

hermeneutiek en ideologiekritiek

Th. de Boer

Ik leef
uit de hand
van een geleerde.

Hij
is van wit
en hij denkt blauw.

Aan zijn verstand
ontleen ik
mijn wangedrag.

Hij weet
wie ik ben.

Hij is
het oordeel
van mijn daden.

Ik doe gek
op zijn bevel.

Hij
is de geleerde.

Hij weet
hoe goed
het voor mij is
om gek te zijn.

Jan Arends.

Paragraaf 1: Voorbeelden

1. In het maandblad *Voorlopig, evangelisch commentaar bij de tijd* verscheen in september 1975 een artikel "Weg met de ketters" waarin de vraag wordt behandeld waarom sommige mensen behoefte hebben aan een vaste onomstreden waarheid. Zijn daar misschien psychologische oorzaken voor aan te wijzen? Ter beantwoording van die vraag wordt verwezen naar de bekende theorie over de autoritaire persoonlijkheid (AP). De AP is iemand zonder innerlijke zekerheid en daarom moet hij zich vastklampen aan de uitwendige normen van een groep die hij met alle kracht verdedigt. Vandaar zijn agressieve afwijzing van ketterse meningen. Na deze uiteenzetting over de AP in het algemeen volgt een toe-

passing op kerkelijke aangelegenheden. De schrijver trekt de conclusie dat voorzover op de synode van de gereformeerde kerken bepaalde zaken aan de orde zijn gesteld door autoritaire verontrusten, er weinig hoop is "dat deze 'zaken' via argumenten opgelost kunnen worden". "Een oplossing valt niet te bereiken via een discussie over de inhoud van de omstreden leerstellingen, maar alleen via een proces van bewustwording bij de autoritaire persoon omtrent zijn persoonlijkheid. En daar is de synode natuurlijk niet de aangewezen plaats voor." "Eigenlijk is het 'bekeren' van een autoritaire persoonlijkheid via argumenten zelfs een riskante bezigheid. Het kan namelijk leiden tot een volledige emotionele en psychische instorting. Eenmaal over een bepaalde drempel verliest hij zijn weerstand en dan valt opeens alles weg zonder dat hij terug kan vallen op een innerlijke overtuiging."

Enkele maanden later verscheen in *NRC/Handelsblad* van 20-12-'75 een artikel van een psychiatrische hoofdmedewerker van de Psychiatrische Kliniek van het Amsterdamse Wilhelminagasthuis waarin het "merkwaardig gedrag" van de gijzelaars uit de trein bij Beilen wordt verklaard. Hoe komt het dat zij hun kritiek in de eerste plaats op de overheid richten in plaats van op de kapers? Het antwoord is: identificatie met de agressors. Wanneer iemand bij een bedreiging angstig wordt zal hij alles doen om aan dat kwellende gevoel te ontkomen. Wanneer hij echter niet kan vluchten noch vechten is er maar één manier om van de ondraaglijke angst af te komen: zich vereenzelvigen met de doelstellingen van de onderdrukker. Vandaar het begrip van de gijzelaars voor het standpunt van de Zuid-Molukkers. Het artikel eindigt aldus: "Om mogelijke misverstanden te voorkomen is het nodig ons te realiseren dat *identificatie met de agressor* niet een manier van reageren is die iemand bewust kiest, maar die hem overkomt onder dwang van uitzonderlijke omstandigheden; met bewust opportunisme heeft het niets te maken. Hoewel dit mechanisme biologisch noodzakelijk kan zijn is het sociaal toch ongewenst, omdat mensen zo onder druk van de omstandigheden hun zelfstandig oordeel kunnen verliezen."

De macht van onbewuste processen grijpt echter nog verder om zich heen. Zelfs een sluw politicus wordt er het slachtoffer van. In *Trouw* van 24-2-'76 wordt commentaar geleverd op de Chinese reis van ex-president Nixon. Het eindigt aldus: "Dat Nixon zich dit alles laat aanleunen, dat hij niet een of ander diplomatiek excuus heeft bedacht, maar het spelletje ook meespeelt door het afleggen van allerlei politieke verklaringen die lijnrecht ingaan tegen de politiek van Ford en Kissinger en mooi in het anti-Russische straatje van Peking passen; het zijn allemaal feiten die naar onze mening eerder een diagnose van een psychiatrisch geschoold medicus vragen dan van een politiek journalist."

De drie genoemde voorbeelden van psychiatrische verklaring zijn niet ontleend aan wetenschappelijke publicaties, maar aan kranten en tijdschriften. Zij betreffen publieke gebeurtenissen;

een kerkelijke vergadering, een gijzeling, een politieke reis. Men kan er een aanwijzing in zien hoezeer "ideologie-kritiek" in onze samenleving is doorgedrongen. Tegenstemmen ontbreken echter niet.

2. In *Voorlopig* van november vinden we een reactie op het artikel over de autoritaire persoonlijkheid. De schrijver vindt dat een psychoanalyse wel thuishoort in een vakwetenschappelijk tijdschrift, maar niet in het kader van de doelstellingen van *Voorlopig*. "*Voorlopig* wil immers het algemeen-menselijk (c.q. kerkelijk en spiritueel) welzijn van de mensen bevorderen door hygiënisch denken. Maar het tot-object-maken van je medemens is tot dat doel allerminst bevorderlijk. Het recept van Sartre ligt ons nog altijd zwaar op de maag. Waarom zou een AP (maar dan niet één in reïncultuur) niet een positieve functie kunnen hebben, ook in een synode? Als de snijtafeltechnieken er toe leiden, dat de AP met zijn eigen frustraties geïdentificeerd wordt, dan begrijp ik best dat die AP in de synode de rang van ketterjager gaat krijgen..... Maar moet dat per se?" Bij de beoordeling van wat een als AP gedoodverfd persoon aan goeds of kwaads kan aanrichten mag volgens de auteur een psychoanalytisch diepzee-onderzoek geen rol spelen. Hij herinnert er aan dat volgens prof. L. van der Horst de profeet Ezechiël "indien hij in onze tijd, op het Damrak gepreikt had, door de Gemeentelijke Geneeskundige Dienst zou zijn afgevoerd, maar dat een naar onze begrippen gefrustreerd persoon in de maatschappelijke of culturele context van zijn dagen gerust zijn zegje kon zeggen." Binnen de doelstellingen van *Voorlopig* de psychoanalyse ter sprake brengen, zo luidt de slotsom van het artikel, is irrelevant, onzakelijk en immoreel.

Twee dagen voordat de psychiater Bleeker zijn verklaring gaf voor het merkwaardige gedrag van de gijzelaars, verscheen in dezelfde krant een stuk van mevrouw Emmy van Overeem met een tegengestelde strekking. De treinreizigers zijn door de angst en ellende niet geestelijk ziek geworden, maar eerder tot een diepere vorm van menszijn gekomen. "In de hoge-drukketel van dat gedwongen samenzijn (...) zijn de maskers afgegaan. De ene gijzelaar was tot meer authentiek gedrag in staat dan de andere, maar allemaal hebben ze hun franje losgelaten en meer van zichzelf getoond en gegeven dan in een treincoupé gebruikelijk is. In situaties waar de dood een reële partner is, komen gevoelens vrij die anders jaren en soms levens lang ongebruikt op de bodem van toegedekte zielen blijven liggen." "De gijzelaars hebben die emoties bij de anderen herkend, ook bij geweldplegers." De twintig reizigers hebben "in een afschuwelijke stoomcursus het gevoelsbegrip voor de Zuid-Molukkers geleerd. Vraagt de regering nu aan die twintig om die ervaring mee te delen? Nee, de regering suggereert dat de ex-gijzelaars psychisch van slag af zijn geraakt (...) Voeren we de gijzelaars af naar de psychiatrie zonder erkend te hebben, dat wat zij in die trein in zichzelf en elkaar - de kapers inbegrepen - hebben ontdekt, authentiek en belangrijk kan zijn geweest? Doodverven we degenen die terugkwamen uit de trein bij Beilen als slachtoffers

van angstcomplexen? Beschouwen we hen als mensen die uit nood hun agressie moesten omzetten in vriendschap voor moordenaars? (...) Misschien valt uit het gebeuren te leren dat we in hoge-druk-situaties allemaal existentiële reageren en dan niet "ziek" zijn, maar wellicht beter de kern van een probleem kunnen vatten dan als we - niet gehinderd door emoties - ons "gezonde" verstand gebruiken."

Een verwant geluid uit dezelfde krant viel te beluisteren in een commentaar van Van Galen Last van 7 januari 1976: "In Nederland leerden sommigen aan het eind van 1975 in een paar Molukkers mensen kennen die, wat zij ook hadden misdreven, een ideaal boven welvaart stelden, die voor dat ideaal bereid waren met hun leven te betalen. Ik denk dat met de verbazing hierover eerder het in de ogen van het publiek zo merkwaardige gedrag van de gijzelaars wordt verklaard dan door clichés van sommige psychologen, die hun vermogen tot verwondering al lang hadden ingeruild voor de behoefte tot het opzeggen van lesjes."

In een gesprek op de televisie van 7 december werd de vraag gesteld of de Zuid-Molukkers niet aan "bewustzijnsvernauwing" leiden. Hierop volgde het volgende stukje dialoog:

Prof. de Smit: "Ja, bij bewustzijnsvernauwing zit je een beetje te veel op het vlak van de ziekte. Ik aarzel om dat etiket meteen op te plakken. Het gevaar van de psychiatrie is, in zijn algemeenheid hoor, - welk onderwerp we ook zouden bespreken vanavond - dat de psychiater de witte jas over iets heen gooit." *Gespreksleider:* "Hij wordt arts."

Prof. de Smit: "Hij wordt arts en dat is helemaal niet slecht. Als het nodig is, moet het ook, maar met algemeen menselijke dingen; ook tegenover politieke dingen waar we nu toch eigenlijk over spreken, moet die psychiater zich met een zeer grote terughoudendheid opstellen."

Gespreksleider: "Terreur is niet noodzakelijkerwijs een pathologisch proces..."

Deze prof. de Smit, die zelf psychiater is, pleit in het vervolg van het gesprek voor een politieke discussie met de Ambonnezen, waarin ook de historische achtergrond wordt besproken. Het beleid van C.R.M. vindt hij oneigenlijk gebruik van welzijnswerk. De mensen worden als een beetje abnormaal beschouwd, waardoor ze zich verwaarloosd en ontkend voelen. Interessant is het dat in dit geval de bezwaren tegen de psychiatrisch-medische aanpak door de deskundige zelf naar voren worden gebracht. Hoezeer hij daarmee de spijker op de kop slaat, blijkt uit een interview met de voorzitter van de Vrije Zuidmolukse Jongeren, de heer Aponno, in de *Haagse Post* van 20 december 1975, waarin Aponno aan het eind opmerkt: "Wij zijn te lang voer voor sociologen geweest in plaats van voer voor psychologen. Eigenlijk moeten we alleen maar voer voor ministers van buitenlandse zaken worden."

3. Er zijn in de discussie over de problematiek van de Zuid-Molukkers nog twee opmerkingen gemaakt die voor het vervolg van ons betoog van belang zijn.

a. In een interview in de *NRC* vraagt een rechter die veel met

Amboninese zaken te maken heeft gehad om "eerbied voor de niet-haalbare overtuiging". Het verbaast hem dat Nederlanders wel respect opbrengen voor christendom, zionisme, communisme en socialisme en dat de heilsverwachting van de Zuid-Molukkers als een "hersenschim" en als "onhaalbaar" wordt afgedaan: "Andere heilsverwachtingen kunnen toch ook niet binnen tien, twintig of honderd jaar worden gerealiseerd?" "Je moet tijd nemen voor elkaar. Het gesprek is niet alleen middel, maar ook doel: erkenning van deze heilsverwachting." Deze rechter heeft er wel oog voor dat het isolement van de Zuid-Molukkers kan leiden tot "bewustzijnsvernaauwing" en "prepsychotische toestanden." Dat isolement moet juist voorkomen worden door openhouden van het gesprek. "De Zuid-Molukkers weigeren om beschouwd te worden als een stelletje halve gekken dat een hersenschim najaagt. Terecht. Wij moeten eerbied hebben voor de niet-haalbare overtuiging." (NRC, 16-1-'76) Een dergelijke opmerking wordt gemaakt door mevrouw Van Overeem: "De exgegijzelden willen erkenning van de authenticiteit, de echtheid van hun gevoelens jegens elkaar en jegens de kapers. De regering ziet niet in dat zo'n erkenning geen politieke uitspraak inhoudt. Mensen kunnen elkaars gevoelens met hun hart begrijpen zonder dat ze meteen ook de politieke oplossing voor de nood van een ander leveren (...) We hadden zulke emotioneel levende mensen als de Ambonnezen op het vlak van hun gevoelens al jaren geleden kunnen begrijpen en daardoor helpen bij een reële oplossing van hun probleem." In beide gevallen wordt ons op het hart gedrukt dat de mens niet uitsluitend een politiek dier is.

b. De tweede opmerking is van De Smit: "Ik kies altijd voor - als het minst erge - de gijzelingen met onderhandelingen. Waarom? Omdat in een onderhandeling het toetsen van wederzijdse normen mogelijk is. De overheid kan op een bepaald moment zeggen, jongens, dit kan niet en daarbij wordt de norm bevestigd van de mensen, van de democratie. Maar aan de andere kant wordt die andere norm daaraan getoetst en dat betekent dat er in die onderhandelingsfase de mogelijkheid bestaat om met elkaar over die spelregels te spreken en om die ideologie en dat politieke proces op gang te krijgen." Blijkbaar is er zelfs in onderhandelingen met extremisten nog zoiets als een "tragendes Einverständnis", om met Cadamer te spreken.

Uit deze voorbeelden blijkt dat het dilemma hermeneutiek of ideologiekritiek geenszins een academisch probleem is. We kunnen er elk moment in onze omgang met mensen tegenaan lopen. Het leven gaat vooraf aan de filosofie. De volgende beschouwing kan men zien als een filosofische reflectie op een voor-filosofische ervaring. We willen proberen enige helderheid te brengen in de gedachten die bij lezing van dit soort stukken op ons afkomen. We doen dat aan de hand van de volgende vragen.

1. Welk recht hebben we iemand "ziek" te noemen? Wanneer heeft iemand een "vervalst" bewustzijn zodat zijn "zelfstandig oordeel" aangetast is en het dus geen zin heeft met hem te argumenteren over een "zaak"?

2. Waarop berust het recht om serieus genomen te worden als gesprekspartner? Geldt dat altijd?
3. Zijn de beide benaderingen die we in deze voorbeelden tegenkwamen altijd onverenigbaar? En zo niet, wat is dan hun onderlinge verhouding?

Paragraaf 2: Hermeneutiek en ideologiekritiek

We beginnen met een nadere beschouwing van de termen "hermeneutiek" en "ideologiekritiek". Daarna proberen we de vragen aan het slot van de vorige paragraaf te beantwoorden.

I Hermeneutiek

Bij de hermeneutiek onderscheiden we *hermeneutische praxis* (of simpelweg hermeneuse) en *hermeneutiek*. Bij de laatste weer *methodologische* en *filosofische* hermeneutiek. (Helaas worden de termen "hermeneuse" en "hermeneutiek" door elkaar gebruikt, evenals "fysisch" en "fysikaal" of "psychisch" en "psychologisch". We zullen ons daar ook zelf aan schuldig maken, verba valent usu.)

Hermeneuein betekent vertalen of vertolken. Het is een activiteit die overal daar optreedt waar een op het eerste gezicht vreemde onbegrijpelijke uitspraak, bijvoorbeeld een orakelspreuk, moet overgezet worden in meer vertrouwd idioom. De vreemdheid kan ontstaan zijn door de tijdsafstand, bijvoorbeeld bij een breuk in de traditie. Zij treedt echter ook op bij verschillende (sub)culturen die naast elkaar bestaan. In principe overal waar er een verschil is in ervaring (en belang). Dit vertolken wordt tot een wetenschap wanneer het systematisch gebeurt. Vanouds, met name bij de interpretatie van de bijbel en de geschriften van de klassieke oudheid. Sinds de opkomst van de moderne geesteswetenschappen in de 19e eeuw (Dilthey) is het object uitgebreid tot alle manifestaties van de menselijke geest, van kunstwerken tot instituties.

Onder methodologische hermeneutiek verstaat men een bezinning op de hermeneutische praxis en wel met name op de regels die bij een interpretatie in acht genomen dienen te worden. Een daarvan is dat men een tekst moet lezen in het licht van de context. Voorts moet een visie op het geheel waar gemaakt kunnen worden aan de hand van fragmenten van de tekst (de hermeneutische cirkel).

Onder filosofische hermeneutiek verstaan we een bezinning op het zelfbegrip (Selbstverständnis) van de interpretator. De filosofische hermeneutiek levert dus niet een bijdrage tot de methodologie van het interpreteren, zoals men vaak aanneemt, maar is grondslagen-onderzoek. Zij vraagt naar de voorwaarden van de communicatie of de "communicatieve competentie" (een term die Habermas naar analogie van de "linguïstische competentie" van Chomsky heeft gevormd). De twee acten waarmee we communiceren zijn luisteren (lezen, begrijpen) en spreken (schrijven). De reflectie hierop geeft ons inzicht in de fundamentele eigenschappen van de communicatie (HI 121 e.v.).

Bij het begrijpen noemt Habermas als zodanig *onbegrensdsheid* en *gebrokenheid*. Met het eerste wordt bedoeld dat met behulp van de natuurlijke taal elke symbolische uiting uit de verst verwijderde tijd of de meest vreemde cultuur in principe uitgelegd kan worden, d.w.z. in verband gebracht kan worden met de eigen ervaring. De communicatie is echter evenzeer gebroken. Dit betekent dat er nooit een totaal alles omvattend begrip mogelijk is. Deze eigenschap wordt duidelijker als we het natuurlijke taalvermogen vergelijken met het beheersen van een kunsttaal. In het laatste geval zijn ad hoc betekenissen uitgesloten en is het mogelijk een domein volledig te beheersen. Een dergelijke formele taal heeft echter altijd weer de omgangstaal als laatste metataal en deze is historisch en situationeel bepaald. We begrijpen het andere altijd vanuit de eigen context (vanuit het eigen vooroordeel). We kunnen niet vanuit een vermeende "vue sans point de vue" (Merleau-Ponty) de omgangstaal in zijn geheel tegenover ons stellen. Zij is dus altijd ook een macht in onze rug. Dit laatste aspect noemt Habermas de "objectiviteit" van de taal. Gadamer drukt hetzelfde uit als hij zegt: we zijn meer zijn dan bewustzijn, meer vooroordeel dan oordeel.

De reflectie op het spreken en overreden leert ons dat de taal *creatief* is en *verweven met de praxis*. We kunnen in taal telkens nieuwe situaties beschrijven. De keerzijde van de onbeheersbaarheid van de taal is dat zij ons in staat stelt nieuwe situaties uit te drukken. We kunnen in de natuurlijke taal door metacommunicatie telkens ad hoc betekenissen parafraseren (m.a.w. de omgangstaal is tevens haar eigen metataal, zij is "reflexief", iets wat de typen-theorie van Russell voor kunsttalen juist probeert uit te sluiten).

Voorts kunnen we in de taal invloed uitoefenen op de praktische inzichten en interpretatieschema's van onze medemensen. Daar taal nauw verweven is met handelingen en expressieve uitingen kan het spreken een effect hebben op de praxis in de ruimste zin. Ook deze activiteit oefenen we echter uit vanuit onze gesignificeerdheid (de objectiviteit van de taal). We kunnen een levensvorm slechts beïnvloeden wanneer we er zelf deel aan hebben.

De filosofische hermeneutiek heeft ook een *kritische* functie. Het is een "kritisch Reflexionswissen." Zij verhindert een inadequaat zelfbegrip zoals het "objectivisme" in de geesteswetenschappen. Daaronder verstaan we het ideaal van het 19e eeuwse historicisme zichzelf uit te kennen (Ranke) en zich zo onbevooroordeeld open te stellen voor het verleden. Gadamer heeft deze poging om eigen historiciteit te overstijgen als illusie ontvuld. De eigen bepaaldheid - door hem provocerend "vooroordeel" genoemd - is juist de toegangsweg naar het verstaan van anderen (een andere kritische functie van de filosofische hermeneutiek betreft misplaatste aanspraken van de logica), (HI 46/47, 287).

De hermeneutiek heeft bij Gadamer een universele reikwijdte. Dit is haar zogenaamde *universaliteitspretentie*. Deze berust hierop

dat spreken en luisteren de media zijn van de menselijke samenleving. Vanwege de verwevenheid van de taal met de praxis is er geen terrein van het menselijk samenleven dat niet via taal wordt toegeëigend. De taal noemt Gadamer het "universele medium van de praktische rede". Niets is onttrokken aan het "gesprek dat wij zijn" (Hölderlin). Als Gadamer spreekt over taal bedoelt hij het hele gebied van de menselijke interactie op grond van culturele overlevering en traditie. Nu is de taal, zoals we reeds opmerkten, een historische grootheid. We maken geen taal, maar groeien op in de taal van een bepaalde cultuur. We dragen die taal over in de overlevering, maar we zouden, volgens Gadamer, met meer recht kunnen zeggen dat de traditie *zich* overlevert. Het overleveringsgebeuren voltrekt zich voornamelijk buiten onze autonome wil om. Dit wordt ook uitgedrukt in het begrip "wirkungsgeschichtliches Bewusstsein" dat er de nadruk op legt hoezeer ons bewustzijn door de geschiedenis bepaald (erwinkt) wordt (WM 265). Het verstaan is geen handeling van de subjectiviteit, maar een "Einrücken in ein Überlieferungs-geschehen", (HI 47). Gadamer meent dan ook dat *traditie* en *autoriteit* bij elke communicatie een constitutieve rol spelen.

Habermas, die de universaliteitspretentie bestrijdt, vindt dat bij Gadamer aan de kritische rol van de reflectie te kort wordt gedaan en aan het belang van "Aufklärung". Dit hangt samen met een tweede verwijt. Hij beticht Gadamer van "taalidealisme" (2), dat de culturele overlevering door middel van taal verabsoluteert en geen oog heeft voor de niet-talige communicatieverstorende factoren: arbeid en macht. Zij verstoren de communicatie omdat ze talige interpretatie van de wereld beïnvloeden buiten het medium van de communicatie om. De veranderingen die deze factoren tot stand brengen in het wereldbeeld zijn niet het resultaat van bewuste uitwisseling van gedachten, maar zijn als het ware "van onder op" veroorzaakt. Deze barrières van de communicatie kunnen niet door de middelen van de hermeneutiek alleen worden doorbroken. Deze blijft zich immers bewegen binnen het universum van de taal. De hermeneutiek moet hier aangevuld worden met ideologiekritiek die de factoren blootlegt die "het gesprek dat wij zijn" van buitenaf beïnvloeden. Juist omdat Habermas oog heeft voor deze externe bedreigingen van de communicatie onderstreept hij het belang van de enige tegenkracht die wij hebben: de reflectie. Habermas' verzet tegen het taal-idealisme betekent dus niet dat hij aan reflectie geen belangrijke plaats toekent. Gadamer onderschat zijns inziens het belang van dit kritisch vermogen juist omdat hij te rooskleurig denkt over de mogelijkheden van het gesprek.

We zullen nog zien dat dit het punt is waar de wegen van Habermas en Gadamer uiteengaan. De bewustwording die de hermeneutiek (hermeneuse) tot stand brengt, gaat bij Habermas verder dan het blootleggen van vooroordelen door de exegese van taaluitingen. De laatste worden niet slechts uitgelegd, maar ook verklaard, d.w.z. als symptomen beschouwd van processen er achter (arbeid en macht). Interpretatie is slechts mogelijk als de oorzaak er

bij betrokken wordt. Anders gezegd, het gaat hier niet om illusies in taal, maar met taal als zodanig. Illusies in taal kunnen door exegese opgehelderd worden. Illusies met taal vallen buiten bereik van dat communicatief vermogen, omdat het zelf door buitentalige macht gemanipuleerd wordt ("geen baas in eigen huis is" (Freud), slechts "boven-bouw" is, (Marx)).

II Ideologiekritiek

Wanneer we spreken van ideologiekritiek bedoelen we iets anders dan ideologieverklaring. De ideologieverklaring laat zien hoe een bepaald stelsel van ideeën afhankelijk is van niet ideële factoren (bijv. arbeid en macht) en deze legitimeert. Van ideologiekritiek is pas sprake wanneer deze verklaring ook aan de betrokkenen wordt meegedeeld zodat een opheffing van die determinatie mogelijk is door bewustwording. Ideologieverklaring vindt plaats wanneer ideeën verklaard worden uit de autoritaire structuur van de persoonlijkheid of uit identificatie met de agressor. Het is een taak van de "psychiatrisch geschoolde medicus" (zoals *Trouw* het exact uitdrukt). Ideologiekritiek vindt plaats wanneer de slachtoffers hiervan bewust gemaakt worden. We zien dus dat in principe drie attitudes mogelijk zijn.

a. We kunnen uitspraken volkomen serieus nemen. Wanneer zij ons vreemd voorkomen, zoals bij gijzelaars of Molukkers, proberen we door inleving (of als we deze psychologische term willen vermijden: door inspanning van ons communicatief vermogen) de afstand te overbruggen. We gaan er van uit, dat de ander iets te zeggen heeft (inzoverre autoriteit heeft, Gadamer) en meer te zeggen naarmate hij over uitzonderlijke ervaringen beschikt en proberen dat in relatie te brengen tot ons eigen wereldbeeld (horizonversmelting). In de hermeneutische benadering zal men dus primair op eigen vooroordelen bedacht zijn. Wanneer men met politiek onhaalbare idealen geconfronteerd wordt zal dat niet leiden tot het oordeel dat men met waanideeën te doen heeft, met "halve gekken die een hersenschim najagen", maar eerder tot de vraag of de politieke dimensie wel de enige dimensie van ons bestaan is. Wanneer mensen heel andere uitspraken doen dan wij zouden verwachten, rijst de kritische vraag of zij in hun uitzonderlijke situatie niet dingen ontdekt hebben, die in de routine van het dagelijks bestaan toegedekt blijven. Is de zogenaamd gefrustreerde niet eerder een profeet? Wie zijn vermogen tot verwondering niet heeft verloren zal openstaan voor telkens nieuwe ervaringen.

De aanhangers van deze instelling, die we de hermeneutische noemen, zullen het tot object maken verwerpen, omdat het niet relevant is als het gaat om het "algemeen menselijk welzijn" of om "algemeen menselijke zaken". Bij de beoordeling van wat mensen aan goeds en kwaads aanrichten, mag een psychoanalytische diagnose geen rol spelen. Dat is slechts op zijn plaats in een wetenschappelijk onderzoek of vaktijdschrift. Die manier van benaderen heeft bovendien het gevaar dat iemand op zijn frustraties wordt vastgepind terwijl hij door een zakelijke benadering daar juist bovenuit getild kan worden.

- b. We kunnen uitspraken ook herleiden tot niet-bewuste factoren. Dan zien we de mensen niet als gesprekspartners, maar als patiënten. Hun zelfstandig oordeelsvermogen is aangetast door een "biologisch mechanisme". Discussiëren over zaken op grond van argumenten heeft geen zin, maakt de ziekte alleen maar erger. Het is ook niet nodig een politieke analyse te beproeven van iemands motieven. De politieke journalist kan dat overlaten aan de psychiatrisch geschoolde medicus, aan de snijtafeltechnieken van de arts. De witte jas gaat er over. Dit is de voluit verklarende benadering. Het medisch model in de sociologie.
- c. Ten derde is er de ideologie kritische attitude. Deze gaat in principe uit van de intentionaliteit, maar ziet deze bedreigd door overmacht. Dit betekent dat het voor sommige mensen soms nodig is door een psychiater geholpen te worden bij de bewustmaking van hun problemen. Er is op dit punt echter terughoudendheid geboden. Wie overgaat tot psychiatrische aanpak zal daarvoor argumenten moeten kunnen overleggen. In principe staat de ideologie-kritische benadering op hetzelfde standpunt als de hermeneutische. De verklaring is slechts een tijdelijke noodmaatregel, die achteraf door de betrokken persoon zelf gelegitimeerd moet worden. Hij moet als het ware zelf erkennen dat er met hem op een bepaald punt in een bepaalde periode niet te praten viel (HI 267, 273/5).

Na deze voorbereidende verkenning willen we de strategie voor de volgende paragrafen uiteenzetten. We vragen om te beginnen naar het recht om iemand ziek te noemen. We willen hier niet het goed recht van een psychiatrische diagnose van individuele personen betwifelen. Waar het om gaat is of deze benadering overgeheveld kan worden naar de publieke dimensie van de samenleving waar de openbare discussie tussen verschillende groepen plaats vindt, bijv. tussen progressieven en conservatieven in kerkelijke en politieke aangelegenheden. Is het daar geoorloofd het medisch-psychiatrische jargon te hanteren? Kunnen tegenstanders als schizofrenen, psychopaten, hysterici etc. beschouwd worden? Uit de vermelde voorbeelden bleek dat de termen die gebruikt worden afkomstig zijn uit de diepte-psychologie, een psychologie die individuele personen betreft en door de Duitsers dan ook terecht "Individueelpsychologie" genoemd wordt. Onze vraag is of het begrippen-apparaat van deze psychologie ge-extrapoleerd kan worden naar de samenleving.

Dat de psychoanalytische vraagstelling en behandeling bij individuen haar goed recht heeft kan uiteraard ook betwist worden. Wie ons betoog wil volgen moet er "for the sake of the argument" van uitgaan dat de psychoanalyse op haar terrein inderdaad over dat corpus van kennis beschikt waardoor het verklaren van uitingen van personen mogelijk is. Ons probleem is of het model van de psychoanalyse overgedragen kan worden naar de samenleving, of er ook socio-analyse en sociatrie mogelijk is. Wat zijn de structurele voorwaarden van de psychoanalyse en is daaraan ook voldaan bij de kritiek op groepen?

De sociale kritiek wordt meestal ideologiekritiek genoemd. Een ideologie is altijd iets collectiefs. Onze vraag kan dus ook zo geformuleerd worden: Kunnen we in de ideologiekritiek het model van de psychoanalyse hanteren? Kan de "mens in het groot", zoals Plato de samenleving reeds noemde, op dezelfde wijze benaderd worden als het individu? Is het "vervalst bewustzijn" het analogon op het sociale vlak van wat bij individuen een neurose heet? Mocht dat zo zijn dan heeft de sociale criticus een heel andere status dan de (tot nu toe) gebruikelijke. Is een ideologie een samenstel van vooroordelen (Gadamer) dan sluit de ideologie criticus aan bij de moralistische traditie in de filosofie (van Montaigne tot Sartre). Hij is dan vergelijkbaar met de kritische journalist en politieke commentator. Is de ideologie een "complex" dan is een speciale ziektekennis noodzakelijk.

Tenslotte nog een opmerking over de extrapolatie. Men kan dat op een vrij primitieve manier doen en dan betekent het niet meer dan: ergens anders hetzelfde doen wat je op eigen terrein al deed. Op deze manier kwamen we het tegen in de reeks voorbeelden die ieder uit eigen ervaring kan aanvullen. Eigenlijk betekent dit, zoals in de metafoor van de mens-in-het-groot treffend tot uiting komt, de reductie van een sociologische problematiek tot een psychologische (zie Goudsblom, 173-177). Problemen omtrent de verhoudingen tussen groepen worden herleid tot de problemen van de individuele deelnemers aan die groepen. Er is echter ook een meer subtiel vorm van extrapolatie van het psychoanalytisch model mogelijk waarbij de sociologische vraagstelling behouden blijft. We zullen nog zien dat Habermas dit laatste op het oog heeft.

In de volgende drie paragrafen zullen we proberen een antwoord te vinden op de drie in paragraaf 1 gestelde vragen.

Paragraaf 3: Voorwaarden van de diagnose

Wanneer we vragen wanneer we het recht hebben iemand als patiënt te beschouwen, vinden we daarop bij Habermas een vrij strikt antwoord (HI 135 e.v.). Hij geeft drie criteria waaraan we gestoord (taal)gedrag kunnen herkennen:

1. Op het niveau van de taal treedt er privatisering op van semantische regels en in extreme gevallen van de syntactische.
2. Bij het gedrag merken we rigiditeit op en herhalingsdwang.
3. De congruentie tussen taal, gedrag en expressie ontbreekt.

In al deze gevallen treedt er een verzelfstandiging op van een communicatieve inhoud. Deze isoleert zich van het publieke spraakgebruik en drukt een intentie uit die onbegrijpelijk is, ook voor de auteur zelf.

Habermas spreekt in dit geval van *systematisch* gestoorde communicatie. Dit betekent dat we niet met misverstanden te maken hebben die met normale middelen van de hermeneutiek zijn op te lossen, zoals nadere informatie over de achtergrond, kennis van

een taal, etc. Het verstaan van de hermeneutiek stuit hier op een grens, een barrière waar we met ons "gezond verstand" niet doorheen komen. Het bewustzijn is door de verdringing afgescheiden van bepaalde betekenissen. Freud ontdekte dit bij "Fehlleistungen", dromen en symptomen (later werd dit uitgebreid tot folklore, mythen en cultuurverschijnselen in het algemeen). Om deze grens van het verstaan te overschrijden is een speciale kennis nodig, een theoretisch instrumentarium. We kunnen niet volstaan met onze natuurlijke communicatieve competentie. Omdat er een systematisch misverstand optreedt, is er ook een systematische oplossing nodig.

Het theoretisch apparaat waarmee wordt gewerkt, bestaat volgens Habermas uit een voorbegrip omtrent de structuur van de normale communicatie en voorts uit de hypothese dat hier twee niveaus van symbolisering door elkaar lopen, een voortalgige en een specifiek talige, wat veroorzaakt wordt door mislukte socialisatieprocessen in de vroegste jeugd. De theorie dat verdringing een de-symbolisering is, d.w.z. een wegdrukken van een bepaalde betekenisinhoud - die van het verboden liefdesobject - naar een voortalig, genetisch vroeger niveau van communicatie, welke leemte dan gevuld wordt door het symptoom (als niet verdacht symbool), is van Lorenzer. Doel van de analyse is re-symbolisering.

Essentieel is nu dat in deze theorie *de taal als zodanig*, in onderscheid van een voortalig niveau van communicatie, object van beschouwing wordt. Hierin verschilt de psychoanalytische interpretatie van het verstaan van de hermeneutiek die altijd van een contextueel voorbegrip binnen de taal vertrekt. De psychoanalyse overschrijdt de grens die aan de hermeneutiek gesteld is. We hanteren theoretische hypothesen (een impliciete theorie van de communicatieve competentie) om misverstanden met taal op te lossen (HI, 269, 275). Dit is geen hermeneutisch verhelderen (aufklären) meer, maar tevens een causaal verklaren (erklären), want de inhoud van een betekenis kan slechts verhelderd worden, wanneer tevens de genese verklaard wordt. We begripen het symptoom pas als we weten hoe het is ontstaan. Anders gezegd, een wat-verklaring gaat gepaard met een waarom-verklaring (3). Habermas gebruikt voor deze vorm van interpreteren de term "diepte-hermeneutica". De "diepten" waartoe deze doordringt zijn werkelijkheden die buiten de sfeer van de communicatie liggen. Bij Habermas zijn dat arbeid en macht die men ook kan aanduiden als uitwendige en inwendige natuur (geïnternaliseerde macht). Het zijn factoren die de communicatie van buitenaf verstoren. Het ontstaan van een symptoom is een voorbeeld hoe dat door de inwendige natuur gebeurt. Slechts een diepte-hermeneutica is in staat deze systematische misverstanden systematisch, door middel van een theoretisch apparaat, op te helderen.

Dat in dit geval illusies met taal doorschouwd worden, betekent in feite dat de gesprekspartner als partner uitgeschakeld wordt. We bewegen ons niet meer binnen de sfeer van de communicatie, maar treden er buiten, om deze van buiten te bekijken.

Zodra de waarom-vraag gesteld wordt, verklaren we een betekenis-element door een causale factor buiten het domein van de betekenissen (het bewustzijn, de taal). Dit is wat we boven "ideologie-verklaring" noemden. De bedoeling van de psychoanalyse is echter re-symbolisering, *ideologiekritiek*. We kunnen dat zo uitdrukken. De arts zegt: ik kan niet met je praten. De bedoeling is echter het gesprek te herstellen. Dit betekent dat de tijdelijke uitschakeling als gesprekspartner door de patiënt zelf gelegitimeerd moet worden. Hij geeft achteraf toe dat er met hem (tijdelijk en partiëel) niet te praten viel.

De vraag naar de voorwaarden van de psychiatrische behandeling is hiermee beantwoord. We kunnen in dat antwoord drie momenten onderscheiden:

- a. er moet aan de hand van criteria een afwijkend gedrag vastgesteld kunnen worden.
- b. Er moet een corpus van theoretische kennis aanwezig zijn.
- c. De diagnose moet door de patiënt gelegitimeerd worden.

De drie aspecten hangen onderling samen. De diagnose is mede afhankelijk van het theoretische apparaat. Het nieuwe van Freuds benadering was dat hij de afwijkingen in het gedrag niet als biologische verschijnselen zag maar als dragers van betekenis in het licht van zijn theorie. Omdat het symptoom een verborgen zin geeft is de toestemming van de patiënt relevant. Om deze instemming kan mede gevraagd worden omdat de diagnose een wetenschappelijke status heeft, die haar verheft boven een aantijging.

Onze eerste vraag, wanneer we iemand ziek mogen noemen is met de punten a. en b. reeds beantwoord. Het zijn de twee condities waarbij we (in de extrapolatie naar het sociale vlak) van ideologieverklaring kunnen spreken. In de laatste paragraaf zullen we nagaan in hoeverre bij gangbare vormen van ideologieverklaring aan die voorwaarden voldaan is. De derde voorwaarde is typisch voor *ideologiekritiek*. Kritiek onderstelt altijd intentionaliteit bij het subject waartoe zij zich richt. De patiënt blijft hier in zijn recht als mens (laten we het voorlopig maar zo noemen) gehandhaafd. In de volgende paragraaf zullen we dit vreemde soort mensenrecht nader bespreken. Aan het voorbeeld van de psychoanalyse zien we ook reeds dat de verklarende en de kritische benadering elkaar niet uitsluiten. Daarmee is tevens een antwoord aangeduid op de derde vraag.

Paragraaf 4: Het hermeneutisch recht

Datgene wat wij in navolging van Gadamer het hermeneutisch recht noemen, is moeilijk te omschrijven. Dat komt niet omdat het zo ver van ons afstaat, maar eerder zo dichtbij is dat we er moeilijk zicht op krijgen. Wat houdt dat recht in? Hoe valt het te funderen?

Met het hermeneutisch recht worden we wellicht het meest direct geconfronteerd bij discussies. Dan betekent het dat de gesprekspartners er recht op hebben als intentionele subjecten beschouwd

te worden die verantwoordelijk zijn voor hun eigen uitspraken. Men heeft er recht op tegenargumenten te horen en geen opmerkingen in de trant van: dat zeg je nu wel, maar het gaat je in wezen om iets anders. "Wer seine Spielpartner auf etwas jenseits ihrer Liegendes hin 'durchschaut', d.h. das nicht ernst nimmt, was sie spielen, ist ein Spielverderber, dem man aus dem Wege geht." (Gadamer, HI, 81) Miskennen van de uitgesproken intentie wordt als onfatsoenlijk gevoeld. Wat iemand beweert wordt immers niet op zijn eigen merites gewaardeerd, maar als symptoom van zijn autoritair karakter of van "identificatie met de agressor". We kwamen in de voorbeelden dan ook de scherpste diskwalificaties tegen: het is onzakelijk en immoreel, de ontkenning van iemands menszijn, etc.

Het hermeneutisch recht heeft echter nog een veel wijdere strekking dan als discussiepartner serieus genomen te worden. Wanneer iemand iets over een droom vertelt, zegt Gadamer, heeft hij niet de bedoeling een droomanalyse uit te lokken. Wie dat toch doet, mist de hermeneutische scopus. De bedoeling is veelmeer iemand te laten deelnemen aan het spel van de droomfantasie, zoals dat ook het geval is bij sprookjes of producten van dichtsterlijke verbeelding. Dit is een legitieme hermeneutische pretentie die niets met "weerstand" te maken heeft (HI, 295, 313). Het hermeneutisch recht geldt dus eigenlijk voor alle producten van de menselijke creativiteit, voor alles wat we cultuur noemen.

Kan dit recht ook ergens in gefundeerd worden? Is het vergelijkbaar met zoiets als het natuurrecht dat meestal uit het wezen van de mens werd afgeleid? Van welke aard zijn de argumenten die de hermeneutische benadering verdedigen? Wetenschappelijk, wijsgerig, ethisch?

We zagen in de voorbeelden dat de hermeneutische dimensie met termen werd aangeduid als "het algemeen menselijke", "het algemeen menselijke welzijn." Dit wijst er al op dat wat men op het oog heeft nogal specifiek is. Het lijkt veel op wat de fenomenologen de "geleefde ervaring" of het "volle leven" noemen. Daarom is een definitie ook zo lastig. Men komt in de verleiding de hermeneutische ervaring te omschrijven als de bron waaruit of de achtergrond waartegen elke specifieke ervaring zich aftekent. Het is een overgrijpende ervaring die ons in staat stelt verbijzondering als verbijzondering te onderkennen. Wanneer nu gevraagd wordt naar een fundering van het hermeneutische recht, zouden we dat op deze manier willen doen: de hermeneutische ervaring heeft een onherleidbaar recht omdat zij fundamenteel is. We beroepen ons dus op het basiskarakter van deze ervaring die zich onder andere hierin manifesteert, dat elke poging haar te transcenderen op één of andere manier weer op haar terugvalt. In de literatuur komen we deze argumentatie - die ik een typisch filosofische zou willen noemen - telkens tegen. Bijvoorbeeld in deze vorm: de laatste meta-taal van een geformaliseerde kunsttaal is de omgangstaal (HI 128, vgl. 288, zie ook Bochenski, *Wijsgerige methoden in de moderne wetenschap*, 58, 100, 110). De natuurwetenschap is hermeneutisch verankerd voorzover ze berust op discussies binnen de gemeenschap van onderzoekers (beslis-

singen over basiszinnen, strategie van het onderzoek, gebruik van methoden, vinden in de omgangstaal plaats, HI 128). Gadamer wijst erop dat pas door de retorica (bijv. wetenschapsjournalistiek) resultaten van wetenschap doordringen in het dagelijks leven (HI 63). In de sociale wetenschappen blijkt zowel bij het verzamelen van data als bij theorievorming dat de binding aan de omgangstaal niet "übersprungen" kan worden (bij de theorievorming denke men bijv. aan het postulaat van de adequaatheid van Schütz, HI 127). Met name bij de statistiek wordt duidelijk dat de hermeneutische ervaring de wetenschappelijke bezigheid omvat. De zogenaamde "feiten" die zij produceert kunnen pas op hun waarde worden geschat wanneer, door teruggaan naar de hermeneutische bakermat, vastgesteld kan worden welke abstracties hier voltrokken zijn, op welke specifieke vragen deze feiten een antwoord geven (Gadamer, Kl.S. 107).

De belangrijkste argumenten voor het funderend en omvattend karakter van de hermeneutische ervaring levert Gadamer echter in zijn kritiek op de esthetica sinds Kant (die van een specifieke "esthetische onderscheiding" uitgaat en daarmee de waarheidsvraag (de betekenis voor het leven) uitschakelt) en op het objectivistische zelfbegrip van de geesteswetenschappen sinds het historicisme. We zullen die argumenten niet herhalen. Waar het ons op aankomt is de structuur van de redenering: er wordt telkens aangetoond dat bepaalde toespitsingen in de ervaring, bijvoorbeeld het streven naar objectieve kennis in de geschiedenis, gedragen worden door het omvattende kader van "algemeen-menselijke" ervaring, die deze verbijzondering mogelijk maakt, maar niettemin wordt "vergeten". Een voorbeeld van dat laatste is de miskenning van eigen gesitueerdheid - boven toegelicht aan de "objectiviteit" en praxisgebondenheid van de taal - in het methodenideaal van de historische geesteswetenschap. In al deze gevallen kan men zeggen dat elke vermeende poging de omgangstaal te kunnen verlaten deze impliciet weer vooronderstelt. We kunnen ons daar niet, zoals de Duitsers tekenend zeggen, "herausreflektieren". Op dit argument berust de universaliteitspretentie van de hermeneutiek. De argumentatie is niet nieuw en eigenlijk een linguïstische variant van een argument dat in de filosofie, bijvoorbeeld door de neo-kantianen, al veel eerder gebruikt is tegen allerlei vormen van naturalisme, behaviorisme, etc. Tegen Watson, die het bewustzijn ontkent, kan men bijvoorbeeld tegenwerpen dat deze theorie zelf een act van het bewustzijn is en dus het bewustzijn vooronderstelt. Je kunt, zo zou Gadamer kunnen zeggen, niet al sprekend het gesprek ontkennen dat je *bent*. Wie de universaliteit van de taal loochent, zaagt de tak door waarop hij zelf zit, om een afgezaagd beeld te gebruiken.

In deze context moet nu ook Gadamer's theorie over het "tragende Einverständnis", als basis van elke communicatie, begrepen worden. Deze consensus moet in ieder geval niet als resultaat gezien worden van een discussie zoals in de consensus-theorie van de waarheid. Het is een fundament dat daaraan voorafgaat. Dat betekent niet dat Gadamer van mening is dat achter alle schijn-

bare conflicten in de samenleving, wanneer we maar diep genoeg graven, alles pais en vree is. We krijgen soms de indruk dat hij nog meer oog heeft voor de belangenstrijd in de maatschappij dan Habermas. De dragende consensus moet in een meer formele zin begrepen worden als fundament (of transcendentale voorwaarde) dat zowel overeenstemming als verschil van mening mogelijk maakt (HI 308/9). Pour discuter il faut être d'accord. Dit betekent bij Gadamer dat er altijd een gedeeld bestand van voor-meningen of voor-oordelen is, tegen de achtergrond waarvan conflicten pas mogelijk zijn. Het is een soort geestelijke atmosfeer of resonantieruimte, die aan elk uitdrukkelijk weten voorafgaat. We hebben gezien dat er zelfs bij onderhandelingen met extremisten een dergelijk fonds van gemeenschappelijke vooroordelen is (inclusief het masculinistisch vooroordeel dat vrouwen eerder vrijgelaten moeten worden dan mannen). Tegen deze achtergrond is onderhandelen mogelijk. Pas bij Marsbewoners en aardmannetjes ontbreekt deze consensus. Wanneer we haar "formeel" noemen, betekent dit uiteraard niet dat zij geen inhoud heeft. Dat is in strijd met de gesitueerdheid en historiciteit van het menselijk bestaan. We drukken er mee uit dat de consensus als structurele voorwaarde voor het gesprek gezien moet worden en niet een ethische (irenische) betekenis heeft.

We zouden wat Gadamer op het oog heeft, kunnen toelichten door het gedachtenexperiment van een volledige objectivering van de medemens (zoals in de Tractatus van Wittgenstein). Elders hebben we betoogd dat dit slechts op straffe van solipsisme geheel is door te voeren (Vooronderstellingen van een kritische psychologie. par. 6.1.1.). Wanneer op die manier de navelstreng die de onderzoeker met zijn veld van onderzoek verbindt geheel is doorsneden, is geen menswetenschap meer mogelijk. Wanneer er in de wetenschap geobjectiveerd wordt, is dat dus altijd slechts een partiële vervreemding, het betreft een kleine sector van het bestaan waarmee we toch onderhuids verbonden blijven. In de sociale wetenschap is die verbondenheid de bron van hypothesevorming. In de geschiedeniswetenschap, die Gadamer speciaal interesseert, is er de gemeenschappelijkheid van de traditie (WM, 261, 277). We participeren, zegt Gadamer, in het gesloten stroomcircuit van het historisch leven, ook als historicus. Er is een samenspel (Ineinanderspiel) van de overleveringen en de interpretatie ervan. Zij vormen een "Wirkungseinheit" (WM 267).

Een van de geschilpunten tussen Gadamer en Habermas is of aan de hermeneutische dimensie ook een kritische functie toegekend kan worden. Gadamer spreekt wel van het doorbreken van misverstanden en vooroordelen in de communicatie, maar dat geschiedt bij hem altijd tegen de achtergrond van eigen niet doorschouwde vooroordelen. De geschiedenis bijv. van de presocratische denkers is een continuum van elkaar opvolgende interpretaties waarbij we telkens wel in het licht van nieuwe vooroordelen de relativiteit van andere doorzien, maar nooit een definitief standpunt bereiken (hij wil zelfs niet van vooruitgang spreken, laat staan van een trapsgewijze opgang naar weten zoals bij Hegel, HI 298, 300, 310).

Habermas meent dat Gadamer door zich te baseren op de altijd factische aanwezige consensus, waarin autoriteit en traditie een fundamentele rol spelen, een conservatief standpunt inneemt en de kracht van de reflectie als beginsel van Aufklärung onderschat. Bovendien zou Gadamer miskennen dat aan de communicatie vreemde factoren, arbeid en macht, deze achter haar rug om vervalsen. Daarom worden er door Habermas aan de hermeneutiek twee elementen toegevoegd (men kan daarom ook beter van een "hermeneutiek met kritisch complement" spreken dan omgekeerd van een "verklarende sociale wetenschap met hermeneutisch complement", zoals meestal gebeurt; ook bij Habermas blijft de hermeneutische dimensie de fundamentele):

- a. Om de vervalsende factoren te onderkennen is een theoretisch apparaat nodig dat de natuurlijke competentie van de interpretator aan vult. (Hierover in de volgende paragraaf).
- b. Er moet een beginsel zijn dat de historiciteit van ons verstaan transcendentieert. Wanneer dat er niet is en we in factische consensus terugvallen, zou het terugleiden binnen de gespreksgemeenschap - het uiteindelijk doel van de verklarende fase - niets anders zijn dan het integreren binnen de bestaande vooroordelen (die wellicht juist mede oorzaak zijn van communicatiestoringen). Habermas meent dit beginsel gevonden te hebben in de idee van de ideale gespreksgemeenschap die z.i. bij elk gesprek wordt voorondersteld en tevens als regulatieve idee fungeert.

Bij Gadamer kan de hermeneutische dimensie slechts een kritische functie hebben ten opzichte van het objectivisme. De mens moet als gesprekspartner erkend worden. Bij Habermas krijgt dit meer inhoud doordat enerzijds vormen van pseudocommunicatie voorzien worden en anderzijds aan het gesprek eisen gesteld worden. Er moet bijvoorbeeld symmetrie zijn in de kansen taaldaden te verrichten en er moet, wil deze niet in de lucht hangen, een onderbouw zijn van gelijkheid in macht. Zijn idee van een ideale gespreksgemeenschap houdt dus ook een program van maatschappijhervorming in.

Aan Habermas kan de vraag gesteld worden of het gesprek hier niet doel in zichzelf wordt. Wat kan in een ideale samenleving het onderwerp van het gesprek zijn wanneer het tot stand brengen van de voorwaarden er van juist de inzet van elk spannend gesprek, ja de zin der geschiedenis zelf is? (Het enige antwoord daarop lijkt dat van de dichter Cavafi te zijn: Als ge vertrekt op uw tocht naar Ithaka, smeek dat uw weg lang moge zijn; zie het slot van Arthur Lehnings rede "De utopie als zin der geschiedenis".)

Het is voorts de vraag of de idee dat een ideale gespreksgemeenschap de transcendentale voorwaarde van elk gesprek is houdbaar is. Als we er van uitgaan dat dat zo is, is het niet slechts een ideaal maar ook een filosofisch funderbaar idee. Er zijn passages bij Gadamer waarin hij iets dergelijks lijkt te beweren. Hij sluit zich bijvoorbeeld (met aarzeling) aan bij de idee van Apel dat elke interpretatie zich richt tot een universele interpretatiegemeenschap en dat daarom elk gesprek gericht is op een

algemene consensus. Slechts op die manier zou de waarheidsaanspraak van een interpretatie gelegitimeerd kunnen worden. Dit betekent ook dat elk afgebroken gesprek weer opgevat moet worden. Dit gericht zijn op een universele consensus (in de toekomst dus) rekent hij tot de "idee van de rede" (HI 282, 306/7, 309, 310, 313). Elders spreekt hij van "das unendliche Gespräch in Richtung auf die Wahrheit das wir sind" (Kl.S. 111). Gadamer meent ook dat de tijd ware vooroordelen uitschift, de productiviteit van de tijd is zijn antwoord op de vraag wat ware vooroordelen zijn en wat onware (WM, 282; HI 91). We hebben de indruk dat ook bij Gadamer wel een bovenhistorische richtlijn aanwezig is, maar dan meer als een verborgen en beknot Hegelianisme, terwijl Habermas meer bij een kantiaanse traditie aansluit. (Op de houdbaarheid van beide opvattingen wil ik hier niet ingaan. Persoonlijk geloof ik niet dat dergelijke ideeën op deze manier wijsgerig verantwoord kunnen worden. Niettemin blijven het zinnige idealen om na te jagen.)

Het meest concreet spreekt over de kritische functie van de hermeneutiek naar mijn mening Ricoeur. Hij gaat er vanuit dat elk oeuvre in drievoudig opzicht autonoom is. Het transcendeert de bedoeling van de auteur, de culturele en sociologische omstandigheden waarin het is ontstaan en tenslotte de oorspronkelijke adreassaet. Geen enkel kunstwerk is dus puur ideologisch d.w.z. een legitimerende reflex van een maatschappelijke situatie. De kunstenaar die een oorspronkelijke ervaring heeft wordt in zijn oeuvre boven zichzelf uitgetild. Dat is echter ook bij de lezer het geval. Al lezende irrealiseer ik mezelf. Dit is een imaginatieve variatie van het ego en volgens Ricoeur hēt wapen tegen illusies van het subject. Hij spreekt van de subversieve functie van de poëzie (Ricoeur, 1973, 55). Aan het eind van een cursus over hermeneutiek schrijft hij dat de toeëigening van een tekst door de lezer, eerder een onteigening is, namelijk van zijn "narcistische ego". Door me open te stellen voor wat een tekst heeft te zeggen krijg ik toegang tot een nieuwe levensvorm. Van wat ik van mezelf dēnk schrijd ik voort naar wat ik zelf *ben*. (Ricoeur, Cours, 227). Wanneer we in deze paragraaf spreken van hermeneutische rechten is dat eenzijdig. Een recht is een keerzijde van een plicht, ook ten opzichte van mezelf. "Vollendete Erfahrung ist nicht Vollendung des Wissens, sondern vollendete Offenheit für neue Erfahrung" (Gadamer, HI 311).

Paragraaf 5: De mogelijkheid van ideologiekritiek

In paragraaf 3 hebben we de voorwaarden opgesomd waaraan resp. ideologieverklaring en ideologiekritiek moeten voldoen. Wanneer we deze confronteren met de voorbeelden uit paragraaf 1 blijkt het volgende.

Geen enkele van de condities voor ideologieverklaring blijkt te zijn vervuld.

- a. Er zijn in de sociale kritiek geen criteria op grond waarvan iemand als ziek beschouwd kan worden. Er staan hier groepen tegenover elkaar die wel intern communiceren, maar niet met

elkaar. Volgens welk criterium zou de ene groep van de ander een diagnose kunnen stellen? Als we de criteria van Habermas aanleggen zou bijvoorbeeld aangetoond moeten kunnen worden dat het hanteren van termen als "volksdemocratie" of "vrije wereld" de-symboliserings zijn, d.w.z. symptomen die in de plaats treden van verdrongen bewustzijnsinhouden. Het politieke gesprek zou dan op re-symbolisering gericht moeten zijn. Het is wel duidelijk dat geen enkele politicus hiervoor een speciale competentie bezit. In plaats van afwijkingen in medische zin hebben we hier te doen met afwijkende meningen. Wanneer hier gezegd wordt: ik kan niet met je praten, is dat geen constatering van een formeel gebrek van de communicatieve competentie, maar een weigering van de dialoog. Men is niet "on speaking terms" met elkaar. Het verbreken van het gesprek berust niet op een neurotische storing (whatever it may be), maar, zoals Gadamer zegt, op een fundamenteel verschil in belang en/of ervaring (HI, 306). De tegenpartij van "verblindings" beschuldigen waarvan hij slechts door een therapeutische ingreep verlost kan worden, zou kunnen leiden tot een psychiatrische behandeling van politieke dissidenten vanwege "traag verlopende schizofrenie" of "paranoïde ontwikkeling van de persoonlijkheid" zoals in de Sovjetunie. (4).

- b. Ten tweede ontbreekt in de sociale kritiek ook het *theoretisch apparaat*. Er is geen stelsel van wetten bekend, dat een verband legt tussen oorzaken en meningen, waaronder ik, wanneer de vereiste beginvoorwaarden aanwezig zijn, anderen (en mijzelf) zou kunnen subsumeren (5). Dit blijkt echter geen enkel beletsel te zijn voor een opgewekte ideologiekritische bedrijvigheid. Is dat in principe lekenwerk? Men krijgt de indruk dat de "wetten" waarop de ideologiekritiek zich beroept eerder *spreekwoorden* zijn: wiens brood men eet, diens woord men spreekt; de pot verwijt de ketel dat hij zwart ziet; zo de waard is vertrouwt hij zijn gasten; etc. Het oeuvre van Marx en Freud lijkt nauwelijks noodzakelijk om ons hier aan een wetenschappelijke basis te helpen. Een kind kan de ideologische was doen. (Kinderen beheersen dit kritisch instrumentarium uitstekend: Jouw ketting is niet zo mooi als de mijne. Antwoord: Dat is de kif.) Dat onzekere figuren zich vastklampen aan de overtuiging van een groep is geen baanbrekend nieuw idee dat het common-sense inzicht in mensen principiële overschrijdt, zoals bij Freud het geval was. Ik vraag me af of "identificatie met de agressor" niet een onaardige term is voor wat vroeger "Einfühlung" heette. De uitdrukking "stoomcursus in begrip" van mevrouw Van Overeem lijkt een geslaagde omschrijving van een speciale inspanning van dat vermogen. Er is geen overtuigend bewijs geleverd dat hier een fenomeen optreedt, waarbij de "natuurlijke competentie" te kort schiet en wetenschappelijke deskundigheid ingeschakeld moet worden. Wanneer de zaken er zo voorstaan kan ten aanzien van de ideologieverklaring de conclusie geen andere zijn dan dat we hier

met een moderne vorm van koppensnellen te doen hebben. De tegenstander is "niet goed bij zijn hoofd" en we behoeven dus met zijn bewuste uitingen geen rekening meer te houden.

Hoe staat het echter met de ideologiekritiek? We hebben gezien dat de ideologiecriticus, evenals de ideologieverklaarder, ook meent dat aan a. en b. voldaan is, maar hij gebruikt zijn kennis voor een nobel doel: de bewustwording van de patiënt. Nu, ten aanzien van de ideologiecriticus moet opgemerkt worden dat hij zich schuldig maakt aan retorische grootspraak. Hij geeft zijn betoog een wetenschappelijk prestige dat hij niet waar kan maken.

c. Ten aanzien van de derde voorwaarde waaraan de ideologiekritiek moet voldoen geldt dat ook deze niet vervuld is. De legitimering door de patiënt ontbreekt volledig. Zoals Giegel opmerkt is het voorwerp van ideologiekritiek niet de patiënt die lijdt onder dwang, maar juist degene die dwang uitoefent en geen behoefte heeft aan kritiek (HI 278). Wat onze voorbeelden betreft, er is tot nu toe, noch bij de gereformeerde verontrusten noch bij de gijzelaars of de Zuid-Molukkers, enige neiging opgemerkt zich tegen betaling van een flinke som gelds te laten genezen van de dwalingen van hun geest.

Een in de filosofie zeer bekend voorbeeld van ideologiekritiek is de kritiek van het marxisme op het existentialisme. Het mensbeeld van het existentialisme heet abstract en onhistorisch en verdoezelt dat de mens in feite niet een abstracte existentie, maar een arbeider of werkgever is. De wijsgerige antropologie van Scheler is volgens Horkheimer een typisch product van het burgerdom dat zijn heil zoekt in filosoferen over de zin van het leven in plaats van het leven zelf te bevrijden van de irrationaliteit van het productiesysteem. Berust een dergelijke analyse op een wetenschappelijk inzicht in de ziekte van de bourgeoisie? Het merkwaardige is dat de bal zonder meer teruggekaatst kan worden. Het ijveren voor maatschappijhervorming, zeggen de existentialisten, is een vlucht voor jezelf, voor de tragiek en de eindigheid van het bestaan. Men realiseert zich dat de beschuldiging van ideologie altijd betekent dat men door onbewuste krachten tot een mening gebracht wordt. De reflectie is een reflex. Men weet eigenlijk niet wat men denkt en men wil dat ook niet weten. De band tussen de ideeën en het belang blijft verborgen. De ideologiecriticus doorziet die binding. Hij kan laten zien dat de ideoloog met dubbele tong spreekt (zij het niet bewust, hij is geen leugenaar). Enerzijds is er de manifeste betekenis van zijn bewering, anderzijds de verborgen betekenis die bepaalde belangen dekt. De existentialist beweert bijvoorbeeld dat het er om gaat in het leven je eigen identiteit te ontdekken (betekenis één); hij bedoelt tevens: de samenleving moet blijven zoals die is, bemoei je daar niet mee (betekenis twee, de ware betekenis). Een repliek van dezelfde orde van de existentialist kan men zelf bedenken. Wat te denken van een dergelijke discussie?

De vraag rijst welk recht men eigenlijk heeft bij de ander onbewuste motieven te veronderstellen. Bestaat er een wetenschappelijke grond voor die achterdocht? In een artikel van Sperna Weiland over de theologie van Bultmann vinden we daarop een antwoord. De theologie van Bultmann zegt hij, stelt de existentiële vrijheid centraal, maar waarom ontbreekt de politiek-sociale vrijheid? Waarom houdt die theologie van de vrijheid geen kritiek in op de samenleving, die deze vrijheid frustreert? In theorie zou de theologie van Bultmann kritisch kunnen zijn, in feite is zij conformistisch. Wanneer nu die theologie, gezien haar inherente mogelijkheden, geen beletselen bevat om maatschappijkritisch te zijn, wanneer dus haar beperkingen willekeurig zijn, moeten we het motief wel buiten die theologie zoeken. Vervolgens stelt hij dan dat deze theologie de belangen bevestigt van de kerk, de samenleving en de gelovige zelf (Sperna Weiland, 184 e.v.). Dit betoog is interessant omdat de ideologiekriticus de bewijslast op zich neemt (wat maar zelden het geval is). Toch overtuigt het betoog mij niet. Is het wel waar dat de beperking die de existentiële theologie zichzelf oplegt arbitrair is? Is het niet definitoirisch voor het piëtisme en het existentialisme de wereld van de arbeid en de politiek van minder belang te achten? Eigenlijk komt de argumentatie neer op een uitnodiging aan de existentialist om marxist te worden. Maar waarom worden daarvoor niet gewoon argumenten gegeven? Wat is de winst van het erbij halen van onbewuste motieven? Blokkeert dat niet eerder de discussie? Zegt trouwens de empirische relatie tot sociale omstandigheden iets over de geldigheid van theologische beweringen? In een open discussie kan men proberen de existentialist ervan te overtuigen dat de existentiële vrijheid niet geïsoleerd kan worden van de samenleving. Anderzijds kan de existentialist betogen dat problemen van volwassenwording, zelfverwerkelijking, authenticiteit, persoonlijke betrekkingen etc. nooit tot politieke problemen herleid kunnen worden. De mens is niet uitsluitend een politiek dier. In marxisme en existentialisme zijn twee filosofieën van de vrijheid aan het woord, elk met een eigen kijk op de condition humaine. Heeft één van beide partijen enig recht de ander "ziek" te noemen?

We willen hier nog het volgende voorbeeld uit de politieke actualiteit aan toevoegen. Tijdens het onderzoek naar de Lockheedbetalingen vreesde menig politicus voor een polarisatie tussen royalisten en niet-royalisten. Zouden de eersten de onwelkome informatie kunnen verwerken? Zouden de onthullingen niet verdorven worden? Menigeen wachtte reeds op een pro prins Bernhard-beweging. Achteraf blijkt dat deze kloof overbrugd kon worden en dat niet door inschakeling van communicatiedeskundigen, maar door een knappe hermeneutische prestatie van de kant van de premier.

Tot zover lijkt de conclusie van ons betoog te zijn dat ideologiekritiek in de sociale verhoudingen zonder meer misplaatst is. Toch kunnen we de boeken nog niet sluiten. Het eerste voorbehoud dat wij maken betreft Habermas' ontwerp van een

theorie van de communicatieve competentie. Een dergelijke theorie is er nog niet. De psychoanalyse heeft er zijns inziens slechts een impliciete kennis van. Deze theorie zal systematische storingen van de communicatie moeten verklaren en dat niet slechts op het individuele vlak, maar ook op het sociale. In dit laatste opzicht zal deze theorie, als ik Habermas goed begrijp, een echt sociologische signatuur dragen en zich niet behelpen met afdankertjes van de dieptepsychologie. (Het analoog van de problematische relaties tot de ouders zullen bijvoorbeeld "Grundqualifikationen des Rollenhandelns" zijn, HI 131, 150, 151, 303; arbeid en macht zijn in ieder geval sociologische begrippen.) Zolang deze theorie nog toekomstmuziek is kunnen we er slechts met belangstelling naar uitzien en ons oordeel opschorten. Wel kunnen we reeds vaststellen, dat, wil deze theorie echt een verklarende wetenschap met hermeneutisch complement zijn (of, zoals Habermas het ook wel noemt, een "reflexieve" theorie in onderscheid van een puur verklarende of "objectiverende" theorie), dan zal zij moeten voldoen aan de bovengenoemde drie voorwaarden.

Belangrijker dan deze eerste restrictie is een tweede voorbehoud. Er is onzes inziens in het publieke vlak en de dagelijkse omgang met medemensen wel ruimte voor zoiets als ideologiekritiek wanneer we dit begrip een ingrijpende *herinterpretatie* laten ondergaan (een re-interpretatie verschilt hierin van een interpretatie dat niet zozeer de strekking van een theorie wordt uitgelegd als wel het arbeidsvermogen ervan wordt herzien. Zij wordt tot haalbare proporties teruggebracht, zie Nuchelmans, 56, 61). In ons geval betekent deze herinterpretatie dat de ideologiekritiek naar een ander taalspel wordt overgebracht. De ideologiekriticus heeft een verkeerd zelfbegrip. De ideologiekritiek is niet zozeer het emancipatorische gebruik van een empirische wetenschap als wel een *verlengstuk van de rationele verklaring* (zie voor dit laatste begrip De Boer, 1975, 759, 784 vv). Zij dient niet in de wetenschapstheorie behandeld te worden maar in de argumentatieleer. Men kan deze herinterpretatie zien als een redding van de waardevolle kern in de ideologiekritiek die recht doet aan het plausibel karakter van veel ideologiekritische redeneringen. Tevens houdt het een disciplinerende van deze activiteit in. De ideologiecriticus als zelfvoldane betweter dient plaats te maken voor de goede en kritische verstaander die op hetzelfde niveau staat als de gesprekspartner.

De ideologiekritiek opgevat als verlengstuk van de rationele verklaring heeft de volgende kenmerken. De benadering van de ander is de hermeneutische zoals geschetst in paragraaf 2 IIa. Het hermeneutische recht blijft van meet af aan ten volle van kracht. We gaan ervan uit dat de ander meent wat hij zegt *tot het tegendeel blijkt*. In plaats van diagnose dient men te spreken van evaluatie en rationele analyse. De argumenten van de ander worden serieus genomen en gewogen. Mijn kritiek erop is evenveel waard als mijn argumenten waard zijn. Het ideologiekritische moment schuilt hierin dat ik motieven te

berde mag brengen die aan mijn gesprekspartner (nog) niet bewust zijn maar zijn standpunt wel beïnvloeden. Er schuilt hier een ontmaskerend element in. Indicaties van een dergelijke ideologisering kunnen door rationele analyse ontdekt worden. Als zodanig gelden inconsistente (tegenstanders van het anti-racismefonds van de wereldraad van kerken vanwege mogelijk gewelddadig gebruik van geschonken gelden, blijken tevens voorstanders te zijn van atoombewapening in het westen), inconsequentie (bijvoorbeeld wél democratie in de politiek maar niet in de economie), gekunsteldheid e.a.

De evaluatie van argumenten kan zich bij de rationele verklaringen niet beroepen op een speciale deskundigheid. Het enige vermogen waarop we zijn aangewezen is onze natuurlijke competentie. Dit betekent niet dat iedereen hier vrij spel heeft. Er gelden ook hier regels. De rationele verklaring werkt met een weegschaalmodel. In de ene schaal ligt de te verklaren (beter te begrijpen) opvatting. Het is onze taak zoveel redenen en motieven van de auteur of spreker in de andere schaal te werpen dat de weegschaal in balans komt (slaat hij door dan is er sprake van "overdeterminatie"). Wanneer we met een (naar onze maatstaven) vreemde mening te doen hebben is het onze eerste taak ons te verdiepen in de omstandigheden van de betrokkene, in zijn wereldbeeld en waardesysteem. Lukt het na een uiterste inspanning nog niet de schaal met het interpretandum omhoog te krijgen, zijn de bewuste redenen niet "gewichtig" genoeg, dan zijn we gerechtigd "eigenlijke" voorbewuste motieven in te voeren. Met andere woorden: *de bewijslast van de verdenking van ideologie rust op de ideologiekriticus*. Een dergelijke ideologiekritische analyse is, vanwege de in paragraaf 2 I genoemde redenen, altijd contextueel. Het is geen systematische oplossing van een systematische communicatiestoornis maar een incidentele opheldering van een gesitueerd, historisch bepaald misverstand. Omdat de gesprekspartner niet uitgeschakeld wordt, ook niet tijdelijk, is legitimatie achteraf niet nodig. De tegenpartij beschikt op elk moment over het recht van weerwoord. Hierdoor kan de kritiek worden teruggekaatst en omslaan in zelfkritiek.

In het dispuut tussen Gadamer en Habermas is ook telkens de antropologie in het geding. Beiden verwijten elkaar merkwaardigerwijze een te idealistische opvatting van de mens (6). Inderdaad is bij de discussie over hermeneutiek en ideologiekritiek het mensbeeld in het geding. We willen daarom hier uitdrukkelijk de antropologische vooronderstellingen van ons betoog expliciteren. Naar aanleiding van de onderscheiding tussen ideologieverklaring en ideologiekritiek merken we op dat hier teveel uitgegaan wordt van een cartesians mensbeeld. Menselijke wezens zouden in hun denken uitsluitend geleid worden door bewuste argumenten. Voor zover onbewuste motieven een rol spelen zijn die slechts object van verklaring. Dit is een te rigoureuze tweedeling. Behalve het on- of onderbewuste is er ook het voorbewuste. De term "onbewust" zouden we als terminus technicus willen reserveren voor dat gebied waartoe men alleen met een bepaalde theoretische ken-

nis toegang heeft. Als voorbeeld noemen we de wensbevrediging die volgens Freud ten grondslag ligt aan elke droom. Het onbewuste is het object van de (kwasi) causale verklaring. Daarnaast is er echter het voorbewuste. Dit is dat gebied dat, met enige inspanning, voor communicatie toegankelijk is zonder speciale deskundigheid. Gadamer heeft dit gebied op het oog wanneer hij zegt: de mens is meer zijn dan bewustzijn, meer substantie dan subjectiviteit. Hieronder valt bijvoorbeeld de "objectiviteit" en gesitueerdheid van de taal die in paragraaf 2 I werd uiteengezet. We kiezen hiervoor de term "voorbewust" omdat daarin, evenals in de term "voor-oordeel" van Gadamer, uitkomt dat bewustwording hier een natuurlijk doel is (zoals in tegengestelde richting ideologiekritiek een verlengstuk is van de rationele verklaring). Het voorbewuste is het klimaat waarin we denken, de atmosfeer waarin we ademen. Wie een indruk wil krijgen van de moerassigheid van deze bodem waaruit onze bewuste gedachten opgroeien moet zich eens afvragen waarom hij verliefd is (een antwoord is te vinden in *Der Zauberberg* van Thomas Mann of in *De beker van de min* van Vestdijk). Toch is verliefdheid geen natuurproces.

De dichotomie bewust/onbewust moet dus genuanceerd worden. Er is een scala van overgangen van fysiologische oorzaak, via onbewuste drijfveer en voorbewust motief, naar bewuste reden. Zelfs deze hiërarchie is waarschijnlijk nog te grof. "Eigenlijke" motieven hoeven niet eens voorbewust in strikte zin te zijn. Ze kunnen min of meer bewust verborgen gehouden worden. Samenvattend kunnen we zeggen dat de ideologiekritiek als verlangstuk van de rationele verklaring uitgaat van twee antropologische postulaten: de *aanspreekbaarheid* en de *kritiseerbaarheid*. De aanspreekbaarheid betekent dat de mens in principe "baas in eigen hoofd" is. Hij is een wezen dat een eigen mening kan hebben zonder de spreekbuis te zijn van kerk, staat, maatschappij of partij. De kritiseerbaarheid impliceert dat de mens geen zui-vere geest is. Hij is, zoals Pascal opmerkte, "ni ange, ni bête." Was de mens een engel dan was kritiek overbodig; was hij een dier dan was kritiek onmogelijk. Zijn ambiguë positie maakt hem vatbaar voor ideologiekritiek.

Onze her-interpretatie van het begrip ideologiekritiek moet nog op één bedenking onder ogen gezien worden. Wanneer bij het evalueren van een idee voorbewuste motieven in het geding gebracht mogen worden, is dat dan geen verwarring van genesis en gelding? Is hoe iemand tot een redenering komt niet irrelevant? Miskennen we niet het verschil tussen de "context of discovery" en de "context of justification"? Moet een mening of theorie niet op zijn eigen merites beoordeeld worden, afgezien van eventuele achterliggende belangen? Ons antwoord is dat dit in eerste instantie inderdaad moet. Een realistische beoordeling van de mens en zijn ideeën leert echter dat we daarmee niet kunnen volstaan. Dit kan onzes inziens niet slechts antropologisch maar ook ken-theoretisch gerechtvaardigd worden. Het onderscheid van genesis en gelding is in abstracto zeker juist maar wordt in feite nooit in reïncultuur aangetroffen. In een niet-cartesiaanse antro-po-

logie kan worden verantwoord dat genetische beschouwingen toch een potentiële argumentatieve kracht hebben (wat in de argumentatieve neerkomt op een zeker eerherstel voor de argumentatio ad hominem of ad homines). Door bewustwording kunnen immers drijfveren motieven en motieven redenen worden. Dit betekent dat zij niet slechts een redenering kunnen veroorzaken maar in potentie ook steunen. Bekend is het verschijnsel dat de daad voorafgaat aan de bewuste motivering. Dit betekent geenszins dat de laatste slechts "pour besoin de la cause" bedacht is. In de frontlinie van de wetenschap is het denkbeeld (de inval) er altijd eerder dan de uitgewerkte bewijsvoering. Toch "werken" die argumenten reeds op een bepaalde manier die niet puur causaal is. Een voorbewust motief kan een gedachtengang dus evenzeer ondersteunen als ondermijnen. Dat het laatste zo vaak het geval is komt omdat de "condition humaine" meebrengt dat de wens en het belang vaak meer verantwoordelijk zijn voor het vaderschap van de gedachte dan de belangeloosheid.

De van theoretische aanspraken bevrijde ideologiekritiek is eigenlijk een vorm van retorica. Ze richt zich rechtstreeks tot het oordeelsvermogen van de gesprekspartner en kent tegenstanders en medestanders dezelfde rechten toe. De retorica heeft een slechte naam gekregen door de sofisten, die, zoals Plato zegt, er een kunst van maakten het zwakke betoog sterk te maken (τὸν ἄλαττον λόγον κρείττον ποιεῖν), maar de ideologiekritische retorica zal eerder proberen het sterke betoog zwak te maken, of beter - wanneer het waar is dat de heersende ideologie de ideologie van de heersenden is -, het betoog van de sterke zwak te maken. De specifiek ideologiekritische "competentie" komt dan toe aan de macht- en belangloze (7).

NOTEN

1. Dit artikel was oorspronkelijk een verslag van een colloquium over filosofie van de menswetenschappen. De didactische sporen van deze oorsprong zijn niet uitgewist.
2. De term "taalidealisme" hangt samen met het primaat van de taal in de moderne filosofie. De niet-talige factoren arbeid en macht zou men ook niet-bewuste factoren kunnen noemen. Het gaat er om dat zij een macht uitoefenen die buiten de greep van het bewustzijn om gaat. Dit sluit uiteraard niet uit dat ook zij door taal bemiddeld worden. Het productieproces en de machtsuitoefening vinden niet plaats zonder taal, al kan de taal (het gesprek) hen niet geheel toeëigenen. Zij vallen buiten het bereik van de reflectie en zouden wellicht beter niet-reflexieve factoren genoemd kunnen worden. Dan kunnen we ook rekenschap geven van het feit dat de taal zelf ook een macht buiten ons kan zijn. We kunnen behekt worden door taal (vgl. HI, 190, 288).
3. Een wat-verklaring is een interpretatie. Betreft bijvoorbeeld de vraag of bepaalde woelingen als burgeroorlog of als opstand begrepen moeten worden, of een kreet als uiting van pijn of van schrik gezien moet worden (von Wright, 85, 134). Bij de waarom-verklaring wordt het theoretisch apparaat ingeschakeld. In dit geval de topische begrippen: onbewust, voorbewust, bewust (instanties) en Es-, Ich-, Über-Ich(rollen); de economische: verdringing, weerstand;

- en de genetische: ontwikkelingsstadia.
4. Klaus Dörner wijst erop dat de psychiatrisch-klinische etikettering van van revolutionaire bewegingen even oud is als de burgerlijke, industrieel kapitalistische samenleving. In Frankrijk sprak men van "melancholie anglaise" naar aanleiding van de Glorious Revolution, d.w.z. van depressieve neigingen en excessieve sensibilliteit. De Franse revolutie hing in de ogen van de conservatieven samen met psychische ziekte. Leidende revolutieonairen werden in de negentiende eeuw object van "pathografieën". In 1848 werd in Berlijn de dissertatie geaccepteerd "De morbo democratico". De leiders van de radenrepubliek van München 1919 werden naar het oordeel van professionele psychiaters tot een collectie van pathologische typen. Dörner schrijft dit n.a.v. kwalificaties door Habermas van de revolutionaire studenten zoals: infantilisme, narcisme, waan, autoriteitsconflict etc. Zie Klaus Dörner "Über den Gebrauch klinischer Begriffe in der politischen Diskussion", in *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*, Frankfurt 1968, 60.
 - Een fraai voorbeeld van de klinische benadering in Nederland is het in 1919 te Amsterdam verschenen boek tegen het socialisme *De waanzinnige wereld*, dat als ondertitel heeft *een zielkundige ontleding van de huidige socialisten en hunne voorgangers*, door E. van Diezen, arts, schrijver van het in 1909 verschenen boek *Het socialistisch gevaar, een bijdrage tot de kennis der besmettelijke zielsziekten*.
 5. Met een wet bedoelen we een gespecificeerde uitspraak. Wie aanspraak maakt op een theoretische basis voor ideologiekritiek kan niet volstaan met de algemene bewering dat wat iemand denkt samenhangt met zijn belangen. Het gaat erom welk belang welk denkbeeld determineert.
 6. Habermas meent dat Gadamer geen voldoende rekening houdt met de communicatieverstorende factoren arbeid en macht. Gadamer verwijt Habermas overschatting van de reflectie en meent dat het streven naar emancipatie door bewustwording veronderstelt dat de mens een zuivere geest is (Hl 303, 304, 309, 312, 313). Het eigenlijke verschilpunt zit, dunkt mij, hierin dat de nachtzijde van het bestaan die beiden erkennen, bij Habermas obhect is van een systematische wetenschap. De systematische versterking heeft als keerzijde dat zij ook systematisch opgehelderd kan worden. De spanwijdte in het bestaan tussen onderdrukking en bevrijding is bij Habermas veel groter.
 7. We schrijven macht-loze en niet machte-loze, omdat de laatste term een psychologische connotatie heeft. We bedoelen diegene die objectief geen macht heeft en geen belang representeert. Hij is het die door zijn *existentie* de bron is van ideologiekritiek.

LITERATUUR

- Bochenski, I.M., *Wijzgerige methoden in de moderne wetenschap*.
- Boer, Th. de, "Vooronderstellingen van een kritische psychologie, *Nederlands Tijdschrift voor de Psychologie*, 30, (1975).
- Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode (WM)*, Tübingen, 1965.
- Gadamer, H.G., "Die Universalität des hermeneutischen Problems", *Kleine Schriften (Kl.S.)* I, Tübingen, 1967, 101-113.
- Goudsblom, J., *Balans van de sociologie*, Utrecht/Antwerpen, 1974.
- Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968, 232-253.
- Habermas, J., *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1974, 22-23, 33-48.

- Habermas, J. (uitgever), *Hermeneutik und Ideologiekritik (HI)*, Frankfurt, 1971.
- Horkheimer, M., *Kritische Theorie I*, Frankfurt, 1968, 200-228.
- Nuchelmans, G., *Wijsbegeerte en taal*, Meppel, 1976.
- Ricoeur, P., "Herméneutique et critique des idéologies," in: *Démythisation et Idéologie*, uitgegeven door E. Castelli, Rome, 1973, 25-62.
- Sperna Weiland, J., "La théologie de la démythisation, est-elle une idéologie?", in: *Archivio di filosofia*, Rome, 1973, 173-190.
- Wright, G.H. von, *Explanation and Understanding*, Londen, 1971.