

Politieke filosofie zonder fundament

Commentaar op G. Nuchelmans*

De strijd om de juiste definitie van het ‘postmoderne’ neemt geen einde. Het is niet erg waarschijnlijk – en dat correspondeert aardig met een notie van postmodern – dat het de een of andere autoriteit in afzienbare tijd zal lukken om aan de begripsverwarring een einde te maken. Maar we hoeven ons ook niet neer te leggen bij de ironische aanbeveling van het *Dictionary of received ideas*: ‘de term postmodern heeft geen enkele betekenis – gebruik hem zo vaak mogelijk.’

Wat ‘modern’ is lijkt makkelijker voor definitie vatbaar. Habermas, de onomstreden lijstaanvoerder van het ‘onvoltooide project van het moderne’, pleit voor de ontwikkeling van een maatschappelijk en politiek bestel waarin recht wordt gedaan aan de legitieme aanspraken op persoonlijke vrijheid en democratie zoals die sinds de Verlichting in het spel zijn.

Het ‘moderne’ van onze tijd komt tot uitdrukking in de differentiatie van moraal, wetenschap en politiek als drie dimensies van menselijk handelen met een steeds eigen wetmatigheid. Deze differentiatie heeft als gevolg dat problemen zo zuiver mogelijk kunnen worden voorgesteld. Het trekken van scheidslijnen verhindert met andere woorden dat morele problemen gaan interfereren met wetenschappelijke. Daaraan is het, volgens Habermas, te danken dat onze capaciteiten om problemen op te lossen groter is dan ooit tevoren.

Reagerend op de dreigende dissociatie die gepaard zou kunnen gaan met de differentiatie speculeert Habermas niet, zoals Weber, op een ‘Wertrationalität’ die de dominant wordende ‘Zweck-Mittelrationalität’ zou moeten beteugelen, maar ontwikkelt hij zijn concept van ‘communicatief handelen’.

Onder communicatief handelen verstaat Habermas ieder spreken dat geschiedt met het oog op het oplossen van conflicten.

Hij put de legitimatie om spreken ‘handelen’ te kunnen noemen uit de taalanalytische filosofie van Searle en Austin, die immers spraken over ‘speech acts’.

Aan ons alledaagse handelen, in de zin van overleg, zijn nu volgens Habermas drie claims inherent: 1. de betrokkenen gaan er van uit dat datgene wat er wordt gezegd waar is, 2. er wordt verondersteld dat voorstellen zich grosso modo binnen het kader van het algemeen moreel aanvaarde bewegen (tenzij anders aangekondigd) en 3. de gesprekspartners streven naar oprechtheid (proberen zich aan hun beloftes te houden, etc.).

* Professor Nuchelmans oefent in zijn essay kritiek op Rorty. Ik heb er mij – gezien de zeer korte tijd die mij ter beschikking stond – in mijn bijdrage daarom toe beperkt de punten uit Rorty’s betoog die argumentatief sterk kunnen worden gemaakt te releveren.

Wanneer men zich niet aan deze drie eisen zou oriënteren dan zou, zoals de tegenproof inderdaad laat zien, iedere communicatie zinloos zijn.

Met deze voorstelling verbindt Habermas een tweeledig doel: 1) hij wil laten zien dat ongewenste effecten van moderniseringsprocessen niet bestreden moeten worden met behulp van de revitalisering van metafysische of intuïtieve speculaties of met exotische recepten als holisme en 2) dat het mogelijk is de samenhang en de continuïteit van de samenleving op een procedurele basis veilig te stellen.

Voor wat betreft het eerste wil Habermas duidelijk maken dat de filosofie van de Verlichting zelf de heelmiddelen ter beschikking stelt voor de pathologische verschijnselen die zich steeds weer voordoen. De dynamiek van het 'moderne' leidt er toe dat zich grote organisaties en belangengroeperingen vormen die als 'systemen' meer bedacht zijn op de uitbreiding van eigen macht en welstand dan op de belangen van mensen ten bate waarvan ze in het leven zijn geroepen. Economie en politiek die opereren met behulp van de media geld en macht, lijken zich inderdaad ten opzichte van de consumenten en burgers verzelfstandigd te hebben. Zij parasiteren echter op het type alledaagse communicatie dat Habermas met de term leefwereld aanduidt.

In de leefwereld (waarvan het gezin en alle andere relaties waarin mensen die niet alleen professioneel met elkaar te maken hebben over gemeenschappelijke waarden en normen discussiëren, voorbeelden zijn) wordt recht gedaan aan de drie eerder genoemde claims. Hier wordt, met andere woorden de eenheid van een sociale orde geconstitueerd waar de systemen bij hun nastreven van eigen belang misbruik van kunnen maken. Hun activiteiten zijn immers ondenkbaar zonder dat er in de leefwereld rekenschap wordt afgelegd van de betekenis en de waarde die aan dingen wordt gehecht.

Voor wat betreft het tweede wil Habermas ons er van overtuigen dat het in een moderne samenleving niet meer mogelijk is gemeenschappelijkheid nader inhoud te geven. In religieus, noch in politiek, ethisch of kunstzinnig opzicht kan meer dan marginale overeenstemming tussen burgers bereikt worden. Habermas trekt daaruit de conclusie dat we er genoeg mee moeten nemen eensgezindheid tot stand te brengen over de procedures die we willen toepassen als er conflicten over de verdeling van schaarse goederen en over de te hanteren normen moeten worden opgelost.

Op basis van deze korte toelichting kunnen we nu een drietal kenmerken van het moderne noemen.

Modern is: 1. het vertrouwen in de verdere ontwikkeling van ons eigentijdse soort wetenschappelijke kennis, 2. het streven naar de uitbreiding van de toepassing van deze kennis en 3. het geloof aan de mogelijkheid om op basis van wetenschappelijke kennis politiek en ethisch verantwoord te kunnen handelen.

Voor wat betreft hun sympathieën met de westerse democratie en cultuur verschillen de posities van Habermas en Rorty niet al te veel van elkaar. Reden waarom (door Rorty!) wel is gezegd dat er tussen hun posities alleen een filosofisch verschil zou zijn en geen politiek (zoals Habermas dat wel ten

opzichte van Lyotard claimt). Dat filosofische verschil zou er dan in bestaan dat Habermas er nog een traditionele funderingspretentie op na houdt.

Habermas zelf wijst iedere metafysische of intuïtieve vorm van 'Begründung' van de hand, maar houdt inderdaad vast aan een 'zwakke' vorm van grondlegging. Met zijn theorie van het communicatieve handelen wil Habermas laten zien dat aan theoretische kennis en moreel handelen een rationaliteit inherent is die waarborgt dat wij een onderscheid kunnen maken tussen argumenten en motieven en dat wij dat onderscheid in praktische discourses kunnen operationaliseren. Een op basis van argumenten tot stand gekomen overeenstemming in theoretisch en moreel opzicht kan met recht rationeel – en dus gefundeerd – worden genoemd.

Volgens Rorty doet Habermas daarmee te veel. Hij 'krabt waar het niet jeukt'. Habermas zou moeten inzien dat wij geen behoefte meer hebben aan fundering. Het is voldoende mee te werken aan een open, zelfkritische vorm van culturele en maatschappelijke ordening.

Dankbaar maakt Rorty gebruik van de onderscheiding van Blumenberg tussen 'self assertion' en 'self foundation'. Wij hebben, volgens Rorty, in de Westeuropese en Noordamerikaanse cultuur en politiek genoeg bereikt om met vertrouwen naar de toekomst te kijken. Dat wij zoveel democratie en openheid hebben bereikt ligt vooral aan de filosofen die ons duidelijk hebben gemaakt dat wij er goed aan doen om, net als Dewey, in te zien dat de grenzen van de taal samenvallen met de grenzen van haar gebruik.

Iedere dit gebruiksperspectief te buiten gaande speculatie over de 'betekenis' van taal is uit den boze. Zij verleidt ons tot het zoeken naar waarheid als iets dat 'daar buiten', in het 'Zijn' of in het 'Ene', verankerd zou zijn. Maar waarheid is juist in die mate waarin ze aan taal gebonden is, iets wat wij 'maken' en niet 'vinden'.

Rorty verbindt daarmee het gezichtspunt dat wij de producenten van onze vocabulaires zijn. Wie zijn vocabulaires maakt kan ze ook ruilen tegen andere. Het is nu de taak van filosofen – en meer nog van dichters en schrijvers – om steeds weer nieuwe vocabulaires te ontwerpen en te proberen. De Franse Revolutie, de Romantiek en het 'Moderne' zijn voorbeelden van zulke vocabulaires die steeds de gangbare aflosten. Maar ook zij reproduceerden steeds weer een denken in termen van tegenstellingen die constitutief werden geacht voor maatschappij en filosofie.

Rorty stelt voor om radicaal te breken met deze traditie van zelfgeconstrueerde tegenstellingen. Hij wil afscheid nemen van de traditionele filosofie en bedrijft naar eigen zeggen 'post-filosofie'.

Hij acht de tegenstellingen tussen descriptieve en normatieve uitspraken, de noties van rationaliteit en van waarheid, gedacht als correspondentie, achterhaald. Deze klassieke tegenstellingen en noties moeten we niet oplossen maar achter ons laten. Het inzicht dat de taal geen presentatiefunctie heeft maakt het ons mogelijk om af te rekenen met de traditionele scheiding van subject en object. Dat schept ruimte voor de bevrijdende opvatting dat de taal, wij zelf en de samenleving contingent zijn. Menselijke vrijheid wordt

door Rorty met inzicht in deze contingentie geïdentificeerd. Daarbij steunt Rorty op Nietzsches opvatting van de taal als een ‘bewegliches Heer von Metaphern und Metonymien’.

Het inzicht in de contingentie van onze taal en de erkenning ervan moeten ons niet droefgeestig stemmen – integendeel ze nodigen ons uit tot het experimenteren met nieuwe metaforen. In dit experimenteren met nieuwe metaforen leren we afscheid te nemen van het streven naar universaliteit, we worden ons bewust van het contingente en situatieve van onze vocabulaires. Er is dan ook volgens Rorty, anders dan Habermas meent, geen overkoepelelend (universalistische claims onderbouwend) discours dat cognitieve en morele pretenties zou kunnen legitimeren.

Dat houdt dus in dat zich onze politieke doelstellingen ook niet lenen voor rationale fundering. Wij moeten accepteren dat we alleen steeds weer nieuwe beschrijvingen kunnen proberen. Ook politieke vrijheid is een kwestie van erkenning van de contingentie van ons bestaan. Een liberale maatschappij verdient die naam wanneer de term ‘waar’ niets anders aanduidt dan het – steeds weer voorlopige – resultaat van de nobele strijd van met elkaar wedijverende vocabulaires en metaforen waarin de mensen zich zelf herkennen.

Het zal intussen duidelijk zijn dat deze vocabulaires afstand moeten nemen van veronderstellingen aangaande een ‘natuurlijke’ of metafysische, dat wil zeggen van buiten af opgelegde, orde. In een argumentatieve uiteenzetting met dit type van ideeën ziet Rorty geen heil. Hij pleit voor het uit de weg gaan van de klassieke opties met hun onoplosbare en heilloze dichotomieën en antagonismen. Hun universalistische pretenties en onmogelijk te bevredigen eisen van fundering moeten worden opgegeven ten gunste van een contextualistische invulling van het samenlevingsconcept. Dat garandeert dat wij met de afstandelijkheid die de ironische instelling eigen is naar onze beperkingen en mogelijkheden kunnen kijken.

De vraag is echter of Rorty met zijn voorstel wel zo revolutionair is als hij doet voorkomen en of zijn model wel genoeg rekening houdt met krachten die zijn model van een liberale samenleving bedreigen.

Wanneer Rorty ervoor pleit dat idealen moeten worden verwezenlijkt op de basis van overtuiging en niet met behulp van geweld, door hervormingen en niet door revolutie en in het kader van open discussies, dan is er, zoals eerder gesteld, nauwelijks enig verschil van mening met Habermas. Wanneer we ons echter voor ogen houden dat deze laatste nu juist met goede argumenten deze voorstellen direct afleidt uit de Duitse Verlichtingsfilosofie dan zien we juist een grote mate van continuïteit met de traditie van het moderne en geenszins een breuk.

Habermas’ antwoord op de vraag, hoe sociale orde mogelijk is, bevat echter een kritisch potentieel dat in Rorty’s benadering geheel ontbreekt. Habermas ziet zeer wel in dat zijn voorstel om de oplossing van conflicten en normen in de rationele discussie te verankeren de status van een ideaal heeft. Maar aan deze ‘contrafactische’ voorstelling ontleent zijn theorie de mogelijkheid om een concrete situatie aan dit ideaal te toetsen.

Vanuit het perspectief van Rorty is deze mogelijkheid uitgesloten. Rorty doet het voorkomen alsof verdelende rechtvaardigheid en democratie al zo sterk verankerd zijn (n.b. in de vs) dat het voldoende is om terug te grijpen op de actueel in zwang zijnde solidariteit, het 'wij-gevoel' ('wij gecultiveerde liberalen') en de op basis van zijn theorie te activeren voorrang van de democratie boven de filosofie.

Met deze praktisch-politieke blindheid correspondeert ook de opvatting van de beperking van de notie taal tot 'use'. Ook daarin zou Habermas zich zonder moeite moeten kunnen vinden, maar wel met de kanttekening, die het beslissende verschil tussen hun opties kenmerkt, dat het gebruik van taal gebonden is aan de eisen die met argumenteren zijn verbonden. Hier wordt duidelijk dat Habermas en Rorty het, ondanks een formele gelijkens, uiteindelijk over iets anders hebben wanneer zij over 'taal' spreken. Voor Habermas moet de filosofie vooral een bijdrage leveren aan geweldloze oplossing van conflicten om schaarse goederen en aan het inrichten van een democratisch bestel. 'Taal' wordt vanuit deze doelstelling gedacht. Voor Rorty lijkt het zo te zijn dat deze praktische problemen nauwelijks een rol spelen. Zijn nieuwe vocabulaires lijken zich in een ruimte af te spelen waaruit schaarste, semantische burgeroorlogen en onvrijheid verbannen zijn.

Niet minder groot is het verschil tussen Habermas en Rorty wanneer het, zoals eerder gesteld, om de kwestie van de fundering van filosofische inzichten en om de legitimatie van handelingen gaat. Voor Rorty is het voldoende als er steeds weer nieuwe vocabulaires worden ontworpen – bij Habermas heerst als het ware de permanente uitdaging tot dwangloze discussie.

Wanneer het om de oplossing van praktische problemen gaat lijkt er geen alternatief te bestaan: om recht te doen aan de eisen van democratie en emancipatie biedt de filosofie van Habermas het noodzakelijke instrumentarium.

Maar het valt niet te ontkennen dat zijn filosofie zich ook niet verder uitstrekt dan tot deze praktische doelstelling. Rorty pleit voor de nivellering van filosofie en literatuur. Habermas legt juist de nadruk op de scheiding van filosofie en literatuur en perkt de reikwijdte van de filosofie in, terwijl ze volgens hem toch een universalistische en bovendien funderende pretentie heeft. Maar vanuit het perspectief van Habermas worden we ons ervan bewust dat, naast onze zelfbeschrijving in termen van legitimatie en fundering met goed recht andere discoursen treden, zoals die van de literatuur en van andere kunsten die in het perspectief van Habermas slechts een marginale rol kunnen spelen.

Is het een onontkoombare conclusie dat het een van de kenmerken van onze postmoderne situatie is dat we twee niet met elkaar te verenigen types van filosofie kennen, een praktisch toepasbare en een per definitie niet toepasbare metakritische?¹

¹ Voor wat betreft een sterkere postmoderne filosofie, die van Lyotard, heb ik een systematische vergelijking met Habermas gepresenteerd in: Van Reijen: *Moderne en postmoderne filosofie. Habermas versus Lyotard*. In: *Acta Politica*, 23e Jg. p.199 – 223, 1988/2

