Theorie des kommunikativen Handelns* gaat hij verder in op de theoretische grondslagen van een democratische consensus.

11.5 De theorie van het communicatieve handelen

11.5.1 Inleiding: vijf thema's

In het midden van de jaren zeventig verschuift Habermas' belangstelling van de vraag naar wat de samenleving verdeelt naar de vraag wat haar bijeenhoudt: wat is de basis van de sociale samenhang? Dat fundament ziet hij in de vorming en instandhouding van consensus door middel van communicatief handelen. In diverse geschriften had hij al op dit thema gepreludeerd. In 1982 mondde dit uit in de *Theorie des kommunikativen Handelns* (TKH), een boek van maar liefst 1167 bladzijden.⁴⁴ Dit is het meest centrale boek uit zijn gehele oeuvre.

Kunneman noemt vijf redenen waarom deze studie aandacht vraagt. Allereerst is het een systematische reconstructie van de klassieke sociologie. Habermas gaat uitvoerig in op belangrijke ideeën van Marx, Weber, Durkheim, Mead en Parsons, althans voor zover hij hun ideeën bruikbaar acht voor het ontwikkelen van zijn eigen verklaring voor de vraag waarom het moderniseringsproces is ontspoord.⁴⁵

Zijn tweede belangrijke inzet is het zoeken van een oplossing voor het vraagstuk van de rationaliteit. Volgens Habermas is de kern van de rationaliteit de argumentatie, het kunnen verschaffen van goede redenen om met de ander op een gefundeerde wijze tot overeenstemming te komen. Het belangrijkste element van zijn visie is dat deze rationele argumentatie zich niet beperkt tot het oordelen over feiten, maar ook betrekking heeft op sociale normen en individuele expressies. Indien ook over normatieve vraagstukken een rationele discussie mogelijk is, kan er een eind komen aan de voortdurende strijd om normatieve elementen buiten het domein van de wetenschap te houden.⁴⁶ Dan wordt de rationaliteit, die in de loop van de geschiedenis is verengd tot een cognitief-instrumentele rationaliteit, weer communicatieve rationaliteit, dat wil zeggen, een rationaliteit gericht op het tot stand brengen van een gefundeerde consensus (*Verständigung*) op basis van een vrije discussie.

De *TKH* richt zich in de derde plaats op de vraag hoe sociale orde mogelijk is. Volgens Habermas is een geordende samenleving alleen mogelijk op basis van gemeenschappelijke definities van de werkelijkheid die in de dagelijkse omgang tot stand worden gebracht. Idealiter gebeurt dit door middel van communicatief handelen. Naarmate er meer van dit ideaal wordt afgeweken, en er dus meer sprake is van ongelijkheid en het opleggen van meningen aan anderen, zal de sociale orde ook een minder vrij karakter hebben.

Habermas wil de microsociologische interactieanalyse uitdrukkelijk verbinden met een macrosociologische systeemanalyse. Het grote probleem binnen de sociaalwetenschappelijke theorie is dat de aanhangers van deze benaderingen elkaar verketteren. Op zijn best nemen ze een aantal theoretische elementen uit het andere kamp in de eigen theorie op, uiteraard in een ondergeschikte positie. Volgens Habermas is zelfs een volbloed syntheticus als Talcott Parsons niet aan dit gevaar ontsnapt. Ook bij hem domineert het systeemdenken

Ten vierde plaatst Habermas alles in een evolutietheoretisch kader. Als trouwe aanhanger van de Verlichting blijft hij vasthouden aan de mogelijkheid van sociale vooruitgang. Om die reden moest hij wel in conflict komen met de aanhangers van het postmodernisme, die na Auschwitz en de Goelag Archipel absoluut niet meer geloven in 'het grote verhaal' van de vooruitgang. Ook Habermas gelooft niet alles meer. Zo verwierpt hij Marx' theorie dat het kapitalisme onontkoombaar zal leiden tot een revolutie en vervolgens tot een communistische wereldorde. Ook al is er een zekere ontwikkelingslogica die voortvloeit uit de snelle rationalisering van de leefwereld en de economie, toch hangt het van toevallige omstandigheden af welke vorm die evolutie zal aannemen. In deze zogenoemde contingentiebenadering staan ontwikkelingslogica en ontwikkelingsdynamiek nogal los van elkaar, waarbij vooral de laatste afhankelijk is van onvoorspelbare omstandigheden. De basis van de sociale evolutie is volgens Habermas het vermogen van mensen om kritisch te zijn en kennis te verwerven, in het bijzonder wanneer zij proberen concrete en abstracte problemen op te lossen. Dit proces wordt voortgestuwd door de cumulatie van overdraagbare kennis en de uitbreiding en verfijning van communicatienetwerken. Zo worden in de loop van die ontwikkeling allerlei vanzelfsprekendheden in de leefwereld kritiseerbaar. Daardoor wordt de leefwereld steeds meer bevrijd van oude tradities en dogma's. Doch dit leidt weer tot een differentiatie in mensvisies en wereldbeschouwingen, die vervolgens de behoefte aan consensus over de geldigheid van een bepaalde visie oproept. Habermas heeft het begrip ontwikkelingslogica geleend van de bekende leerpsycholoog Piaget, die het toepaste op de cognitieve en morele ontwikkeling van kinderen. Habermas transposeert

dit begrip naar sociale groepen of zelfs naar de cognitieve, morele en esthetische ontwikkeling van de menselijke soort. Er is sprake van ontwikkeling, indien de centrale begrippen van een eerder tijdperk worden vervangen door geheel nieuwe. In navolging van Piaget spreekt Habermas dan van decentratie: de oude categorieën verliezen hun waarde en worden vervangen door nieuwe. In zijn visie wordt een geheel nieuw niveau van ontwikkeling bereikt, indien het vermogen van de menselijke soort om onderscheid te maken tussen de fysieke, morele en esthetische wereld wordt ontwikkeld.⁴⁷

De ontwikkelingsdynamiek wordt beïnvloed door externe omstandigheden en hangt onder andere af van technologische, economische en politieke ontwikkelingen. Dit onderscheid is van groot belang, omdat Habermas daaruit afleidt dat de geschiedenis zoals die tot nu toe is verlopen, niet noodzakelijkerwijs zo had hoeven verlopen.⁴⁸ Op basis van de gebeurtenissen in het achter ons liggende tijdperk, en de trends die daar nog altijd uit voortvloeien, hebben veel sociale wetenschappers een uiterst somber beeld geschetst van de toekomst. Habermas houdt vol dat de rationalisering ook veel goede dingen heeft voortgebracht en, indien we de rationalisering verbreden en verdiepen, nog veel meer goede ontwikkelingen in petto heeft. Met de verdere uitbreiding van de medische en biologische wetenschap kunnen honger en ziekte worden bestreden, en met de vergroting van de sociaalwetenschappelijke kennis kunnen op den duur ook onderdrukkingssystemen worden opgeheven.

Het klinkt allemaal nogal optimistisch, en de vraag dringt zich op hoe het komt dat het rationaliseringsproces toch is ontaard. Die vraag voert naar het vijfde motief voor het schrijven van de *TKH*. Dat is het verschaffen van een adequate diagnose van de problemen van de moderne, westerse maatschappij. Habermas ziet de dominantie van de cognitief-instrumentele rationaliteit en het uit elkaar groeien van systeem en leefwereld als de bronnen van alle problemen. In principe was die ontwikkeling van de instrumentele rationaliteit niet slecht. Ze heeft geleid tot een bloei van de natuurwetenschap, tot een meer efficiënte, materiële productie en een langere levensduur. Maar onder invloed van het kapitalisme en het staats-socialisme zijn de subsystemen economie en politiek zo sterk verzelfstandigd en zo machtig geworden, dat zij de leefwereld hebben gekoloniseerd; het communicatieve handelen wordt verdrukt door het binnendringen van de dwingende argumenten van geld en macht, die van middel tot doel verworpen zijn. Daarom heeft Habermas zijn hoop gevestigd op nieuwe sociale bewegingen, zoals het feminisme, de milieubeweging en de vredesbeweging. Zij komen in opstand tegen sociale ongelijkheid, tegen het stellen van verkeerde prioriteiten zoals winst, werkgelegenheid, en overheersingsmacht, en eisen een open debat over andere prioriteiten zoals gelijkheid, leefbaarheid, duurzaamheid en veiligheid.

11.5.2 De ziekten van de moderne tijd

In het begin van de *TKH* spreekt Habermas over sociale pathologieën van de moderne tijd. Die maatschappelijke 'ziekten' komen volgens hem steeds vaker voor. Hij acht ze zo pregnant aanwezig, dat hun bestaan nauwelijks hoeft te worden aangetoond.⁴⁹ Bovendien hebben Marx, Durkheim en Weber, en 'Frankfurters' als Lukács, Marcuse en Horkheimer al nadrukkelijk gewezen op ontwikkelingen als vervreemding, anomie, zinverlies en een te ver doorgesloten instrumentele rationaliteit. Dit wordt sociaal-historisch in verband gebracht met toenemende structurele differentiatie, specialisatie en complexiteit. Dit ging gepaard met een geweldige groei van de bevolking. De sociale eenheden zijn groter geworden. De vertrouwde leiding van hoofden van families en stamhoofden is in handen gekomen van 'vreemde' overheden en hun anonieme

beambten. Het politieke bestuur en de economie zijn langzaam maar zeker ontkoppeld van de alledaagse leefwereld. Er is een marktsysteem van goederen en diensten ontstaan, dat de autarkische economische systemen van familie- en stamverbanden heeft overvleugeld.

Habermas signaleert dat de sterke differentiatie en rationalisering van de samenleving verder gaan dan de vorming van machtige subsystemen als de politiek en de economie. Ook de leefwereld heeft in de loop van de geschiedenis een rationaliseringsproces doorgemaakt. De structurele hulpbronnen van het communicatieve handelen zijn toegankelijker geworden voor kritiek en argumentatie. In archaische maatschappijen waren de interpretatiekaders door religie en traditie geheiligd. Er werd nog geen onderscheid gemaakt tussen de verschillende geldigheidsaanspraken (zie tabel 11.2). Pas in moderne maatschappijen worden waarheid, juistheid en authenticiteit principieel van elkaar onderscheiden in positieve wetenschap, recht en esthetiek. Bij de sociale interactie is er in toenemende mate sprake van ware situatiedefinities. Het vroegere geloof in boze geesten en heksen is afgezworen. In een betere wereld hoeven we ons niet anders voor te doen dan we zijn. Daarin kunnen we onze emoties, onze wensen en verlangens oprecht tonen. Die evolutie lag volgens Habermas in het communicatieve handelen besloten; zij was in potentie aanwezig. Mensen kunnen observeren en leren. Ze zijn in staat om anderen op een onwaarheid of onoprechtheid te betrappen en kunnen de ander bekritisieren en trachten te corrigeren.

De rationalisering van de leefwereld leidt tot de notie dat alle burgers elkaar als vrije, gelijke en mondig rechtssubjecten dienen te erkennen. Door de wetenschappelijke kritiek op traditionele dogma's en religieuze duidingen kunnen de actoren zich steeds minder verlaten op traditioneel vastliggende werkelijkheidsdefinities, op religieus gesanctioneerde normen en op vanzelfsprekende persoonlijkheidsmodellen. Argumentatie en discussie ondermijnen het onaantastbare gezag van traditie en geloof. De communicatieve rationaliteit wordt belangrijker dan ooit. Maar wanneer het sociale systeem complexer wordt, worden politieke zaken gedelegeerd aan beroepspolitici. Zo ontstaat er een zelfstandig politiek systeem dat zich van steeds verder van de leefwereld verwijdert. Enerzijds vindt een verstrekkende ontkoppeling van leefwereld en systeem plaats, anderzijds gaat binnen de leefwereld de differentiatie ook steeds verder, mede omdat de politiek en de economie een steeds grotere inbreuk plegen op het private domein. Economische en politieke macht treden in de plaats van een op consensus gerichte dialoog. Geld en macht zijn de doorslaggevende argumenten geworden.

11.5.3 Kolonisering van de leefwereld

De leefwereld verschaft de hulpbronnen voor het tot stand brengen van onderlinge overeenstemming. Zij is in de eerste plaats een reservoir van bestaande interpretatiekaders en niet-geproblematiseerde basisovertuigingen. De mensen brengen de binnen de leefwereld bestaande interpretaties als geldig naar voren en gaan ervan uit dat de gesprekspartners toerekeningsvatbaar zijn. Omgekeerd worden deze hulpbronnen zelf weer via communicatie in stand gehouden en vernieuwd, doordat die interpretaties in hun geldigheid bevestigd worden en mensen zich solidair tegenover elkaar betonen.

Habermas verzet zich tegen puur culturalistische interpretaties van de leefwereld. Zij bestaat ook uit instituties die de solidariteit van sociale groepen regelen en uit mensen die dank zij hun socialisatie volwaardige sociale partners zijn geworden. Kortom, de leefwereld is een subsysteem van het sociale systeem. Naast de symbolische reproductie onderscheidt Habermas de materiële reproductie van de leefwereld, dat wil zeggen de

fysieke instandhouding daarvan. De materiële reproductie is primair afhankelijk van doelrationeel handelen. Het communicatieve handelen verzorgt de symbolische reproductie van de leefwereld. Het stelt de culturele reproductie, de sociale integratie en de socialisatie veilig, zodat de drie duurzame bouwelementen van de leefwereld beschikbaar blijven: cultuur, instituties en persoonlijkheden.

De leefwereld vormt een reservoir waar de economische en politieke systemen naar believen arbeidsprestaties en loyaliteit uit kunnen putten. Geld en macht zijn in de leefwereld verankerd via het sociaal bepaalde rechtsgevoel en via het eveneens sociaal bepaalde geloof in de legitimiteit van de heersende politieke verhoudingen. Dat kan alleen maar wanneer die inbreng – arbeid en legitimatie – bewerkt worden tot productiefactoren. Habermas noemt dit proces de *mediatisering* van de leefwereld. Hij spreekt van *kolonisering* van de leefwereld zodra de economische en politieke systemen de communicatierationele handelingscoördinatie die voor symbolische reproductie van de leefwereld nodig is, vervangen door een strategische handelingscoördinatie. Habermas heeft de term kolonisering niet voor niets gekozen.⁵⁰ Vanuit hun eigen strategische rationaliteit hebben het economische en het politieke systeem de neiging hun grenzen te overschrijden en de leefwereld binnen te dringen. Dit leidt tot allerlei conflicten en pathologische ontwikkelingen. Culturele tradities verliezen hun samenhang, de solidariteit van groepen brokkelt af, en socialisatieprocessen ontsporen naarmate ze minder via het communicatieve handelen en meer via het door macht en geld gestuurde strategische handelen plaatsvinden. Geld en macht nemen dan de plaats in van kritiseerbare geldigheidsaanspraken, en veroorzaken de ziekteverschijnselen die voor kapitalistische maatschappijen kenmerkend zijn.

Ondanks alles verliest Habermas zijn geloof in de menselijke mogelijkheden niet. Juist uit de opzienbarende ontwikkeling van de instrumentele rationaliteit put hij het vertrouwen dat ook andere vormen van rationaliteit beter ontplooid kunnen worden. Omdat niet alle mogelijkheden zijn benut, is er een grote behoefte aan een theorie die de scheefgroei van de rationaliteit kan verklaren en opheffen, zodat de sociale evolutie een meer evenwichtig karakter krijgt.

11.5.4 De inbreng van de taal filosofie

Vanuit zijn aandacht voor het samenbindende karakter van de samenleving komt Habermas terecht bij de taalhandelings theorie. Hij meent dat sociale binding tot stand komt via taalhandelingen van mensen die met elkaar tot overeenstemming willen komen. Consensus brengt mensen samen, verschil van mening drijft ze uit elkaar.⁵¹ In zijn consensustheorie hanteert Habermas het begrip *Verständigung*, wat behalve overeenstemming ook gedeeld begrip betekent. Habermas meent dat consensus het van nature in de taal ingebouwde doel is, dat overeenstemming het primaire doel is van elke vorm van communicatie.

Om die redenen werpt Habermas zich op een grondige analyse van het communicatieve handelen. Wat gebeurt er precies bij de taalhandeling? Iets zeggen is ook altijd iets doen. Voorbeelden van de duidelijke verbinding tussen woord en daad zijn: ik zal je helpen, ik beloof morgen te komen. Taaldaden hebben behalve een propositioneel aspect ook altijd een performatief aspect. Het propositionele deel zegt iets over de stand van zaken. Maar tegelijkertijd geef je ook te kennen dat wat je zegt een bewering, hoop, wens of verwachting is. Het performatieve element moet duidelijk maken hoe de ander de inhoud moet opvatten. Is het een vraag, een verzoek, een bevel, een bedreiging of een belediging?

Personen kunnen over drie werelden of domeinen iets zeggen en zich op drie verschillende manieren tot iets verhouden:⁵²

1. Je kunt iets zeggen over de *objectieve, fysieke wereld*.
2. Je kunt iets zeggen over de verhouding die je hebt tot de ander: dit betreft de *sociale wereld*.
3. Je kunt met taal een gevoel uitdrukken. Dit zegt iets over de *subjectieve, psychische wereld*.

Afhankelijk van het domein waarover mensen iets zeggen, hanteren ze andere geldigheidsaanspraken. De uitspraak over de fysieke werkelijkheid maakt aanspraak op waarheid. De uitspraken over verhoudingen tussen mensen maken aanspraak op juistheid en de uitspraken over gevoelens maken aanspraak op oprechtheid.

Tabel 11.2. Werkelijkheidsdimensies en geldigheidscriteria

Dimensie	Geldigheidsaanspraak
objectieve, fysieke wereld (positieve wetenschap)	waarheid
sociale wereld (recht en moraal)	juistheid
subjectieve, psychische wereld (esthetiek, emoties)	waarachtigheid

Voorbeeld: Een dochter vraagt haar oude, alleenstaande moeder om te verhuizen uit de buurt waar ze altijd heeft gewoond, omdat die buurt in de loop der tijd is verpauperd en minder veilig is geworden. De huizen werden niet goed meer onderhouden en niet aangepast aan de eisen van de tijd. Om die reden zijn veel mensen weggetrokken naar andere wijken met betere woningen. Daarvoor in de plaats zijn er veel migranten, prostituees, studenten en verslaafden komen wonen. De sociale controle is verminderd en de criminaliteit is gestegen. Het is al enkele malen voorgekomen dat oude mensen zijn beroofd. Ook wordt er steeds vaker ingebroken.⁵³ Die laatste objectieve feiten gebruikt de dochter om haar moeder ervan te overtuigen dat het onverantwoord is nog langer daar te blijven wonen. De dochter kan het ook over een morele boeg gooien en stellen dat de hele buurt een slechte naam heeft gekregen, waardoor ook de 'nette' mensen die er nog wonen een slechte naam krijgen. Ten slotte kan ze benadrukken dat ze zich heel erg ongerust maakt over de veiligheid van haar moeder. Hoe deze discussie afloopt zal van situatie tot situatie verschillen. Hoe gehecht is de moeder aan haar huis, en hoe groot is haar vrees dat ze niet meer aan een nieuwe omgeving zal kunnen wennen? Misschien vindt zij het zelf helemaal niet zo onveilig, of misschien heeft ze niet eens de mogelijkheid om te verhuizen gezien haar lage inkomen en het krappe aanbod op de woningmarkt. Hoe dan ook, voor Habermas is het van belang dat er in zulke situaties toch een consensus wordt bereikt op basis van een vrije en open uitwisseling van argumenten van gelijkwaardige partijen. Het is niet de bedoeling

dat moeder en dochter elkaar manipuleren door feiten te verdraaien, moreel verwerpelijke argumenten te gebruiken of onoprecht tegenover elkaar te zijn.

11.5.5 Elementen van een discoursanalyse

Als er geen consensus is, moeten we nagaan welke geldigheidsaanspraken houdbaar zijn en welke niet. Het betwisten van argumenten leidt tot een discours over de toetsing van de geldigheid van ieders aanspraken op waarheid, morele juistheid of waarachtigheid.⁵⁴ Het gaat erom de redenen te vinden die voor iedereen geldig zijn, anders werkt het niet. De regels van het discours dienen een universeel karakter te hebben. Wordt er kritiek geleverd, dan komen de funderingen van de argumenten naar voren, en gaan mensen hun gedrag of stellingname toelichten of rechtvaardigen. Bijna elke spreker staat in voor de geldigheid van zijn uitspraken. Soms zijn mensen niet oprecht en houden ze zich niet aan de normen. Dan liegen ze zonder blikken of blozen. Maar liegen heeft alleen zin, indien anderen vertrouwen op de norm dat mensen de waarheid horen te spreken. Habermas stelt dat een discours over de geldigheid van aanspraken mogelijk is en tot consensus kan leiden, mits er sprake is van een machtsvrije discussie. Dan geldt dat iedereen:

- evenveel recht heeft om mee te spreken;
- evenveel recht heeft om argumenten aan te dragen;
- absoluut onpartijdig is;
- en dat machtsverschillen tussen de deelnemers volledig ontbreken.

Deelnemers aan een machtsvrije discussie moeten boven de partijen gaan staan, hun eigen persoonlijkheid, hun partijdigheid en hun binding aan de eigen cultuur loslaten. Dan pas kunnen zij volledig objectief en ongebonden praten over hun eigen deelname aan de discussie, over hun eigen oprechtheid. Zo'n perfecte communicatiegemeenschap kan nooit worden gerealiseerd. Het is een ideaaltype. Gebrek aan tijd verhindert nagenoeg oneindige discussies over de geldigheid van ieders argumenten. Na korte of lange tijd dient er een basis te worden gevonden waarover iedereen het eens is, en zal van bepaalde dingen moeten worden afgesproken dat ze tijdelijk niet meer ter discussie staan. Die basis zoekt Habermas in de leefwereld.

De fundamentele kritiseerbaarheid van alle situatiedefinities is kenmerkend voor het communicatieve handelen, evenals de kritiseerbaarheid van elke normatieve stellingname of de waarachtigheid van alle intenties of emoties. Zolang de betrokkenen niet overschakelen naar strategisch handelen, maar de oriëntatie op onderlinge overeenstemming handhaven, kan in principe een rationeel gefundeerde consensus worden bereikt met betrekking tot alle drie de geldigheidsaanspraken. Sterker nog, in het communicatieve handelen wordt geanticipeerd op symmetrie, op een 'ideale gespreks situatie', waarin wordt aangenomen dat de ander correcte situatiedefinities hanteert, juist handelt en waarachtig is. Onder zulke ideale voorwaarden kan een rationeel gefundeerde consensus ontstaan.

11.5.6 Kritiek en verweer

Na het voorgaande zal nog niet iedereen ervan overtuigd zijn dat er door middel van communicatief handelen geweldloze en gefundeerde consensus tot stand zal kunnen komen, die voor niemand onderdrukkend en levensbedreigend is. Allereerst zijn de voorwaarden voor een absolute, symmetrische en machtsvrije discussie ver te zoeken binnen een wereld vol culturele verschillen en maatschappelijke tegenstellingen. Dat

geeft Habermas ook volmondig toe, want anders was er helemaal geen probleem. In zijn diagnose is de leefwereld gekoloniseerd en de rationaliteit eenzijdig ontwikkeld tot strategische of instrumentele rationaliteit. Hij zoekt de oplossing in die delen van de leefwereld die nog ongeschonden zijn en nog de potentie bevatten de communicatieve rationaliteit te doen herleven, zodat de kolonisering van het economisch en politieke systeem kan worden uitgebannen.

Hoewel Habermas de romantisch-idealistische filosofen uit de negentiende eeuw verwijt, dat zij het verleden te rooskleurig afschilderden, vervalt hij zelf in een soortgelijke fout door de leefwereld te mooi af te schilderen. Ook binnen de leefwereld komt geweld voor en ontstaan er blokkades die niet van buitenaf komen. Ook binnen de leefwereld zijn er beperkende kaders die het communicatieve handelen kunnen frustreren, zodat de condities voor het machtsvrije discours niet altijd voorhanden zijn. Bovendien houdt Habermas geen rekening met de feilbaarheid van de consensustheorie. De consensus kan op onjuiste gronden zijn gebaseerd, op verkeerde informatie, ten onrechte moreel juist geachte gronden, of vermeende waarachtigheid. Het is heel wel denkbaar dat dit geen goede uitwerking zal hebben op de sociale ontwikkeling. Een ander punt waarmee Habermas te weinig rekening houdt, is dat het voeren van een discours ook kan leiden tot een vergroting van de dissensus, tot het blootleggen van diepere, cultureel bepaalde meningsverschillen die onoverbrugbaar lijken.

Voorts kan Habermas worden bekritiseerd vanwege zijn eenzijdige gerichtheid op de taal, met name voor zijn visie dat de taal het enige bindmiddel vormt. Er is meer: gewoontes en tradities, verwantschap en affectie, materiële bezittingen en belangen. Uiteraard is taal een belangrijk bindmiddel, maar het is niet het enige. Het meest centrale punt van kritiek, dat herhaaldelijk en in allerlei versies op Habermas is afgevuurd, is dat hij aanneemt dat de taal een ingebouwd hoofddoel heeft, een inherente stuwkracht om met anderen tot overeenstemming te komen.⁵⁵ Zoals gezegd gaat hij voorbij aan het feit dat de taal vaak tot misverstanden aanleiding geeft en ook gebruikt wordt om conflicten te verscherpen. Voor het bereiken van consensus is dus meer nodig dan taal. Het vereist ook de wil om tot overeenstemming te komen, het vereist een wederzijdse betrokkenheid om met elkaar bepaalde afspraken te maken over relevante feiten en de geldigheid van argumenten. Behalve taalvaardigheid is een juiste motivatie nodig.

Sommige critici hebben Habermas' gebrek aan aandacht voor het gemotiveerde sociale handelen in verband gebracht met zijn verwaarlozing van de innerlijke drijfveren van de mens. Hij zou te snel geneigd zijn alle gevoelens te 'vertalen' en onverwerkte psychische problemen op te vatten als problemen die zijn ontsproten aan een belemmerde communicatie. Maar gevoelens laten zich niet altijd vertalen in, of kanaliseren door, woorden en argumenten. In een wereld waarin grote dichters toegeven dat zij er niet altijd in slagen hun diepste en heftigste gevoelens onder woorden te brengen, vertrouwt Habermas voor het oplossen van conflicten en het wegnemen van gevoelens van minachting, vijandigheid en haat volledig op de ratio en de taal. Doordat hij het bestaan van menselijke drijfveren negeert, komt hij tot een te optimistische kijk op de mogelijkheden van het socialisatieproces om individu en samenleving met elkaar te verzoenen. Habermas' kijk op de mens is overgesociologiseerd en ondergepsychologiseerd. Niettemin verdient Habermas veel krediet voor de verbreding van de toepasbaarheid van het rationaliteitsbegrip naar de domeinen van de moraal en de esthetiek. Anderzijds menen weer anderen dat dit blijven vasthouden aan de rationaliteit ook zijn zwakte is. Mensen hebben niet alleen een hoofd vol hersens, maar ook een lichaam

met een hart. Vooral Mestrovic verwijt Habermas, en hem niet alleen, een te eenzijdige benadrukking van het verstand ten koste van het gevoel.⁵⁶

Een ander punt van kritiek is de sterke scheiding die Habermas aanbrengt tussen het sociale systeem en de leefwereld, tussen de formele structuren van de samenleving en de informele organisatie van het dagelijkse leven buiten de sferen van het betaalde werken de bedrijfsmatige organisaties. McCarthy, die veel werk van Habermas heeft vertaald en besproken, heeft vooral dit onderscheid krachtig aangevallen, te meer omdat Habermas die tweedeling vaak in verband brengt met twee andere dichotomieën die kwetsief zijn. Habermas wekt al te zeer de indruk dat het sociale systeem en zijn subsystemen economie en politiek vooral functioneren op basis van doelrationeel handelen, terwijl de dagelijkse leefwereld functioneert op basis van het meer uitgebreide communicatieve handelen. Zijn critici hebben erop gewezen dat ook binnen het sociale systeem, de economie en de politiek informele relaties bestaan en andere rationaliteiten dan de doelrationaliteit een rol spelen. Omgekeerd geldt dat er binnen de leefwereld wel degelijk ook sprake is van systeemkenmerken en doelrationeel handelen. Tegenover de kolonisering van de leefwereld staat ook een beïnvloeding in de andere richting. De ideeën en opvattingen van de leefwereld dringen ook door in de economie en de politiek, en buigen het pure, eenzijdige instrumentele handelen soms om, zodat er rekening wordt gehouden met andere belangen dan efficiëntie en winst. Brand geeft het voorbeeld van democratiseringsbewegingen (inspraak, werkoverleg) in arbeidsorganisaties.⁵⁷

Tegenover deze kritiek stelt Habermas dat hij nooit een absolute scheiding tussen systeem en leefwereld heeft bedoeld, al heeft hij die indruk soms wel gewekt in zijn teksten. In beginsel kunnen alle sociale verschijnselen worden beschouwd vanuit een leefwereld- of een systeembenadering. Ondanks de stelling dat het onderscheid geen absoluut onderscheid is, en ondanks het feit dat systeem en de leefwereld elkaar vaak overlappen – en niet alleen in de vorm van kolonisering –, is het onderscheid toch zinvol voor de analyse van de samenleving en de wijze waarop de samenleving verandert. Sommige verschijnselen laten zich veel gemakkelijker verklaren vanuit een systeembenadering en andere veel beter vanuit het perspectief van de leefwereld.

11.6 De utopie als redmiddel voor de verzorgingsstaat?

11.6.1 Kritiek op de verzorgingsstaat

In zijn essay 'De nieuwe onoverzichtelijkheid: de crisis van de welvaartsstaat en de uitputting van utopische krachten' komt Habermas met een diagnose van de problemen van de verzorgingsstaat die enkele originele elementen bevat.⁵⁸ Hij pleit bovendien voor een herwaardering van utopieën als medium voor het ontwerpen van alternatieve bestaansmogelijkheden. Hiermee gaat hij heel eigenzinnig in tegen de ideeën van de postmodernisten die dergelijke 'grote verhalen' afwijzen. Vandaag lijkt het erop alsof de utopische energie is verbruikt. De toekomst heeft haar aantrekkingskracht verloren: er is een toename van de zorg over het milieu, armoede in de wereld en de draagkracht van verzorgingsstaten. Voorts groeit het aantal etnische conflicten in diverse landen.⁵⁹

In de klassieke utopieën, zoals *Utopia* van Thomas More, wordt een fictieve, geromanitiseerde staat geschetst, zonder de middelen aan te geven die de geschetste droom tot leven moeten brengen. De meer recente utopieën waren realistischer, maar hielden

geen rekening met het feit dat de ontwikkeling van wetenschap en technologie tweeslachtige gevolgen creëerde. Ze hadden de disfunctionele neveneffecten niet voorzien. Productiekrachten sloegen soms om in destructiekrachten. Complexe planning leidde niet zelden tot een verstoring van de ordelijke gang van zaken. Autonomie sloeg soms om in een nieuwe vorm van afhankelijkheid, emancipatie in onderdrukking, en rationaliteit in onredelijkheid. Daarom meenden steeds meer intellectuelen dat het moderniseringsproces aan het doldraaien was.

Habermas onderstreept veel van die zorgen, maar laat zich niet volledig meesleuren door deze negatieve denktrant. Hij trekt alleen de conclusie dat een bepaalde utopie is uitgewerkt: die van de 'arbeidsmaatschappij'.⁶⁰ De socialistische utopie had zich gericht op de bevrijding van de arbeiders uit hun dwangarbeid. Maar die utopie heeft tegenwoordig aan overtuigingskracht ingeboet. Alleen binnen de verzorgingsstaten heeft men zich het erfgoed van de burgerlijke emancipatiebewegingen, de democratische rechtsstaat, eigen gemaakt. Echter, sinds het midden van de jaren zeventig dringen de grenzen van het project van de verzorgingsstaat langzaam maar zeker tot het collectieve bewustzijn door – zonder dat tot nu toe een duidelijk alternatief zichtbaar is. Habermas stelt dat de 'nieuwe onoverzichtelijkheid' voortvloeit uit een situatie waarin de verzorgingsstaat nog steeds teert op de utopie van de arbeidsmaatschappij, de utopie waarin alle grote sociale problemen zouden zijn opgelost.⁶¹

De kern van de socialistische utopie, de bevrijding van 'dwangarbeid', heeft in het ideaal van de verzorgingsstaat echter een andere vorm aangenomen. Hervormde, geëmanciperde arbeidsverhoudingen blijven het richtpunt voor de humanisering van de arbeid, maar het accent is verlegd naar de vormgeving van een stelsel dat de gevolgen van arbeidsrisico's dekt. Vanwege het vereiste financiële draagvlak is volledige werkgelegenheid van wezenlijk belang, ook in een ghumaniseerd systeem. Zolang de economische groei het aankan, kunnen de latente klassentegenstellingen worden verzacht. Dan kunnen de fysieke en psychische lasten worden vergoed in de vorm van een uitbreiding van de rechten op uitkeringen en groeiende koopkracht. Dit doel moet worden bereikt via sociale wetgeving en collectieve onderhandelingen tussen de sociale partners. Het succes wordt echter vooral bepaald door het interventievermogen van de staat. Die moet ingrijpen in de economie om de groei ervan te garanderen, de crises te verzachten, en gelijktijdig de internationale concurrentiepositie veilig stellen, zodat de investeerders, – die, zo merkt Habermas fijntjes op, vroeger kapitalisten werden genoemd – niet worden ontmoedigd. Als de economie blijft groeien, de werkloosheid laag wordt gehouden, de koopkracht stijgt, doch de loonkosten beheersbaar blijven, kan de staat de vrede tussen democratische politiek en kapitalistische economie bewaren.⁶²

De economische constellatie veranderde echter in de jaren zeventig. De natiestaat bleek een te eng kader voor de regulering van de economie. De economische wetten van de wereldmarkt negeren de grenzen van het nationale politiek-economische systeem. Maar volgens Habermas lopen de binnenlandse grenzen aan interventiemogelijkheden nog meer in het oog. Hier stoot de staat steeds sterker op de weerstand van de investeerders. Zij maakten zich in de jaren zeventig en tachtig voortdurend zorgen over de gestegen kosten van de verzorgingsstaat. Bovendien vergrootten de sterk gestegen loonkosten ten gevolge van hogere premies de neiging tot rationalisering en uitstoot van werk. Economische crises, angst om te investeren, stijgende werkloosheid en in de knel rakende overheidsbudgetten worden gemakkelijk in verband gebracht met de kosten van de verzorgingsstaat. Habermas houdt zich vooral bezig met de moeilijke-

den, die voor een deel voortvloeien uit het eigen succes van de verzorgingsstaat. Hij formuleert twee fundamentele vragen. Kan de staat over genoeg macht beschikken en efficiënt genoeg werken om de economie te reguleren? En is het inzetten van politieke macht de juiste methode om het inhoudelijke doel – het veiligstellen van menswaardige, geëmancipeerde levensvormen – te bereiken? Met andere woorden, kunnen nieuwe sociale levensvormen met bureaucratisch-juridische middelen tot stand worden gebracht?

Een verzorgingsstaat die de marktwerking zo veel mogelijk ongemoeid moet laten en de inkomensongelijkheid niet verder kan terugdringen, kan weinig anders doen dan systeemconforme ingrepen plegen. Dit leidt tot het besef dat de verzorgingsstaat zelf geen bron van welvaart is, doch hoogstens een hulpmiddel, maar zelfs dat wordt steeds meer in twijfel getrokken. Hij blijkt ook het recht op werk niet te kunnen garanderen. Door dit alles loopt het stelsel gevaar zijn maatschappelijke basis te verliezen. Juist door zijn (gedeeltelijke) succes is een deel van zijn leden sociaal omhoog geklommen. Zij profiteerden van de arrangementen, maar willen vervolgens hun verkregen gunstige positie gaan beveiligen. Hierdoor kabbelt de politieke achterban van de sociaaldemocratische partijen af. Ook de vakbonden verliezen leden en macht.

De pleitbezorgers van de verzorgingsstaat hadden altijd slechts één kant op gekeken. De economie moest worden beheerst en de gevolgen van crises opgevangen. De hervormers stonden in beginsel niet kritisch tegenover de ingrepen van de staat in de economie en in het leven van de burgers. Die ingrepen hebben inderdaad tot grotere sociale rechtvaardigheid geleid. Maar Habermas vraagt zich af hoe onschuldig het medium van de staatsmacht is. Om hervormingen door te voeren, is steeds meer macht nodig. Maar daardoor gaat de overheidsbureaucratie steeds verder ingrijpen in de leefwereld van de cliënten van de verzorgingsstaat. Het sterk uitgedijde bestuurlijk-juridische systeem pleegt steeds meer inbreuken op de autonomie van de private sfeer. De materiële verpaupering mag dan grotendeels zijn opgeheven, maar Habermas signaleert nu een toename van psychische conflicten. Zijn utopie is de stichting van egalitair gestructureerde autonome levensvormen, die speelruimtes moeten creëren voor individuele zelfverwerkelijking en spontaniteit.

11.6.2 Kritiek op de critici van de verzorgingsstaat

Ondanks zijn kritische analyse houdt Habermas vol dat de democratische verzorgingsstaten veel goeds hebben gerealiseerd. Er is vooralsnog ook geen alternatief beschikbaar. Wel is er een dilemma ontstaan waarvoor niemand een oplossing weet. De politieke radeloosheid leidde volgens Offe, een van Habermas' vroegere medewerkers, tot drie reacties. Allereerst is er de legitimistische reactie van de 'rechtse' sociaaldemocratie. Zij bevinden zich in het defensief en zien af van het verder humaniseren van de productiesfeer. Tegenwoordig zijn deze legitimisten feitelijk de conservatieven. Ze vechten alleen nog maar voor het behoud van verworven rechten, maar negeren het verzetspotentieel dat zich volgens Habermas ophoopt tegen de bureaucratisch-juridische macht van de verzorgingsstaat.

De neoconservatieven staan consequent kritisch tegenover de verzorgingsstaat. Hun reactie kent drie componenten:

1. Verbetering van de arbeidsmarkt door betere scholing, flexibilisering, grotere inkomensverschillen, lagere belastingen en minder regelzucht van de overheid.

2. Wildgroei in de sociale zekerheid en sociale voorzieningen moet worden gekapt. Er dient meer buiten de politiek om geregeld te worden tussen vakbonden en werkgeversbonden.
3. De traditionele cultuur en oude moraal moeten worden behouden of gerevitaliseerd, om de leefwereld te compenseren voor de toegenomen druk van de concurrentie en de versnelde modernisering.⁶³

Een derde reactiepatroon tekent zich af bij critici van de groei. Zij verenigen zich in een antiproduktieve alliantie. Deze dissidenten staan kritisch tegenover de industriële samenleving. Ze gaan ervan uit dat de leefwereld in gelijke mate door monetarisering en bureaucrativering wordt bedreigd. Zij willen dat de eigen dynamiek van de politiek en de economie wordt doorbroken of ingedamd, door dicht bij de basis staande en op zelfbestuur gebaseerde organisaties. Zij nemen een ambivalente houding aan tegenover de verzorgingsstaat. Zij willen een ontkoppeling van economie en sociale zekerheid, die geen betrekking moet hebben op de werknemersrol, maar op de rol van consument, staatsburger en cliënt van de verzorgingsstaat. Maar deze categorie dissidenten gaat volgens Habermas voorbij aan een belangrijk negatief aspect van de verzorgingsstaat, te weten de uit de hand gelopen regelzucht. Als echter het inzicht groeit dat niet alleen de economie maar ook de interventionistische staat moet worden beteugeld, wordt de opgave aanzienlijk complexer. Dan kan de macht niet langer meer worden toevertrouwd aan de planningscapaciteit van de overheid. Waar moeten dan de vereiste reflectie- en sturingsvermogens worden gesitueerd?⁶⁴

De antwoorden van de legitimisten en de neoconservatieven bewegen zich binnen een tijdgeest die defensief is. Ook de dissidenten van de groeimaatschappij volharden in dit defensief. Hun verzet zou een offensieve wending kunnen krijgen indien het project van de verzorgingsstaat op een hoger niveau van reflectie wordt voortgezet. De fixatie op de tot norm verheven volledige werkgelegenheid moet worden opgegeven. Dat vereist op zijn minst de invoering van een gegarandeerd basisinkomen. Deze stap zou revolutionair zijn, maar Habermas acht hem nog niet revolutionair genoeg. Zelfs niet wanneer de leefwereld zou kunnen worden afgeschermd tegen de mensonwaardige eisen van de arbeidsmarkt en de contraproductieve bijwerkingen van een te sterk geëxpandeerde overheidsbureaucratie. De afscherming van de leefwereld tegen het systeem lukt pas wanneer er tegelijk een nieuwe machtsverdeling ontstaat. Moderne samenlevingen beschikken over drie hulpbronnen waarmee ze kunnen sturen: geld, macht en solidariteit. Hun invloedssferen dienen in een nieuw evenwicht te worden gebracht, zodat de integrerende kracht van de solidariteit zich staande kan houden tegenover de beide andere media. In de huidige politieke constellatie is dat ondenkbaar. Het politieke systeem – partijen, parlement, ministeries – moet rekening houden met alle vormen van politieke druk. Dat systeem probeert het toegeven aan pressiegroepen te laten sporen met allerhande economische eisen en sociale behoeften. Maar zolang de regering zich tegelijkertijd inzet voor de belangen van de bevolking als geheel en voor die van de investeerders, leidt dat tot allerlei schijnvertoningen in de politiek.⁶⁵ Hoe kunnen we deze patstelling doorbreken?

Volgens Offe is de meest in het oog lopende politieke arena de politieke elite binnen het staatsapparaat – de hoogste ambtenaren, de staatssecretarissen en ministers. Zij nemen duidelijk zichtbaar allerlei politieke beslissingen. Daaronder bevindt zich een arena van anonieme groepen en collectieve actoren, die elkaar beïnvloeden en coalities aangaan. Deze groepen controleren de toegang tot de productie- en de communicatie-

middelen zonder dat ze duidelijk zichtbaar maken dat zij in feite de speelruimte voor de thematisering van en beslissingen over de politiek bepalen. Voor een grondige politieke omkeer richt Habermas zijn hoop op de daaronder liggende arena: de arena van actieve partijleden en leden van werknemers en werkgeversorganisaties, en ook de actieve leden van allerlei sociale bewegingen en actiegroepen, zoals de milieubeweging, de feministen en de regionalisten. In die laag wordt een dynamische communicatiestroom op gang gehouden, waarin een strijd plaatsvindt om de juiste probleemdefinities en alternatieve politieke prioriteiten, zoals de zorg over de leefbaarheid van het milieu, de strijd voor gelijke rechten en gelijke behandeling van vrouwen, de zorg over de koopkracht van mensen met een uitkering. In deze arena vinden van tijd tot tijd trendbreuken in de tijdgeest plaats, die tot drastische wijzigingen van de politieke agenda kunnen leiden. Deze arena moet worden gemobiliseerd en de strijd aangaan met de beide bovenliggende arena's.⁶⁶

Deze bewegingen moeten zich organiseren om een vuist te kunnen maken. Dit mondt soms uit in de vorming van *one issue*-partijen als de Groenen of een partij voor gepensioneerden. Hun invloed blijft meestal gering. De sociale en politieke problematiek is veel te complex om daarbinnen voldoende flexibel te kunnen opereren vanuit een principe of belang. De bestaande politieke partijen hebben een bredere focus en zijn over het algemeen beter georganiseerd om bepaalde ideeën uit te voeren of uitgevoerd te krijgen. De oplossing schuilt wellicht in een combinatie van het organisatietalent van de bestaande 'brede' politieke partijen en het vermogen van dit soort bewegingen om steun voor bepaalde standpunten te genereren.⁶⁷

Habermas blijft sterk hechten aan de functie van de utopie als inspiratiebron voor het politieke handelen. Wat hem betreft is er eigenlijk geen alternatief. Niets is minder inspirerend dan de door Lindblom beschreven politiek van doormodderen met kleine stapjes, ook al toont onderzoek aan dat dit incrementele model de politieke werkelijkheid het best benadert.⁶⁸ Habermas vreest dat we zonder zicht op de verkwikkende oasen van utopische dromen ten onder zullen gaan aan onze kortzichtige politieke verlangens. Aangezien de utopie van de arbeidsmaatschappij haar aantrekkingskracht heeft verloren, ligt de sleutel bij een scenario waarin niet meer wordt uitgegaan van volledige werkgelegenheid. De toegenomen beheersing van de natuur heeft de mens niet gebracht wat hij ervan had verwacht. De productie is enorm toegenomen, maar de rationalisering heeft niet geleid tot die mate van emancipatie en ontplooiing, waarvan voorheen werd gedroomd.

Ontegenzeggelijk zijn bepaalde utopieën ontaard en omgeslagen in terreur, maar het mislukken van bepaalde concrete utopistische bewegingen houdt niet in dat elke utopische visie zijn waarde verliest. Het presenteren van een dergelijke visie bewijst voor de zoveelste keer dat Habermas, ondanks de postmodernisten, nog altijd in 'grote verhalen' wenst te geloven. Zijn grote verhaal blijft geworteld in het Verlichtingsideaal en is gefundeerd op het ideaaltypische concept van een machtsvrije dialoog, later uitgewerkt tot communicatieve rationaliteit, waarin de dwangloze dwang van het beste argument zal zegevieren en het beloofde land van sociale gelijkheid, solidariteit en vrije individuele ontplooiing kan worden bereikt. Voorwaarden zijn een terugtrekkende overheid en een reactivering van de politieke basis door nieuwe emancipatiebewegingen.

11.7 De ontwikkeling van Habermas' rechtstheorie

11.7.1 Inleiding

Er is al heel lang sprake van een juridisering van de samenleving. Daar zitten veel positieve kanten aan, maar ook negatieve. Vier vormen van juridisering hebben achtereenvolgens geleid tot de burgerlijke staat, de rechtsstaat, de democratische rechtsstaat en ten slotte tot de democratische rechts- en verzorgingsstaat. De burgers wilden meer vrijheid en meer rechten. Dit kon alleen ten koste van het absolute staatsgezag. De overgang naar de verzorgingsstaat leek een redelijk geslaagde poging om meer vat te krijgen op de economie. Maar helaas traden hierbij misvormingen op. De verzorgingsstaat loste problemen op via een bestuurlijk apparaat en uitkeringen, doch niet alle problemen laten zich met wetten en uitkeringen oplossen. Bovendien leidde de uitgebreide bureaucratie tot almaar meer categorisering van burgers. Mensen werden 'voordeurdelers', 'meerjarige echte minima', 'tweeverdieners', 'bijstandsmoeders'. Op die manier werd en wordt het recht ingezet als machtsmiddel in de leefwereld, om die aan te passen aan de bureaucratische eisen van de verzorgingsstaat. Zo slaat de winst om in verlies en wordt de leefwereld steeds verder gekoloniseerd.⁶⁹ In de zogenoemde *Tanner Lectures* verschuift de belangstelling van Habermas naar de legitimiteit van de juridische onderbouwing van de democratie. Hij concludeert dat het huidige positieve recht onvoldoende aanspraak kan maken op legitimiteit. Recht is alleen legitiem als dat tot stand is gekomen via de puur democratische procedures van de communicatieve rationaliteit.⁷⁰

Volgens Weber berust het gezag van het moderne, positieve recht op formeel-rationele kwaliteiten. Positivering houdt in dat de rechtsuitoefening louter geschiedt door bevoegde organen. De overheid heeft strikte procedures ingesteld voor het toepassen van wetten, wat een hoge mate van rechtszekerheid garandeert. Rechtszekerheid wordt zeer gewaardeerd. Mensen hebben liever duidelijke regels en procedures dan een systeem gebaseerd op willekeur. Maar, zo stelt Habermas, die vaste procedures moeten hun geldigheid weer aan democratische procedures ontleen.

Vooralsnog stuit dat op allerlei problemen. De toegenomen complexiteit van de samenleving heeft tot een ingewikkeld rechtstelsel geleid, waardoor de greep op de ontwikkeling en de toepassing van het recht is verzwakt. Er raken steeds meer particuliere belangengroepen en specialisten betrokken bij de besluitvorming, zodat het democratische gehalte van die besluitvorming achteruitholt. Ten tweede groeit de kloof tussen de tekst van het recht en zijn toepassingen in concrete situaties. Daardoor wordt het recht gemarginaliseerd. Ten slotte wordt het recht 'geïnstrumentaliseerd' door compromissen van wisselende beleidscoalities, waarbij de kwaliteit van de wetgeving wordt opgeofferd aan het veiligstellen van het overleven van regeringen. Door particularisering, marginalisering en instrumentalisering brokkelt de legitimiteit van het positieve recht af. Maar als het recht zijn legitimiteit verliest, verliest de rechtsstaat zijn basis.⁷¹ Hoe complex, gedifferentieerd en gerationaliseerd moderne samenlevingen ook zijn geworden, zij blijven berusten op een gedeelde, intersubjectieve communicatie.⁷²

11.7.2 De januskop van het recht

De spanningsverhouding tussen feitelijkheid en aanvaardbaarheid manifesteert zich op diverse niveaus. Maar altijd is er sprake van een frictie tussen een sociale werkelijkheid en een aanspraak op redelijkheid. Er zijn talloze voorschriften die de burgers van alles verbieden of gebieden. De rechterlijke macht kan ons straffen wanneer wij ons aan

dergelijke verplichtingen trachten te onttrekken. Wanneer iedereen de wetten als hinderpalen ervaart en zich er zo veel mogelijk aan probeert te onttrekken, wordt het controleren van de naleving van die wetten een onmogelijke opgave. Dan zou achter elke gewone burger een politieagent moeten staan. En dat zou betekenen dat meer dan de helft van de beroepsbevolking bij de politie of de rechterlijke macht zou moeten werken. Het is duidelijk dat elke samenleving, wil zij blijven functioneren, behoefte heeft aan een bevolking waarvan de overgrote meerderheid die wetten uit zichzelf onderschrijft en naleeft. Daarom moet het moderne recht twee gezichten hebben. Individuele rechtspersonen kunnen legale normen zuiver als bevelen beschouwen die hun handelingsvrijheid beperken. Vanuit die kijk op het recht kunnen ze heel strategisch calculeren wat de pakkans is bij een bepaalde overtreding en wat de mogelijke consequenties daarvan zijn. Maar ze kunnen wettelijke regels ook zien als geldige voorschriften, ermee instemmen en ze naleven. De staat moet dus aan de ene kant inschikkelijkheid garanderen, zo nodig opgelegd door sancties en aan de andere kant de institutionele voorwaarden scheppen voor de genese van legitieme wetten, waarmee de overgrote meerderheid kan instemmen.⁷³ Dat is de paradox die moet worden opgelost: het creëren van wetten waarvan de naleving in principe kan worden afgedwongen, maar die zodanig zijn opgesteld, dat dit alleen maar in uitzonderingsgevallen nodig is, omdat de meeste mensen die wetten redelijk achten. Dit is volgens Habermas alleen mogelijk, indien de legale orde alom wordt gezien als iets dat is ontsproten aan de zelflegalisatie van burgers.

De centrale these van *Faktizität und Geltung* luidt dat recht binnen de constitutionele staat intern verbonden is met een overlegdemocratie. Dit is een theoretisch zeer uitdagende stelling, omdat er in de politieke theorie en de rechtstheorie al heel lang een stevig debat wordt gevoerd tussen de mensen die de constitutionele staat verdedigen en de mensen die kiezen voor een onderhandelingsdemocratie.⁷⁴ In dat debat worden collectieve rechten tegenover individuele vrijheden geplaatst. Het liberale gezichtspunt stamt van denkers zoals John Locke. Deze visie benadrukt de onpersoonlijkheid of neutraliteit van het recht en zijn functie als beschermer van individuele vrijheden. In die filosofie staat het democratische proces in dienst van persoonlijke rechten, die individuen de vrijheid bieden hun eigen doelen en geluk na te jagen. Aan de andere kant vinden we de traditie van de 'civiele republiek'.

Die stamt af van Plato en Aristoteles, en is later bijgesteld door Rousseau. Deze benadering ziet het democratische proces bovenal als een collectieve onderhandeling, die burgers naar overeenstemming over het collectieve goed dient te leiden. In deze zienswijze wordt groot belang gehecht aan gezamenlijk onderschreven tradities, burgerlijke deugdzaamheid en consensus over het algemeen belang. Hier ligt het toppunt van individuele vrijheid niet in het najagen van privédoelen, maar in zelfbestuur door middel van politieke participatie.

De republikeinse visie neigt ertoe de legitimiteit van het recht te baseren op de notie van de 'volkssoevereiniteit', terwijl de liberale visie ertoe overhelpt legitiem bestuur te definiëren in relatie tot de bescherming van individuele rechten, vaak gespecificeerd in termen van mensenrechten. Om beide visies te integreren baseert Habermas zijn verantwoording voor de legitimiteit op een discoursbeginsel: alleen die normen zijn geldig, waarover alle betrokkenen het eens kunnen worden in een rationele discussie.

11.7.3 De discursieve fundering van het recht

De kwestie van de fundering van de legitimiteit van het recht is bijzonder acuut in moderne pluralistische samenlevingen, want daarin zijn gesloten wereldbeschouwingen en collectief bindende ethieken door secularisatie gedesintegreerd, terwijl door migratie en door de mondialisering van het nieuws en de opinies sterk uiteenlopende mens- en maatschappijvisies naast elkaar zijn komen te staan. Het is volgens Habermas evident dat de democratische procedure de enige postmetafysische bron van legitimiteit voor de productie van wetten vormt. Die procedure maakt het mogelijk dat vraagstukken en argumenten door iedereen, ongeacht culturele achtergrond of mens- en maatschappijvisie, vrij kunnen worden besproken. Het garandeert een open karakter van de politieke wilsvorming; en geeft steun aan de aanname dat resultaten die ontstaan uit die democratische procedure min of meer redelijk zijn, hoewel dat laatste nooit helemaal zeker is. Vanuit de juridische theorie gezien, kan de moderne legale orde haar legitimiteit alleen maar ontleen aan het idee van zelfbepaling. Burgers dienen altijd in staat te zijn zichzelf te zien als de auteurs van het recht waaraan zij onderworpen zijn. Legitiem recht ontstaat alleen indien burgers overstappen van de rol van privépersonen naar het perspectief van deelnemers die zijn betrokken in het proces van het bereiken van consensus over de regels voor hun gemeenschappelijke leven. Tot zover hangt de constitutionele democratie af van de motivatie van een bevolking die gewend is aan vrijheid. Die motivatie kan positief worden beïnvloed door bestuurlijke maatregelen.

Het argument dat in *Faktizität und Geltung* werd ontwikkeld, is erop gericht aan te tonen dat er een conceptuele of interne relatie, en niet gewoon een historisch toevallige relatie bestaat tussen de regel van de wet en de democratie. Het democratische proces draagt de volledige last van de legitimatie. Het moet tegelijkertijd de private en publieke autonomie van de burgers verzekeren. Want individuele private rechten kunnen niet adequaat worden geformuleerd, laat staan politiek geïmplementeerd, indien de betrokkenen niet eerst hebben deelgenomen aan een openbare discussie om te verduidelijken welke aspecten voor hen wezenlijk relevant zijn. Ook kan het positief recht niet simpelweg ondergeschikt worden gemaakt aan de moraal.⁷⁵ Het recht heeft een meer complexe structuur dan de moraal, omdat het zowel individuele vrijheid verleent en beperkt, als collectieve keuzen incorporeert.

Om zowel recht te doen aan democratische zelfbepaling als aan de regel van het recht is een tweesporetheorie vereist. Eén die start met de horizontale vermaatschappelijking van burgers, die elkaar als gelijken erkennen en elkaar wederzijds rechten toekennen. Alleen dan kan men zijn voordeel doen met het instellen van een rechtelijke macht. Door het probleem in twee stappen te benaderen, ziet men dat de liberale rechten, die het individu beschermen tegen het staatsapparaat met zijn geweldsmonopolie, eigenlijk ontstaan uit de transformatie van individuele rechten, die eerst wederzijds werden verleend. De individuele rechten die zijn verbonden met de legale code als zodanig, vereisen alleen in tweede instantie de negatieve betekenis van het beperken van een private sfeer, die verondersteld wordt vrij te zijn van arbitraire bestuurlijke inmenging. In bepaalde, nauw omschreven gevallen zal de gemeenschap een niet-arbitraire bestuurlijke inmenging wel acceptabel achten en nodig vinden. Zulke rechten ontstaan tegelijk met het constitutionele beginsel van de legaliteit van nationaal bestuur.⁷⁶

11.8 De strijd om erkenning

11.8.1 Inleiding

Wat gelijke rechten voor vrouwen of etnische minderheden inhouden, kan pas goed worden begrepen wanneer vrouwen en leden van minderheidsgroepen in openbare discussies motiveren welke gelijke of ongelijke behandeling voor hen relevant is. Zonder een dergelijke discussie kunnen de culturele verschillen en hun consequenties door de dominante groep worden gebagatelliseerd of juist overdreven. Ze kunnen worden vertekend of genegeerd. In al die gevallen kan dat leiden tot feitelijke rechteloosheid of achterstelling. Dergelijke open democratische discussies geven burgers ook de gelegenheid duidelijk te maken welke tradities zij willen voortzetten of afschaffen, hoe zij met hun historisch lot, met elkaar en met de natuur willen omgaan.

Habermas onderschrijft de opvatting van Amy Gutman, dat bij een volledige erkenning zowel respect voor de unieke identiteit van ieder individu, als respect voor zijn of haar cultuur behoort, dat wil zeggen respect voor de activiteiten, praktijken en levensbeschouwingen van minderheidsgroepen. Dit geldt in het bijzonder voor achtergestelde groeperingen, want het onthouden van culturele erkenning gaat meestal gepaard met schrijnende sociale achterstanden. Nu is het zo, dat de uit de grondwet afgeleide rechten de integriteit van individuele burgers beschermen. Maar de vraag is of zo'n *individualistisch* opgezet rechtssysteem wel een afdoende antwoord kan geven op de conflicten die voortvloeien uit de botsingen van culturen in multi-etnische samenlevingen, want daarin gaat het toch om de verwoording en handhaving van *collectieve identiteiten*.⁷⁷

De Canadese filosoof Charles Taylor meent dat het waarborgen van collectieve identiteiten niet altijd verenigbaar is met het recht op gelijke, individuele vrijheden. In geval van een botsing moet worden beslist welke van die twee doelstellingen prioriteit heeft. Habermas vindt dat Taylor ten onrechte een tegenstelling construeert.⁷⁸ Taylor verwijst naar de positie van Quebec. Het francofone Quebec eist het recht op om binnen Canada een aparte status te krijgen. Vanuit die constructie wil het de Franssprekende bevolking verbieden hun kinderen naar Engelstalige scholen te sturen. Verder wil Quebec het Frans als voertaal voorschrijven in ondernemingen met meer dan vijftig werknemers. Taylor accepteert dat het voor het waarborgen van een collectief recht nodig kan zijn om individuele rechten opzij te schuiven. Maar Habermas is het daar niet mee eens. Allereerst omdat hij zich nauw verwant voelt met een individualistisch liberaal standpunt, en anderzijds omdat hij als socioloog begrijpt dat individuen sociale wezens zijn, en dat dus ieders individuele identiteit verweven is met een collectieve identiteit. Om die reden kan het recht op een individuele identiteit niet zomaar worden losgekoppeld van het recht op behoud van een collectieve identiteit. Door dat onderscheid wel aan te brengen, wordt uiteindelijk de basis van het liberalisme aangetast. Het prioriteren van de waarborg van het behoud van de collectieve identiteit beknot ieders recht op vrijheid van handelen.

Volgens Taylor mag in geval van culturele levensvormen 'die met uitsterven worden bedreigd' een politiek gevolgd worden die er actief naar streeft leden van die gemeenschap te *scheppen*. De terminologie 'actief streven naar' komt in het geval Quebec echter neer op het dwingend opleggen van een keuze voor een bepaalde school; een bepaald lesprogramma of een voertaal. Habermas wijst een dergelijke politiek af. Hij acht ze ook niet nodig, omdat een juist opgevatte theorie van individuele rechten rekening houdt met culturele achtergronden.

Niettemin plaatst Habermas zelf ook kritische kanttekeningen bij de huidige liberale rechtsopvatting, omdat daarin de helft van het autonomiebegrip buiten beschouwing wordt gelaten. Er wordt geen rekening mee gehouden dat men slechts autonomie kan verwerven, voor zover men zichzelf als opstellers van de wetten kan zien waaraan men zelf is onderworpen. Het bestaande (individualistische) liberalisme loochent de gelijke oorsprong van persoonlijke en publieke autonomie. Hierbij gaat het niet om een bijkomstigheid, maar om een begripsmatig noodzakelijk verband. In een ware democratie hebben de mensen de wetten zelf gemaakt. Ze zijn tot stand gekomen op basis van een open discours. Als wetten op die manier tot stand komen, hebben de staatsburgers ook een besef van de geldigheid van hun wetten. Dan beseffen ze dat die wetten er zijn op eigen verzoek en in hun eigen belang.⁷⁹

Bovendien moeten we de innerlijke samenhang van rechtsstaat en democratie serieus nemen. Een democratische rechtsstaat dient oog te hebben voor sociale ongelijkheid en culturele verscheidenheid. Dat kan, als we de individuen ook een intersubjectieve identiteit toekennen. Alle individuen zijn gesocialiseerd in hun eigen cultuur. Hun cultuur behoort daarom tot de integriteit van hun persoon. Daarom dient een rechtsstaat het recht op anders zijn te erkennen. In dat geval is er geen behoefte aan een definiëring van een tweede, collectieve vorm van liberalisme.

11.8.2 De feministische strijd om gelijke rechten en gelijke kansen

Om meer zicht op deze problematiek te krijgen, staat Habermas stil bij de strijd van de vrouwenbeweging. Dat voorbeeld laat zien dat haar strijd om gelijke rechten niet gemakkelijk is, omdat het ook een strijd is om erkenning van het anders zijn. Zo blijkt telkens weer dat de ontwikkeling van de rechten van de vrouw een dialectisch proces is, een steeds weer oploeiende strijd tussen juridische en feitelijke gelijkheid. De antithese die de vrouwenbeweging in het geweer brengt tegen de these van de bestaande samenleving, die in hoge mate een mannenwereld is, mondt bij elke overwinning van de vrouwen uit in een synthese die het ideaal van de gelijke rechten en kansen een stukje dichterbij brengt. Maar telkens opnieuw blijkt dat het realiseren van grotere rechtsgelijkheid nog niet hetzelfde is als het realiseren van daadwerkelijke gelijkheid. De vrouwenbeweging kan niet op haar lauweren gaan rusten, maar moet steeds opnieuw in actie komen. Bijna elke stap op weg naar juridische gelijkheid brengt weer nieuwe ongelijkheden teweeg, of maakt oudere verschillen beter zichtbaar. Denk bijvoorbeeld aan de oude situatie van het traditionele kerngezin, waarin de ongelijkheid bestond uit de buitenshuis werkende man die het gezinsinkomen binnenbracht, en de vrouw die geen andere keus had dan de rol van huisvrouw en moeder te vervullen. Onder de aanname dat het inkomen van de man meestal werd beschouwd als gezinsinkomen, was de feitelijke verdeling van besteedbare inkomens voor mannen en vrouwen toen in hoge mate gelijk. Nu sociaaleconomische afhankelijkheid van vrouwen aan mannen minder dominant is geworden en het traditionele kerngezin niet meer het enige alternatief is, zijn er veel meer vrouwen die eenpersoonshuishoudens vormen en ook veel meer eenoudergezinnen met een vrouw aan het hoofd. Door dit alles is armoede meer dan ooit een vrouwenzaak. Een ander voorbeeld biedt het verschijnsel dat nu veel meer vrouwen een baan buitenshuis hebben dan vroeger. Dat heeft tot meer gelijkheid op de arbeidsmarkt geleid, maar nauwelijks tot meer gelijkheid in de taakverdeling binnen het huishouden.⁸⁰

Zolang de wenselijkheid van gelijke rechten en gelijke kansen wordt onderschreven, moet er dus verder naar een oplossing van dit vraagstuk worden gezocht. Er zijn twee

mogelijkheden. Men kan vrouwen extra rechten verlenen en extra kansen bieden, met behoud van de eerder verworven gelijke rechten. Dit is de weg van de positieve discriminatie. De andere mogelijkheid is die van het opleggen van meer plichten aan mannen. In Noorwegen is bij voorbeeld wettelijk vastgelegd dat het ouderschapsverlof niet uitsluitend door de moeders kan worden opgenomen, maar dat ook de vaders een bepaald deel van het ouderschapsverlof moeten opnemen. Die laatste benadering wordt door Habermas afgewezen. Hij spreekt dan van *normaliserende* ingrepen. Die komen neer op beperking van vrijheden.⁸¹ In dit geval trouwens ook van vrouwen die graag het volledige ouderschapsverlof voor zichzelf zouden hebben opgeëist.

Nog belangrijker is wellicht Habermas' scepsis om elk probleem op te lossen door het aantal wetten uit te breiden. Zo was de politiek er eerst op gericht vrouwen gelijke kansen te geven in de concurrentiemaatschappij. Maar de deels gerealiseerde formele gelijkstelling liet de feitelijke ongelijke behandeling van vrouwen des te duidelijker uitkomen. Hierop heeft de verzorgingsstaat gereageerd met allerlei nieuwe wetten op het gebied van het sociaal, arbeids- en familierecht, met regelingen voor zwangerschaps- en ouderschapsverlof. Maar nog altijd is er geen feitelijke gelijkheid. Dat voert hem weer terug naar zijn stelling dat wetten gelegitimeerd dienen te zijn. Alleen via een discours over een rechtvaardige taakverdeling kan er uiteindelijk een situatie ontstaan waarin zowel werk en inkomens, als huishoudelijke en opvoedingstaken eerlijker verdeeld worden. Zo'n discours over de verdeling van opvoedings- en zorgtaken raakt de socialisatie van de kinderen en beïnvloedt daarmee de opvattingen, normen en waarden van de volgende generatie. Ook dat moet bijdragen aan de oplossing van het probleem van de ongelijkheid tussen mannen en vrouwen.

Om een oplossing te vinden blijft het radicale feminisme erop hameren dat er in openbare debatten moet worden gediscussieerd over de juiste interpretatie van het begrip 'behoefte'. Volgens Habermas is deze gang van zaken paradigmatisch. Daarom propageert hij een proceduralistische opvatting van het recht, die in de plaats moet komen van de strijd over de vraag of de autonomie van de rechtspersonen het best wordt beschermd door het waarborgen van individuele vrijheden om een eigen inkomen te verdienen, dan wel door objectief gewaarborgde rechten op uitkeringen.⁸² Volgens deze opvatting moet het democratische proces tegelijkertijd de persoonlijke en de publieke autonomie waarborgen. Individuele rechten garanderen de autonomie van vrouwen om vorm te geven aan hun leven, maar die rechten kunnen pas adequaat worden vastgelegd als vrouwen eerst zelf verwoorden en motiveren wat voor hen relevant is voor een gelijke behandeling of, waar nodig, voor een specifieke behandeling die voldoende rekening houdt met situaties van zwangerschap en moederschap.

Bij de strijd om erkenning en gelijke rechten gaat het bij vrouwen evenals bij etnische minderheden om een strijd tegen onderdrukking, marginalisering en vernedering. De feministische strijd heeft betrekking op het feit dat er juridisch en informeel onvoldoende rekening wordt gehouden met geslachtsspecifieke verschillen. Ook het culturele zelfbegrip van de vrouwen en hun bijdrage aan de gemeenschappelijke cultuur worden onvoldoende erkend. De bestaande definities schieten tekort waar het gaat om de verwoording van vrouwelijke behoeften. Zo begint de politieke strijd om erkenning als een strijd over de vraag hoe we geslachtsspecifieke prestaties en belangen moeten interpreteren. Voor zover deze strijd succesvol is, wordt niet alleen de collectieve identiteit van vrouwen, maar ook de relatie tussen de seksen gewijzigd. Daardoor wordt ook het beeld aangetast dat mannen van zichzelf hebben. Indirect wordt zo het gehele waardepatroon van de maatschappij ter discussie gesteld.⁸³

11.8.3 De culturele rechten van minderheden

De integriteit van het individu kan alleen worden gewaarborgd indien de eigen culturele levenscontext wordt beschermd. De identiteit van de enkeling is met de collectieve identiteiten verweven en kan alleen maar in een cultureel netwerk worden gestabiliseerd, bijvoorbeeld dankzij de religie of een speciale taal. Dat zou moeten kunnen in een liberaal en democratisch systeem dat iedereen ruimte biedt voor discussies over het zelfbegrip. Omdat de identiteit van de enkeling met de identiteit van het collectief is verbonden, blijft het individu de drager van 'rechten op cultureel lidmaatschap'. Daaruit vloeien volgens Habermas allerlei rechten op infrastructuurle voorzieningen voort ('eigen' scholen, kerken enzovoort). Dit geldt vooral voor bedreigde culturen van oorspronkelijke bewoners, zoals de Inuit in Canada of de Maori's in Nieuw-Zeeland. Zij kunnen er zich op beroepen dat er bijzondere morele argumenten voor hun ondersteuning zijn. Dit kan en mag volgens Habermas in deze gevallen zelfs tot positieve discriminatie leiden. Of dat helpt blijft de vraag. Het succes zal mede afhangen van de economische levensvatbaarheid van zo'n gemeenschap en de aantrekkelijkheid van de cultuur van de dominante groep.

Levende culturele tradities reproduceren zich via het socialisatieproces. In elke nieuwe generatie raakt de cultuur verweven met de persoonlijkheid van de leden van de groep. Zij zullen die cultuur in grote lijnen aanvaarden en vaak zonder al te veel reflectie voortzetten. In de context van een multiculturele samenleving wordt de noodzaak tot reflectie over de eigen cultuur urgent. Ze is in feite onontkoombaar. De rechtsstaat kan slechts *voorwaarden scheppen* voor deze culturele reproductie, maar mag niet proberen die reproductie af te dwingen. Dat zou de leden juist beroven van de vrijheid om ja of nee te zeggen tegen bepaalde tradities die behoren tot het eigen culturele erfgoed. In de multiculturele samenlevingen betekenen gelijke rechten op co-existentie dat elke burger de zekerheid heeft dat hij ongehinderd kan opgroeien in de wereld waarin hij is geboren, en zijn kinderen na hem. Ook wordt hem de gelegenheid geboden de eigen cultuur op conventionele wijze voort te zetten, dan wel om te vormen, dan wel er zich van af te wenden. Als de leden van een minderheidsgroep met elkaar gaan discussiëren over hun patroon van normen en waarden, hun gewoonten en tradities, dan zullen ze vroeg of laat ontdekken welke elementen van cruciaal belang zijn voor het handhaven van een eigen cultuur en groepsgevoel. Discussie en ervaring zullen uitwijzen welke cultuurelementen probleemloos kunnen worden opgegeven of vervangen door elementen van de meerderheidscultuur. Verder zal duidelijk worden dat het niet alleen van belang is wat te roepen over het belang van de eigen cultuur, maar dat het ook inspanningen vergt van de groep als geheel om die cultuur in de kern vast te houden en verder te ontwikkelen. Het is onmogelijk om je als minderheidsgroep geheel af te sluiten van de wereld om je heen. Daarom is het sociologisch gezien onvermijdelijk dat er vormen van transformatie, assimilatie en hybridisering zullen gaan optreden.⁸⁴

In het laatste deel van zijn discussie met Charles Taylor gaat Habermas in op de vraag in hoeverre ook welvarende natiestaten het recht hebben een restrictief toelatingsbeleid te hanteren ten aanzien van immigranten en asielzoekers. Habermas is voorstander van een soepel toelatings- en naturalisatiebeleid en verzet zich tegen de restrictieve politiek van 'Fort Europa'. Toch merkt hij op dat ook de cultuur van de inheemse meerderheid onder druk komt te staan, indien er in betrekkelijk korte tijd een zeer grote instroom van mensen uit andere cultuurgebieden plaatsvindt.

Habermas behandelt eerst de kwestie van de naturalisatie. Onder welke voorwaarden heeft de staat het recht immigranten het staatsburgerschap te ontzeggen? Wat mag een staat van immigranten verlangen op het gebied van aanpassing of assimilatie, met het oog op de integriteit van de culturele levensvormen van inheemse bevolking? Allereerst, instemming met de grondwet. Dat vraagt dus een bescheiden aanpassing aan de manier waarop in de ontvangende samenleving de autonomie van de burgers is vastgelegd. Dit betekent dat militante fundamentalistische groepen die de in de grondwet vastgelegde vrijheden willen inperken, mogen worden geweerd. Voor zover immigranten geen bezwaren hebben tegen de grondwettelijke beginselen van het immigratieland, bestaat er geen bezwaar tegen het verlenen van staatsburgerschap. Immigranten mogen niet worden gedwongen hun eigen culturele tradities op te geven, ook niet in ruil voor naturalisatie. Indien zij echter sterk aan hun tradities blijven vasthouden, ook in volgende generaties, betekent dat, dat er op de lange duur toch zoveel genaturaliseerde immigranten en nazaten van immigranten kunnen zijn bijgekomen, dat zij vanuit hun culturele achtergrond amendementen op de grondwet zouden kunnen aanbrengen.

Het valt op dat Habermas het recht op behoud van de eigen cultuur van minderheden ook consequent doortrekt naar het recht op cultuurbehoud van de inheemse meerderheid. De meeste analisten van de multiculturele samenleving houden zich alleen bezig met de problematiek van de minderheden, misschien omdat ze anders bang zijn van etnocentrisme te worden beschuldigd, maar wellicht nog meer omdat zij menen dat het behoud van de eigen culturele identiteit van de meerderheid geen serieus probleem is; enerzijds omdat het aantal immigranten op het totaal van de bevolking relatief beperkt blijft en anderzijds omdat de meeste nazaten van immigranten zich onder invloed van de dagelijkse blootstelling aan de dominante cultuur ongemerkt en vrij snel zuilen aanpassen.⁸⁵ Het valt verder op dat Habermas niet alleen het recht van individuele leden van minderheden erkent om zelf te kiezen voor behoud van de eigen cultuur, maar ook het recht om oude tradities af te wijzen of het recht om van geloof te veranderen of ongelovig te worden.

Een laatste punt dat opvalt aan deze discussie tussen Taylor en Habermas, is dat beide auteurs lijken te denken dat het behoud van culturele tradities onder allochtone minderheden een kwestie is van bewuste keuzen, hetzij van bewuste keuzen van een collectief, hetzij van bewuste keuzen van individuen. Zij hebben weinig oog voor de ongeplande dynamiek van culturen, in het bijzonder van groepen die in een heel andere sociaalculturele omgeving zijn terechtgekomen en dagelijks geconfronteerd worden met een andere meerderheidscultuur. Met name de kinderen van de immigranten zullen vrij gemakkelijk die andere cultuur en taal overnemen.⁸⁶ De benadering van Habermas is discursief-legalistisch. Maar het gaat niet alleen om het recht op cultuurbehoud, doch om de daadwerkelijke inzet om culturen te behouden. Het eerste is niet meer dan een voorwaarde voor het andere. Dat beseft Habermas heel goed, vandaar zijn pleidooi voor een discours dat het bewustzijn van de eigen cultuur en de cultuur van anderen vergroot. Dat discours kan leiden tot keuzen voor behoud of voor aanpassing of vernieuwing. De uitkomst van een en ander valt niet te voorspellen, en zal zeker niet zijn wat men had beoogd, tenzij de keuze op aanpassing is gevallen, want dan volgt men de weg van de minste weerstand. Wanneer de keuze valt op behoud van de eigen cultuur en identiteit, zal dat neerkomen op een dialectisch proces, waarbij de discussie voortdurend gaande moet worden gehouden, aangezien de dynamiek van de ontwikkelingen telkens opnieuw om nieuwe bezinning vraagt.

11.9 De aanval op het postmodernisme

11.9.1 Inleiding

In de jaren tachtig heeft het postmodernisme veel aanhang gekregen. De term dook steeds vaker op in culturele bijlagen van kranten en weekbladen. Al gauw bleek dat het een bijzonder breed en vaag begrip was. Toch is er een aantal ideeën dat vrij algemeen met postmodernisme wordt geassocieerd. Allereerst dat we definitief het optimistische tijdperk van de verwachtingsvolle modernisering zouden hebben verlaten. In culturele zin heeft de modernisering betrekking op de opkomst en sterke bloei van de wetenschap en een groeiende nadruk op individualisering. In sociaalstructurele zin heeft modernisering betrekking op de industrialisatie, de snelle ontwikkeling van een kapitalistische economie en een bureaucratisch-politieke orde. Ze ging ook gepaard met bevolkingsgroei, migratie en urbanisatie. In de kunst werden oude tradities en patronen vervangen door nieuwe. In plaats van boeken met een chronologisch verteld verhaal kwamen er nu boeken waarin meer verhaallijnen door elkaar liepen, terwijl met de chronologie werd gespot en het einde open werd gehouden. In de moderne literatuur, en later ook in de psychologie, werd het individu niet langer gezien als een geïntegreerde persoonlijkheid, maar als een uiterst complex wezen, met zowel humane als inhumane trekken. Men ontdekte dat mensen tegelijkertijd dader en slachtoffer kunnen zijn. De schilderkunst werd meer impressionistisch en abstract, en ook de klassieke muziek veranderde grondig van structuur, melodische lijnen, harmonie en ritmiek.

Het postmodernisme rekent af met nog meer geheiligde tradities. Elke grens tussen 'officiële' kunst en het dagelijkse leven wordt afgewezen, evenals het hiërarchische onderscheid tussen kunst met een grote K en de naïeve kunst en massacultuur; tussen de grote literatuur en de streekromans, stripverhalen en doktersromannetjes. Een ander kenmerk van postmoderne kunst is het naast elkaar plaatsen van geheel verschillende stijlelementen en materialen binnen een product. Dat laatste vinden we ook terug in postmoderne architectuur, woninginrichting en design. Karakteristiek is ook het grettige gebruik van ironie, parodie, pastiche en oppervlakkigheid. Diepgang, originaliteit en genialiteit lijken te hebben afgedaan.⁸⁷

In het postmodernisme wordt iemands individualiteit niet gezien als iets dat voor altijd en eeuwig constant is, maar als iets dat sterk wordt beïnvloed door sociale en culturele omstandigheden. Bovendien zijn deze sociale en culturele omstandigheden op hun beurt voortdurend aan veranderingen onderhevig. Niets is bestendig, alles gaat voorbij en het meeste zelfs razendsnel.

Die veranderingen zijn in de huidige, moderne geschiedenis zeer fundamenteel van aard. Denk bijvoorbeeld aan de globalisering in de economie en de technologie. De markt en de technologische ontwikkelingen trekken zich steeds minder aan van nationale grenzen. Bedrijven exporteren hun producten tegenwoordig even gemakkelijk als delen van hun productie. Alles in het belang van de winst. Straks kan en gaat de hele wereld bij McDonald's ham-, vis- of kaasburgers eten en cola drinken of namaakburgers eten bij namaak-McDonalds.⁸⁸ Via de film, cd, tv en internet wordt een steeds groter deel van het maatschappelijke en culturele leven ondergebracht in een mondiale cultuur, waarin men overal naar dezelfde tv-programma's en films kijkt, waarin men overal dezelfde muziek beluistert, dezelfde bestsellers leest en dezelfde computerspeltjes doet. Vooralsnog overheersen in deze mondiale cultuur de Amerikaanse soaps,

films, popmuziek en paperbacks, en de geavanceerde technische producten uit Japan en landen uit Zuidoost-Azië.

Die globalisering staat de individualisering niet in de weg. Integendeel. Het helpt individuen los te komen van hun eigen, directe omgeving en biedt hun meer keuzemogelijkheden. De individualisering wordt ook gevoed door andere moderniseringsprocessen zoals de democratiseringsbewegingen van de jaren zestig, die zelf weer werden gestimuleerd door de reeds eerder ingezette ontkerkelijking. Het verlies van het gezag van de kerkleiders en de opkomst van de nieuwe liberale ideologie gaven iedereen de vrijheid zelf na te denken en eigen keuzen te maken en zich buiten de perken van de eigen kring te bewegen. Maar die vrijheid werd al snel een plicht. In plaats van meningen op te leggen, werd steeds nadrukkelijker de vraag gesteld: 'Wat vind je er zelf van?'⁸⁹ De nieuwe stelregel is dat iedereen zichzelf moet zijn en zelf moet nadenken. Het verschil met vroeger is alleen dat men niet meer volledig voor een op religie gebaseerd totaalpakket hoeft te kiezen, maar naar hartelust mag – en dus ook moet – kiezen uit het vaste cafeteria-aanbod van diverse subculturen en leefstijlen. Dit leidt ertoe dat er allerlei nieuwe, onverwachte combinaties ontstaan, waar iedereen zijn eigen identiteit aan kan ontleen of mee kan bevestigen. Het postmodernistische onderzoek sluit hierbij uitstekend aan. Het is sterk beschrijvend, kleinschalig en kwalitatief van aard en bewijst steeds weer dat er inderdaad allerlei cultuurvarianten en leefstijlen naast elkaar bestaan. Belangrijke elementen van het postmoderne denken zijn dus meervoudigheid, individuele eigenheid, culturele relativiteit en tijd- en plaatsgebondenheid. Dit alles leidt ertoe dat de postmodernisten veel meer oog hebben voor wat mensen doet verschillen dan voor hetgeen ze doet overeenstemmen.

11.9.2 Habermas contra Lyotard

Het postmodernisme heeft gedurende enige tijd een stempel gezet op de sociale wetenschappen, in het bijzonder de sociologie en de zogenoemde *cultural studies*. De reputatie van deze stroming werd ernstig geschaad toen de redacteuren van het gerenommeerde postmodernistische tijdschrift *Social Text* een nepartikel van de fysicus Alan Sokal aanvaardden en publiceerden. Ze waren gevallen voor de academische stijl en structuur, het veelvuldige gebruik van postmodernistisch jargon en voor de vleierij aan het adres van beroemde postmodernisten, zonder in de gaten te hebben dat het artikel vol zat met onzin. Sokal had dit artikel geschreven omdat hij zich had geërgerd over het foutieve gebruik van natuurkundige theorieën en concepten door topfiguren van het postmodernisme, theorieën en concepten die werden ingezet om zogenaamd aan te tonen dat ook de huidige natuurwetenschappen het pad van de normale wetenschap hadden verlaten en een postmodernistische richting waren ingeslagen. Het meest opmerkelijk aan dit schandaal is nog wel dat de aangevallen en geparodieerde postmodernisten het niet konden opbrengen om te zeggen dat ze zich diep schaamden en hun excuses aanboden, maar dat sommige van hen in de tegenaanval gingen. Dit leidde vervolgens weer tot een boek van Alan Sokal en Jean Bricmont waarin ze een hele reeks voorbeelden bespraken van misbruik van natuurwetenschappelijke theorieën en concepten.⁹⁰

In deze paragraaf besteed ik uiteraard aandacht aan de meer conventionele wijze waarop Habermas de strijd is aangegaan met het postmoderne denken. Ook Habermas heeft zich meer dan eens fel verzet tegen bepaalde postmodernistische ideeën in de filosofie en de sociale wetenschappen, met name tegen hun totaalkritiek op het project van de Verlichting. Die kritiek is het scherpst verwoord door Jean-François Lyotard.

Als zovele postmodernen is Lyotard begonnen als marxist, maar reeds in de jaren zestig kwam de twijfel bij hem boven. Hij zag in dat het marxisme als emancipatorische, doch totalitaire theorie telkens weer in dezelfde fout verviel als alle andere dogma's die universele geldigheid claimen. Het was overal ontaard in een gewelddadig instituut, dat geen enkele consideratie had met afwijkende meningen. Lyotard was tot het inzicht gekomen dat alle mislukkingen van concrete toepassingen van het marxisme niet waren terug te voeren op een samenloop van historische omstandigheden, maar voortvloeiden uit vormfouten in de theorie zelf. De observatie van de grote mate aan onrechtvaardige praktijken en het massaal toedekken van reële conflicten tussen de partij en de arbeiders, tussen de voorhoede en de massa, tussen de bureaucraten en hun onderdanen, had zijn twijfel doen opkomen en groeien tot een omvang die tot een onherroepelijke breuk met het marxisme leidde.⁹¹ Wel bleef hij vasthouden aan het streven naar een rechtvaardige wereld, zij het zonder veel hoop.

Als marxist had Lyotard uiteraard geen vertrouwen in het kapitalisme en het democratisch-liberalisme. Als linkse intellectueel had hij ook het vertrouwen in de westerse beschaving verloren. Dit alles leidde bij hem tot een immens grote achterdocht tegenover elke theorie die pretendeert een sluitende verklaring te kunnen bieden voor de creatie van een rechtvaardige samenleving. Voortaan wijst hij elke poging om een geschiedfilosofische of ethische grondslag te zoeken voor het streven naar rechtvaardigheid af, omdat dergelijke pogingen altijd weer leiden tot universalistische pretenties die vervolgens met geweld worden opgelegd aan andersdenkenden. Ze zullen altijd weer vervallen in onrechtmatige daden tegen over de ander, tegenover de anders opgevoede en anders handelende mens. Daarom komt Lyotard met het devies dat we de grote verhalen (*grands récits*), gebaseerd op fraaie schetsen van een roemruchte nationale historie, dan wel op een immanente en onstuitbare ontwikkeling van de geschiedenis met een uitdagende belofte voor een zonnige toekomst, beter kunnen vergeten. Lyotard en de zijnen denken dat het gehele moderniseringsproject reddeloos is verloren, niet omdat, zoals Dews suggereert,⁹² de geschiedenis van de mensheid recentelijk enkele ongehoord gruwelijke rampen heeft voortgebracht, maar omdat Lyotard en de zijnen van mening zijn dat dergelijke rampen zijn ingebouwd in elke grootse maatschappijtheorie met aanspraken op universele geldigheid.

Habermas deelt die mening niet. Hij vindt dat het moderniseringsproject, hoewel afgedwaald van de oorspronkelijke route en gedeeltelijk ontspoord, nog altijd terug op de rails kan worden gezet en tot een meer bevredigend 'einde' gebracht. In plaats van de hoop op te geven, ziet hij de oplossing juist in een verdere modernisering van het moderniseringsproject, in een verbreding van de rationaliteit tot communicatieve rationaliteit en in een toenemende reflectie op de in gang gezette ontwikkelingen en hun onvoorziene neveneffecten. Uiteraard onderschrijft Habermas de kritiek op het modernisme voor een belangrijk deel, bijvoorbeeld wanneer het de vorm aanneemt van een ongebreideld geloof in technologische vooruitgang.

Het postmodernisme zet zich ook af tegen de gedachte dat er in de sociale wetenschap eenduidigheid en een positieve waarheid bestaat. Het legt de nadruk op de culturele gebondenheid van onze kennis, in het bijzonder van de sociaalwetenschappelijke kennis. Ze relativeert daarmee ook het belang van wetenschappelijke kennis en maakt ruimte voor andere bronnen van inzichten. In plaats van de mogelijkheid van een universele waarheid beklemtoont het postmodernisme theoretische meervoudigheid, gebaseerd op een ontologische meervoudigheid.⁹³ Geleerden als Marx, Durkheim, Weber en Freud waren nog van mening dat er een wetenschappelijke waarheid van buitenaf,

objectief kenbaar is. Dat subject-objectmodel wordt in de postmodernistische kennisleer volledig verlaten. Daarin zijn taal en theorie geen loutere beschrijvingen van de werkelijkheid, maar tegelijkertijd ook ingrepen in de werkelijkheid. En omgekeerd geldt dat de werkelijkheid voortdurend ingrijpt in de taal en de ontwikkeling van theorieën. Taal, wetenschap en ook kunst zijn volledig doordrenkt van en verbonden met sociaalhistorische ontwikkelingen. Opnieuw neemt Habermas hier een tussenpositie in. Hij gaat een heel eind mee met de cultuurrelativistische wetenschapsleer, maar blijft streven naar een waarheid en een juiste praxis die tot de emancipatie van alle onderdrukten kan leiden.

Maar er is nog een belangrijk verschil. Habermas, en met hem vele anderen modernisten, hebben uitsluitend of bijna uitsluitend oog voor de ratio, het verstand. Habermas mag dan het begrip rationaliteit hebben uitgebreid met de morele en esthetische rationaliteit, maar hij vergeet nog altijd dat de mensen behalve een verstand ook een hart, een gevoel en een lichaam hebben.⁹⁴ Hij schenkt niet of nauwelijks aandacht aan lichamelijke en gevoelens. Daarentegen is het postmoderne denken ten diepste doortrokken van nietzscheaanse en psychoanalytische motieven, zoals de erotiek, het verlangen naar erkenning en het besef van en de vrees voor de sterfelijkheid.⁹⁵ Habermas staat niet achter de ideeën van de postmodernisten, die hun enige hoop lijken te vestigen op de irrationele uitbarstingen van geestelijke en lichamelijke energie, of dit nu vormen van ‘gekke’ of intense passies betreft. Hoewel hij de emancipatorische potentie van moderne subculturen en leefstijlen niet onderschat, denkt hij niet dat dit de enige overgebleven middelen zijn om de eenzijdige krachten van de instrumentele rationaliteit te bestrijden. Hij blijft zijn kaarten zetten op een bestrijding van de eenzijdige rationaliteit met een verbrede, communicatieve rationaliteit. Hij benadrukt de noodzaak van een uitbreiding van de rechten van de mens, van de burgerrechten en democratisch zelfbestuur. Die waarden acht hij zeker niet ondergeschikt aan de waarden van de individuele zelfexpressie.

Kunneman, die zich nadrukkelijk inzet voor een verzoening van de ideeën van Habermas en Lyotard, betoogt dat het wat al te simpel is om Habermas en Lyotard tegenover elkaar te zetten als aanhangers van consensus of dissensus. In de theorie van het communicatieve handelen is het doel wel het bereiken van overeenstemming, maar dat heeft uiteraard alleen maar een functie in situaties waarin die overeenstemming er eerst nog niet is. Bovendien mag die overeenstemming alleen tot stand komen via een machtsvrije dialoog, kortom binnen een ideaaltypische situatie waarin alle betrokkenen het recht hebben nee tegen elkaar te zeggen, en waarin alle betrokkenen het recht hebben en de kans krijgen om die tegenspraak te beargumenteren. Dat is ongetwijfeld zo, maar Habermas rekent erop dat op grond van een evenwichtige en gelijkwaardige gedachtewisseling uiteindelijk een rationeel gemotiveerde consensus zal ontstaan, die door niemand is afgedwongen en aan niemand is opgelegd. Hoewel ook Lyotard zich uitvoerig bezighoudt met taal en discours, ben ik geneigd te zeggen dat de overeenkomst hier ook meteen ophoudt, omdat Lyotard principieel niet in consensus gelooft. Bij hem staat de strijdigheid (*Le différend*) centraal. Er is sprake van strijdigheid tussen twee partijen ‘wanneer het conflict dat hen tegenover elkaar doet staan “geregeld” wordt in het idioom van een van beide partijen, terwijl het onrecht waaronder de ander lijdt niet in dat idioom voorkomt’.⁹⁶

Strijdigheid, zo gepresenteerd, gaat met onrecht en machtsverschillen gepaard, omdat het discours van het slachtoffer niet aansluit op of niet erkend wordt binnen het discours van de andere partij. Die partij accepteert geen andere discoursstijlen.⁹⁷ Bij Lyo-

tard gaat strijdigheid altijd gepaard met machtsverschillen. Er bestaat dus weinig kans op een machtsvrije dialoog die tot consensus kan leiden.

Er zijn nog meer belangrijke verschillen. Terwijl Habermas de notie van het autonome, rationeel denkende subject overeind wil houden en met behulp van de communicatieve rede wil redden van de overweldiging door de instrumentele rede, wijst Lyotard in diverse publicaties alle verwijzingen naar subjectiviteit, autonomie en rationeel handelen af. Hij beschouwt ze als gevaarlijke 'antropomorfe' of 'humanistische' constructies, die zo snel mogelijk verbannen dienen te worden. Kortom, in zijn 'linguistic turn' plaatst Lyotard de mens, of het mensbeeld dat in de loop van duizenden jaren geschiedenis is opgebouwd, achter de coulissen. Hij negeert het bestaan van autonome, doelgerichte subjecten, die handelen op basis van hun gevoelens en verstand. Als post-structuralist erkent hij alleen nog maar de objectief waarneembare taalhandelingen zelf. Die taalhandelingen of zinnen verschijnen ter plekke. De koppeling tussen de zinnen wordt gestuurd door talige structuren en doelgerichte oriëntaties die het niveau van individuele intenties en handelingen principieel overstijgen. Voor Lyotard zijn de zinnen of andere uitingen van mensen (in zijn optiek: zenders en ontvangers) de enige geldige analyse-eenheden, de enige observeerbare feiten. Het wezen van het subject zal volgens hem altijd een raadsel blijven; iedereen die meent daarover een algemeen geldige theorie te hebben gevonden, dreigt daarmee weer het startschot te geven voor een universalistische, gewelddadige beweging die geen andere visies in zijn omgeving duldt. Dat grote gevaar is de primaire drijfveer van Lyotard om het subject theoretisch en filosofisch buiten de deur te zetten.

Overigens komt het subject via een omweg weer te voorschijn, namelijk als een passief wezen dat onrecht kan ervaren, slachtoffer kan worden, schade kan lijden en pijn kan voelen, al dan niet als slachtoffer van een ontspoord groot verhaal. Subjecten worden slachtoffers indien hun onrecht is aangedaan waarvoor ze geen genoegdoening kunnen krijgen, omdat er nergens een tribunaal bestaat dat die vorm van onrecht erkent. Men kan ook slachtoffer worden van een onrecht indien het betreffende discoursgenre om het leed te verlichten wel bestaat, maar het slachtoffer geen kans ziet door te dringen tot dat rechtsprekende discours, omdat het door andere discourses wordt geblokkeerd. In tegenstelling tot Lyotard verliest Habermas het subject nimmer uit het oog. Hij is ervan overtuigd dat mensen willen en moeten communiceren, omdat het sociale wezens zijn. Ze moeten zich uiten en communiceren. Ze hebben bedoelingen en willen met anderen tot overeenstemming komen. Ze zijn in beginsel in staat anderen te begrijpen, ook wanneer ze tot andere culturen behoren. Dat laatste wordt echter door vele postmodernisten betwijfeld, waaruit opnieuw blijkt dat Habermas niet tot die kringen behoort.

11.10 Slot

Habermas is nog altijd de meest prominente erfgenaam van de maatschappijkritische theorie. Maar hij ziet het niet als zijn voornaamste taak dit erfgoed in de oude staat te bewaren voor komende generaties. Integendeel, hij heeft op allerlei manieren geprobeerd deze erfenis vruchtbaar te maken voor de actuele problemen van de samenleving. Om dat te kunnen, achtte hij het noodzakelijk een belangrijk deel van het marxistische gedachtegoed van de hand te doen. Doch de normatieve gerichtheid op het streven naar gelijkheid en de bevrijding van de mens van vervreemdende levensvormen

is hij altijd trouw gebleven. Hij beseft dat het enige alternatief dat links nog rest de sociaaldemocratie is. De trouw aan dit ideaal is zo overheersend, dat we Habermas zonder meer kunnen karakteriseren als een van de meest normatieve sociale wetenschappers van deze tijd. Zijn normativiteit is zo expliciet en zo nadrukkelijk gericht op het veranderen van de samenleving in een bepaalde richting, dat allerlei aspecten van zijn werk zich van hieruit laten verklaren.

Zijn blik op de vele misvormingen en misstanden van de moderne tijd brengen hem ertoe het herstel van die pathologieën als prioriteit nummer een te beschouwen. Hij is daarom vrij snel geneigd uitkomsten van empirisch onderzoek dat dergelijke misstanden aan het licht brengt of lijkt te brengen kritiekloos te aanvaarden. Sommige misstanden acht hij zelfs zo groot en zo algemeen bekend, dat hij het overbodig acht daarvoor nader bewijsmateriaal aan te voeren. Zelf heeft hij trouwens nauwelijks empirisch onderzoek verricht. Hij is in hart en nieren filosoof en theoreticus van de samenleving. Zijn prioriteit ligt bij het verklaren van de ziekten van de moderne tijd. Al vrij vroeg in zijn carrière meent hij de verklaring daarvoor te hebben gevonden, een verklaring die hij voor een groot deel ontleend aan het werk van Weber en aan zijn voorgangers binnen de Frankfurter Schule. Habermas prijst Webers scherpzinnigheid waar het zijn focus op de rationaliteit als het meest kenmerkende element van de modernisering betreft en diens waarschuwing voor de ongewenste gevolgen van een al te sterk accent op instrumentele rationaliteit. Belangrijke leden van de Frankfurter Schule hebben dat spoor gevolgd en zijn blijven hameren op de onbedoelde en ongewenste gevolgen van de maatschappelijke dominantie van de technische rationaliteit. Ook Habermas is even deze weg ingeslagen. Aan het begin van zijn carrière schiepte hij er veel genoeg in het manipulerende karakter van technologie en wetenschap aan te kaak te stellen en de aanspraken van de empirisch-analytische wetenschap op objectiviteit en waardevrijheid te ontmaskeren. Ook stelde hij toen dat deze speerpunten van het doelrationele denken eenzijdig waren gericht op beheersing van de mens en de natuur. En ook hij wees de dominantie van de instrumentele rationaliteit aan als de voornaamste oorzaak van het op de klippen lopen van het modernistische Verlichtingsideaal.

De rest van zijn wetenschappelijke loopbaan kan worden gekenschetst als een onop-houdelijke zoektocht naar een uitweg uit de misère. Hij vlucht niet terug naar een geromantiseerde mythe van vroegere tijden, en droomt evenmin van een grote socialistische revolutie die een nieuwe mens zal produceren. Hij komt met een alternatief. Als middel om een ideale leefwereld te realiseren, waarin alle mensen gelijk zijn en zich vrij kunnen ontplooien, biedt hij uitzicht op een bredere conceptie van de rationaliteit. Die communicatieve rationaliteit heeft niet alleen betrekking op het individueel verstandelijk redeneren en het nastreven van het pure eigenbelang, maar is bovenal sociaal gericht. Communicatieve rationaliteit stuurt aan op het bereiken van consensus en houdt dus rekening met ieders argumenten; argumenten die logisch, moreel of gevoelsmatig kunnen zijn. In een machtsvrije openbare discussie dient men rekening te houden met de mening en gevoelens van alle andere betrokkenen. Habermas zoekt de oplossing in een verdere rationalisering van de rationaliteit, een verdere liberalisering en democratisering van de moderne tijd. Die meent hij te hebben gevonden in een verbreding van de rationaliteit tot een communicatieve rationaliteit. Indien de communicatieve rationaliteit de ruimte krijgt die dat ideaaltype toekomt, leidt dat automatisch tot een verdere democratisering, tot een voortgezette humanisering van de arbeid, tot een grotere legitimiteit van het recht en tot een erkenning van andere culturen en identiteiten.