

HET BADWATER VAN DE VERLICHTING

Jürgen Habermas en het postmodernisme-debat

Henk Duerink

Inleiding

Als het centrale strijdpunt in de discussie tussen 'modernisten' en 'postmodernisten', voorzover deze zich op het filosofische vlak afspeelt, wordt vrij unaniem de vraag naar de status van de Rede aangemerkt.¹ Meer specifiek gaat het daarbij om het probleem van de houdbaarheid van de gedachte aan een universele, overkoepelende Rede, nu alle partijen het eens schijnen te zijn over het vastlopen van de Verlichting als het 'verwerkelijgingsproces' daarvan.

Reeds in de jaren dertig werd door Edmund Husserl ten aanzien van de Rede geconstateerd dat deze zich in een ernstige crisis bevindt.² De interpretatie van de aard van deze crisis is nu juist datgene waarover de meningen tussen modernisten en postmodernisten verschillen: is de crisis in de letterlijke en strikte zin van het woorde een 'breuk', zoals de postmodernisten menen, of is deze crisis veeleer slechts 'dialectisch' van aard, in welk geval het hier zou gaan om iets wat binnen de dynamiek van de moderniteit zelf gedacht kan worden en wat daarin ook zou kunnen worden *aufgehoben*. Het betreft hier dus de vraag die ook met betrekking tot het postmodernisme in ruimere zin gesteld zou kunnen worden, te weten die naar de aard van het voorvoegsel 'post-': als 'voorbij' in de temporele zin van het woord van iets wat men definitief achter zich heeft gelaten, dan wel als 'voorbij' in de zin van het beland zijn in een nieuwe fase van een nog steeds voortgaande weg.³ Naar de opvatting van Jürgen Habermas -prominent verdediger van deze laatste zienswijze- betekende dit dat het in het huidige rationaliteitsdebat draait om de vraag: Moet met het vuile badwater van de Verlichting ook het kind van de Rede weggegooid worden, of -en zo ja, waarom- verdient dit kind nog een poging tot reanimatie?⁴

1 Vergelijk bijvoorbeeld: Gérard Rault, in: Andreas Huyssen en Klaus R. Scherpe red., *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels* (Reinbeck 1986), 130 f, Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* (Frankfurt/Main 1985), 48 f, en Wolfgang Ivers, *Unsere postmoderne Moderne* (2e dr. Weinheim 1988), 274.

2 Bijvoorbeeld in diens *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Belgrado 1936), waarin hij een breuk constateert tussen de 'universele' rationaliteit van de (positieve) wetenschappen en de dagelijkse levenspraktijk (waarin zingevingvragen spelen waarop deze rationaliteit geen antwoord kan geven).

3 Vergelijk ook Wellmer, *Zur Dialektik*, 48 f, waar deze het voorvoegsel 'post-' als *Vexierbild* bestempelt.

4 Vergelijk Manfred Frank, *Die Grenzen der Verständigung* (Frankfurt/Main 1988) 10.

De opzet van dit artikel is nu als volgt: eerst zal een zeer kort overzicht worden gegeven van de filosofische voorgeschiedenis van het huidige debat; vervolgens zal worden nagegaan op welke wijze aan deze voorgeschiedenis door modernisten en postmodernisten onderling diametraal tegenovergestelde conclusies worden verbonden; daarna zal worden gepoogd te reconstrueren op grond waarvan volgens Jürgen Habermas de postmoderne keuze op een misduiding berust en welk alternatief hij zelf ziet voor een voortzetting van het Verlichtingsproject.

I

Zoals in de Inleiding reeds werd aangeduid is het postmodern-filosofische standpunt te typeren als een positie die gecentreerd is rond een radicale afwijzing van de notie 'universele Rede'. Voorafgaand aan een nader bezien van de meer specifieke hoedanigheden van de huidige discussies hieromtrent is het wellicht raadzaam eerst in het kort enige filosofie-historische achtergronden te schetsen. Het zal hierbij gaan om het aangeven van de posities van enige voorboden van de huidige radicale rationaliteitskritiek die zelf nog gesitueerd zijn binnen datgene wat Habermas het 'Projekt der Moderne' noemt.

De klassieke definitie van 'Verlichting' is die van Immanuel Kant, die spreekt van "der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit"⁵, waarbij de beoogde mondigheid tot uitdrukking moet komen in een volledig door de Rede geleid denken en handelen. In de filosofische bijdrage hieraan die door Kant wordt geleverd dient zich echter reeds de eerste inperking aan ten opzichte van datgene wat aan het begin van de Nieuwe Tijd als het domein van de Rede werd opgevat. Met het onderscheid dat Kant maakt tussen een theoretisch-cognitieve, een praktisch-morele en een esthetische rationaliteit wordt namelijk reeds afstand genomen van de gedachte aan één universele, homogene en alomvattende Rede die voor alle levensbereiken op eenzelfde wijze geldig zou zijn. De verschillende rationaliteits-sferen die Kant onderscheidt worden nog slechts op formele gronden onder de noemer van één Rede geschaard.⁶ Een inhoudelijke dialoog tussen de verschillende sferen onderling is niet meer mogelijk: zij zijn incommensurabel geworden, waardoor de formeel overkoepelende Rede in haar praktische verschijningsvorm een gesegmenteerd, pluraal karakter heeft gekregen.⁷

Een moderne voortzetting van de denkbeelden van Kant vinden we in de twintigste eeuw terug bij de 'vroege' Wittgenstein. Datgene wat Kant als de theoretische Rede had gekwalificeerd, het domein van de empirische weten-

5 Immanuel Kant, "Zur Beantwortung der Frage 'Was ist Aufklärung?'" in: *Werke* VI (Darmstadt 1964) 53.

6 Dat wil zeggen dat deze rationaliteiten formeel overeenstemmen in het feit dat voor alle drie geldt dat uitspraken er door middel van logische argumentatie gefundeerd dienen te worden.

7 Bijvoorbeeld: morele discussies kunnen niet worden beslecht met argumenten uit de empirische wetenschappen.

schappen, wordt door Wittgenstein in diens *Tractatus logico-philosophicus* (1921) gezien als het enige gebied ten aanzien waarvan zinvolle uitspraken - betreffende 'standen van zaken' (*Sachverhalte*)- mogelijk zijn. Het doel van de *Tractatus* is nu het opstellen van een universele taal, met behulp waarvan alle standen van zaken in de empirische wereld verwoord -of liever: 'afgebeeld'- kunnen worden. In zijn latere periode heeft Wittgenstein deze gedachte echter opgegeven: behalve een heterogeniteit *tussen* de domeinen van het theoretische, het morele en het esthetische (zoals bij Kant) ziet hij nu ook een pluraliteit *binnen* die verschillende domeinen. Zo is er ook binnen het theoretische niet langer sprake van één taal, ter beschrijving van dé gehele empirische wereld, maar van meerdere (incommensurabele) talen, 'taalspelen', elk ingebed in de levenspraktijken van degenen door wie zij worden gehanteerd.

De Rede is echter niet slechts haar universaliteit en eenheidskarakter kwijtgeraakt, ze is -met name sinds Nietzsche- bovendien tot een 'verdacht' concept geworden. Rationaliteit werd namelijk van oudsher gezien als de overbruggende instantie tussen het denken en de ('objectieve') werkelijkheid, tot uitdrukking komend in 'ware' uitspraken over die werkelijkheid. Wat Nietzsche nu echter betoogt is -ten eerste- dat een 'objectieve' werkelijkheid niet bestaat; dat op grond daarvan -ten tweede- 'ware' uitspraken niet de status hebben van zekerheden die het niveau overstijgen van degenen die ze uitspreken; zodat -ten derde- dergelijke uitspraken niets anders kunnen zijn dan middelen waarmee de mens een op zichzelf chaotische wereld in zijn greep, in zijn *macht* probeert te krijgen. Het 'verdachte' van de Rede is vanuit die gedachtengang dus gelegen in het verhullende karakter ervan: de werkelijke impuls achter het ogenschijnlijk belangeloze zoeken naar (rationele) 'waarheid' blijkt uiteindelijk in eigenbelang, in een machtsstreven gelegen te zijn.⁸ Deze gedachtengang, waarin zowel het streven naar objectieve waarheid als die waarheid zelf als illusoir worden bestempeld, maakt Nietzsche voor velen tot een, zo niet dé, stamvader van het postmodernisme (met name in Frankrijk via Foucault).⁹

Echter ook binnen het 'modernistische' denken hebben de gedachten van Nietzsche een nadere uitwerking en radicalisering gevonden. Allereerst kan hierbij gedacht worden aan de psycho-analyse van Freud, voor wie het menselijke bewustzijn in essentie niet rationeel is, maar slechts rationaliserend. De Rede is dus ook hier geen belangenvrije grootheid die in een autonoom subject zetelt, maar het middel waarmee het subject zijn diepere driften in sociaal acceptabele banen tracht te leiden. Dat subject is daarmee in deze optiek tot een gedecentreerde instantie geworden, aangezien de werkelijke impuls achter het handelen nu niet meer in het subject (als rationeel bewustzijns-centrum) is gelegen, maar daarbuiten, namelijk in on-(c.q. onder-)bewuste driften en geïnternaliseerde heteronome gedragsconven-

8 Vergelijk ook Welsch, *Postmoderne Moderne*, 265, die erop wijst dat voor Nietzsche rationaliteit niet meer het *doel* van de wetenschappen is, maar slechts een algemeen menselijk *middel* tot onderwerping van de wereld.

9 Vergelijk bijvoorbeeld reeds de titel van Habermas' verhandeling over Nietzsche, in zijn *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt/Main 1985): "Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe".

ties. Dat Freud ondanks deze opvattingen toch binnen de traditie van het Verlichtingsdenken gesitueerd kan worden, hangt samen met de achter deze theorie gelegen (normatieve) intentie het concrete subject (als handelings-eenheid) door middel van inzicht in de eigen gesteldheid te versterken en 'vooruit te helpen'.

Een filosofische radicalisering tenslotte van een dergelijke psychologische rationaliteits- en subject-kritiek dient zich aan bij Horkheimer en Adorno. In hun *Dialektik der Aufklärung* (1947) betogen zij dat achter de traditionele driedeling van subject, Rede en werkelijkheid niet slechts een machtsstreven schuilgaat (vergelijk Nietzsche en Freud), maar dat hierbij ook sprake is van een daadwerkelijke repressie, die haar hoogtepunt bereikt in de technische *onderwerping* ('uitbuiting') van de natuur. Hun conclusie is echter dat deze repressie zich uiteindelijk keert tegen het rationaliserende subject zelf. De gedachte hierachter is dat de mens die de wereld vanuit een machtsstreven tegemoet treedt deze wereld nog slechts ziet in termen van rationaliteit. Er is met ander woorden sprake van een reductie van die werkelijkheid, aangezien al het niet-rationele uit het blikveld verdwijnt: aan de heterogeniteit van de concrete werkelijkheid wordt een rationele homogeniteit opgelegd, als een raster ter beheersing en machtsuitoefening (vergelijk noot 8). Vandaar dat Horkheimer en Adorno vaststellen: "Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen, wie der Diktator zu den Menschen."¹⁰ Deze totaliserende werking van de Rede heeft echter ook repercussies voor het kennend subject zelf. Omdat immers de concrete mens zelf eveneens deel uitmaakt van de empirische werkelijkheid, wordt ook het zelfbeeld van het subject ontdaan van alles wat de toets der redelijkheid niet kan doorstaan, zoals alle pre-reflexieve neigingen (vergelijk Freud) en 'onredelijke', en anarchistische geluksimpulsen. Dit heeft tot gevolg -menen Horkheimer en Adorno- dat er bij het subject al rationaliserend een dusdanig sterk gevoel van onbehagen teweeg wordt gebracht dat er vroeg of laat wel een verzet moet uitbreken tegen de 'terreur' van het redelijke, van dé Rede. De Verlichting slaat op dat moment 'dialectisch' om in haar tegendeel.

II

Hoe is nu in het licht van deze bescheiden greep uit de recente filosofiegeschiedenis de situatie rond het postmodernisme-debat nader te duiden?

Ten eerste heeft -blijkens het voorafgaande- de Verlichtingsfilosofie zelf reeds een aantal ernstige aarzelingen en bezwaren ten aanzien van de oude idealen van rationaliteit voortgebracht: de traditionele Rede is gesegmenteerd en gefragmenteerd geraakt,¹¹ is ontmaskerd als 'repressief' en 'totalitair' en ook het subject blijkt niet langer het klassieke *animal rationale* te zijn, maar

10 Horkheimer en Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 12. Vergelijk ook Habermas, *Diskurs der Moderne*, 130 f.

11 Deze gefragmenteerdheid van de Rede doet zich zowel voor op *intern*-wetenschappelijk niveau (bijvoorbeeld als paradigma-strijd) als op het niveau van de verhoudingen (*extern*) tussen de rationaliteiten van de wetenschappen en die van bijvoorbeeld kunst of religie. Vergelijk ook Welsch, *Postmoderne Moderne*, 266.

een gedecentreerde actor die door irrationele driften en machtsstrevingen wordt gestuurd. Dit alles is echter *niet* de inzet van het huidige debat: het is niet de pluriformiteit van de Rede op zichzelf die ter discussie staat, maar de vraag of het mogelijk (en wenselijk) is tóch nog te proberen een gemeenschappelijke noemer achter alle rationaliteits-vormen te achterhalen; dat wil zeggen: toch nog te zoeken naar één overkoepelende Rede, maar dan als een Rede die niet totaliserend van aard is. In de formulering van Wolfgang Ivers: "Der Streit geht im Grunde ausschließlich darum, ob jenseits der Vielheit auch noch eine Einheitsform der Vernunfttypen ins Auge zu fassen ist."¹²

Behalve door deze *inhoudelijke* uitgangspositie wordt de aard van het huidige debat echter ook bepaald door de gesteldheid van de filosofie als academische discipline, dus op *institutioneel* niveau. De socioloog Max Weber had reeds een uitsplitsing (*Ausdifferenzierung*) van de wetenschappen op maatschappelijk niveau geconstateerd.¹³ Met de door Kant onderscheiden deelgebieden van de Rede -nogmaals genoemd: het cognitieve, het morele en het esthetische- corresponderen drie strikt gescheiden 'culturele' sectoren: de positieve wetenschappen, recht & moraal en kunst & esthetiek. Op vergelijkbare wijze brengt Jürgen Habermas nu ook de geïnstitutionaliseerdheid van pluralisme en heterogeniteit (als boven omschreven) binnen de filosofie onder de aandacht. In zijn artikel "Untiefen der Rationalitätskritik" (1984)¹⁴ constateert hij namelijk dat er zich in de laatste decennia binnen de academische filosofie-beoefening een drastische syncretisering heeft voorgedaan. Hij doet hiermee op het feit dat de duidelijk herkenbare 'scholen' en tradities van voorheen plaats hebben gemaakt voor een "neue Offenheit, die man auch eine neue Unübersichtlichkeit nennen könnte."¹⁵ Er staan niet langer scholen, tradities en stromingen tegenover elkaar: *alom* heerst de invloed van een aantal algemene "gleichlaufende Tendenzen" die het karakter van de academische filosofie in toenemende mate bepalen. Habermas noemt er drie: de opkomst van het contextualisme (met name via invloeden uit de antropologie), het verlaten van het 'paradigma van de bewustzijnsfilosofie' (vergelijk boven: het verdwijnen van het subject-begrip) en -natuurlijk- als voornaamste: de opkomst (vanuit de esthetiek) van het postmoderne denken zelf.

Deze syncretisering neemt tegelijkertijd overigens niet weg dat er bij globale beschouwing wel degelijk een zekere 'polariteit' in standpunten valt te bespeuren, voorzover deze zich namelijk centrerend rond de prominentste vertegenwoordigers van de beide opponerende posities: 'het Frankfurt van Habermas' versus 'het Parijs van Lyotard'.

In het onderstaande zal nu worden geprobeerd aan te geven welke misduidingen van de aard van de modernistische voorgeschiedenis in de ogen van Habermas ten grondslag liggen aan het postmoderne standpunt en tot welke filosofische onhoudbaarheden dit naar zijn opvatting leidt.

12 Ivers, *Postmoderne Moderne*, 274.

13 Bijvoorbeeld in "Vom inneren Beruf der Wissenschaft", in: Joh. Winckelmann, red., *Soziologie - Universalgeschichtliche Analysen - Politik* (Stuttgart 1973) 311-339.

14 Opgenomen in: *Die neue Unübersichtlichkeit* (Frankfurt/Main 1985).

15 Habermas, *Neue Unübersichtlichkeit*, 133.

III



Voorafgaand aan een weergave van de analyse van Habermas dient te worden gewezen op het feit dat het door postmodernisten als met name Lyotard gehanteerde begrip 'modernité' niet dezelfde betekenis heeft als 'die Moderne' bij Habermas.¹⁶ Het Franse 'modernité' heeft namelijk specifiek betrekking op de periode na Nietzsche en is in eerst instantie een *esthetische* categorie (vergelijk het Engelse 'modernity'), terwijl 'die Moderne' bij Habermas het gehele tijdvak van de Verlichting bestrijkt, als een project rond centrale noties als 'kritiek' en 'emancipatie'.¹⁷ Dit onderscheid tussen wat Habermas als 'kulturelle' (of

'esthetische') 'Moderne' aanduidt en 'die Moderne' in de ruimere betekenis speelt een belangrijke rol in zijn postmodernisme-kritiek.

Een ernstige dwaling van de postmoderne filosofie is naar zijn opvatting namelijk gelegen in het feit dat men ontwikkelingen in en reacties op de 'esthetische Moderne' heeft getransponeerd naar het terrein van 'die Moderne', zonder zich rekenschap te geven van het feit dat de essentie van het Verlichtingsdenken buiten dit beperkte kader van het esthetische gezocht moet worden. Deze gedachte wordt in *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt* (1980)¹⁸ nader uiteengezet:

Het ontstaan van de 'kulturelle Moderne' kan gesitueerd worden rond 1850. De kwalificatie 'modern' gold in die begintijd het streven zich te ontdoen van traditie en voorgeschiedenis, en wel door het articuleren van de "spontan sich erneuernde Aktualität des Zeitgeistes".¹⁹ Aan deze cultus van het nieuwe zijn vervolgens twee aspecten te onderscheiden: enerzijds het tot uitdrukking brengen van de ervaring van een in beweging gebrachte samenleving, een versnelde geschiedenis en een gedisccontinueerde dagelijkse levenspraktijk, anderzijds een positieve herwaardering van het transitorische, waarin

16 Vergelijk Andreas Huyssen, "Postmoderne - eine amerikanische Internationale?" in: Huyssen & Scherpe, *Postmoderne*.

17 Vergelijk de Kantiaanse definitie van "Verlichting" bij noot 5.

18 Opgenomen in *Kleine Politische Schriften I-IV* (Frankfurt/Main 1981).

19 Habermas, "Die Moderne", 446.

zich een "Sehnsucht nach der wahren Präsenz" verraaft.²⁰ Dit modernisme heeft hiermee het karakter van een abstracte oppositie tegen dé geschiedenis (als het continuüm van tradities namelijk) en vertoont een duidelijk anarchistisch karakter (als poging deze continuïteit open te breken). Het alternatief voor de traditionele waarden wordt nu gezocht in een infiltreren van de wereldoriëntatie van de dagelijkse levenspraktijk door de eis tot zelf-verwerking -los van traditionele voorschriften- en een verzet tegen alle vormen van conformisme en disciplineren. Deze modernistische impuls is echter in de loop van deze eeuw vastgelopen, wat het duidelijkst naar voren komt in het falen van de avant-garde als haar meest uitgesproken verschijningsvorm. De vraag is nu echter -aldus Habermas- of met de constatering van het veranden van dit modernisme de bewering gerechtvaardigd is dat hiermee ook afscheid is genomen van 'die Moderne'. Daniel Bell, iemand die deze opvatting inderdaad is toegedaan, hanteert daartoe de volgende redenering²¹: de huidige crisis betreft een breuk tussen samenleving en cultuur; deze cultuur vraagt als modernisme immers van het individu een authentieke zelf-ervaring die onverenigbaar is met de doel-rationele inrichting van het sociaal-economische leven; dit leidt uiteindelijk tot een sterk gevoel van onbehagen, een motivatiecrisis en algehele verzaking. Habermas wijst er nu op dat hier de negatieve gevolgen van de 'kapitalistische' modernisering (dat wil zeggen van de ontwikkelingsgang van 'die Moderne' - H.D.) op rekening worden gebracht van de culturele modernen: auteurs als Bell projecteren de door hen onopgehelderde oorzaken van *maatschappelijke* onlustgevoelens op de modernistische cultuur en haar verdedigers.

Hoe Habermas zelf de betreffende verbanden ziet valt buiten het beperkte kader van dit artikel, waar het hier om gaat is in eerst instantie Habermas' bewering dat zijn tegenstanders ten onrechte het falen van de esthetische moderniteit aangrijpen voor het verkondigen van het aanbreken van dé post-moderniteit.

Daar komt echter nog een ander aspect bij. Door, zoals Bell, de culturele moderniteit te plaatsen *tegenover* de doel-rationele inrichting van de maatschappij dreigt men voorbij te gaan aan het feit dat zowel het cultureel-moderne als de maatschappelijke doel-rationaliteit deel uitmaken van één en hetzelfde Verlichtingsproject: het gaat *niet* om wezensvreemde categoriën die botsen omdat beider principes niet met elkaar te verenigen zouden zijn. 'Rationalisering' was reeds door Max Weber geïdentificeerd als hét kenmerk van de moderniteit in de ruimste zin van het woord, zich voltrekkend in alle drie segmenten van de Rede.²² In zijn opstel "Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung"²³ wijst Habermas er echter op dat dit brede begrip 'rationalisering' sinds de jaren vijftig nog

20 Octavio Paz, geciteerd in Ibidem, 447. Vergelijk ook de analyse van David Harvey, *The condition of Postmodernity* (Cambridge 1989) vooral hoofdstuk 16. Hierin beschrijft deze de ontwikkelingen in het wereldbeeld sinds het midden van de vorige eeuw als afspiegeling van een proces van "Time-Space compression".

21 Habermas baseert zich in zijn weergave van Bell op diens *The cultural conditions of capitalism* (New York 1976).

22 Vergelijk boven (bij noot 13).

23 Als eerste hoofdstuk opgenomen in Habermas, *Diskurs der Moderne*.

vrijwel uitsluitend wordt gebruikt als op zichzelf staande aanduiding van *maatschappelijke* moderniserings-processen. Ook deze specifieke tak van modernisering wordt daardoor steeds minder duidelijk herkend als deel uitmakend van de totaliteit van het 'Projekt der Moderne'.²⁴

Volgens deze reconstructie van Habermas is er in de laatste decennia dus een filosofisch klimaat ontstaan waarin weliswaar algemene crisis-gevoelens worden geregistreerd,²⁵ maar dat op cardinale punten in dusdanige mate met analytische zwakten behept is dat men er al te gemakkelijk toe komt "die Moderne" in haar totaliteit af te zweren. Dit vindt dan zijn neerslag in tal van geschriften waarin men -zoals Habermas stelt- kennis kan maken met "den methodischen Übertreibungen einer total gewordenen Vernunftkritik, die einen diffusen Zeitgeist eher symptomatisch zum Ausdruck als auf den Begriff bringt."²⁶

IV

De radicale rationaliteitskritiek die door postmoderne filosofen wordt bedreven vertoont behalve een algehele analytische zwakte²⁷ ook een aantal andere kenmerken waartegen hij ernstige bezwaren wenst aan te tekenen.

Het eerste punt dat hier vermelding verdient betreft het feit dat in de postmoderne "Kritik der Vernunft" het 'der' nog slechts als *genitivus objectivus* wordt opgevat, dus in de zin van een kritiek op de Rede.²⁸ Als echter de instantie die deze kritiek levert zichzelf niet langer als 'redelijk' wenst te presenteren wordt behalve van de Rede ook automatisch afscheid genomen van elke vorm van methodisch denken en van iedere 'theoretische verantwoordelijkheid', aangezien bijvoorbeeld consistentie dan geen vereiste meer behoeft te zijn. Dit gemis aan 'theoretische verantwoordelijkheid' komt reeds duidelijk tot uitdrukking in de onwil, dan wel het onvermogen, rekenschap af te leggen van de eigen (filosofische) positie.

In "Der normative Gehalt der Moderne"²⁹ zegt Habermas hierover:

Daß sich die selbstbezügliche Vernunftkritik in ortlosen³⁰ Diskursen gleichsam überall und nirgends niederläßt, macht sie gegen konkurrierende Deutungen beinahe immun. Solche Diskurse... erlauben, wenn die Argumentation schon verloren ist, immer noch ein letztes Wort: daß der Opponent den Sinn des ganzen Sprachspiels mißverstanden, in seiner Art zu antworten einen Kategorienfehler begangen hat.³¹

24 Ibidem, 11-12.

25 Dit is iets wat Habermas op zichzelf in het postmodernisme weet te waarderen, namelijk een specifieke gevoeligheid voor het feit "daß eine bornierte Aufklärung über sich selbst aufgeklärt werden muß." Habermas, *Neue Unübersichtlichkeit*, 135.

26 Ibidem.

27 Vergelijk ook Habermas, "Die Moderne", 450, of Habermas, *Diskurs der Moderne*, 353.

28 Bij Kant (men denke aan zijn *Kritik der reinen Vernunft*) is nog sprake van zowel de *genitivus objectivus* als de *genitivus possessivus* (kritiek door de Rede). Habermas wijst erop dat in de postmoderne filosofie dit laatste aspect geheel is verdwenen. Vergelijk bijvoorbeeld Habermas, *Neue Unübersichtlichkeit*, 134.

29 Als hoofdstuk XII opgenomen in Habermas, *Diskurs der Moderne*.

30 'Ortlos' heeft hier betrekking op het innemen van een positie in een overgangsgebied tussen filosofie, wetenschap en literatuur.

31 Habermas, *Diskurs der Moderne*, 390-391.

De weigering zich te voegen naar de criteria van een overkoepelende Rede die de argumentatieve kaders en 'spelregels' bepaalt voor zowel de postmoderne auteur als diens critici, is er dus de oorzaak van dat immuniteit tegen rationele kritiek inherent is aan deze vorm van denken. Er zijn, constateert Habermas, voor de postmoderne filosofie dan ook in principe twee mogelijkheden: ofwel zij beweegt zich welbewust 'jenseits der Rede', door expliciet irrationalisme,³² ofwel zij valt ten prooi aan een fundamentele interne tegenstrijdigheid. Dat laatste is immers onvermijdelijk wanneer men met behulp van rationele argumenten de mogelijkheid van algemeen geldende rationele argumentaties tracht te ontkennen: datgene wat men bekritiseert is dan tegelijkertijd datgene waarvan men zich al kritiserend bedient.³³ In beide gevallen behoort daarmee een zinvolle dialoog niet langer tot de mogelijkheden.

Dit alles is voor Habermas des te bezwaarlijker waar begrippen als 'dialoog' en 'communicatie' nu juist tot de kern behoren van zijn eigen filosofie, waarin hij uitgaat van de gedachte dat het intrinsieke doel (*telos*) van elke gespreks-handeling is gelegen in het (langs rationele weg) bewerkstelligen van "Verständigung" tussen de verschillende gespreksdeelnemers. Het rationaliteitsbegrip dat hem hierbij voor ogen staat verschilt dan overigens dus wel van de traditionele invulling. Het betreft hier namelijk niet de aanduiding van datgene in termen waarvan de 'objectieve' werkelijkheid *inhoudelijk* door het individuele subject gekend kan worden, maar de *procedure* die noodzakelijk gevolgd wordt wanneer meerdere subjecten langs discursieve weg komen tot een gemeenschappelijk onderschreven talige duiding van die werkelijkheid.

Waar bij Kant de drie segmenten van de Rede nog 'slechts' in formele zin samenhangen,³⁴ is het bij Habermas juist deze formele samenhang die voor hem de sleutel vormt tot het formuleren van een alternatief voor het wegvallen van de universele Rede in het postmoderne denken. In zijn theorie wordt dan ook een centrale plaats ingenomen door de zogenaamde *Universal-*

32 Vergelijk bijvoorbeeld Habermas, *Neue Unübersichtlichkeit*, 121-125, waar hij de postmoderne filosoof Peter Sloterdijk typeert als iemand die is uitgetreden uit de "Kommunikationsgemeinschaft der Vernünftigen". Ibidem, 123.

33 Ter illustratie van de wijze waarop de door Habermas geconstateerde tegenspraak zich ook voordoet in het postmoderne denken over morele vraagstukken kan bijvoorbeeld gewezen worden op het probleem van de status van het algemene rechtvaardigheidsbegrip in de filosofie van Jean-François Lyotard. Dit wordt door hem namelijk ten negatieve gedefinieerd als een algemeen verbod op al die situaties waarin "la pragmatique de l'obligation, c'est-à-dire la possibilité de continuer à jouer le jeu du juste, soit exclue." J.F. Lyotard, *Au juste* (Parijs 1979), 128. Het gaat hier blijkbaar om een notie van rechtvaardigheid die bestaat uit het algemene verbod op het spelen van 'rechtvaardigheidsvragenstellertje'. Een dergelijk algemeen verbod is echter moeilijk te rijmen met het overigens categorisch verwerpen door Lyotard van de mogelijkheid tot het doen van algemeen geldende normatieve uitspraken. Habermas' bezwaar van de postmoderne immuniteit tegen rationele kritiek dient zich in dit geval aan wanneer door Lyotard het wijzen op deze logische inconsistentie op zich reeds wordt bestempeld als een poging hem het recht te ontnemen zijn eigen rechtvaardigheidsspel te spelen.

34 Vergelijk boven, bij noot 6.

pragmatik, die zich richt op het reconstrueren van datgene wat bij iedere competente spreker reeds intuïtief bekend moet worden verondersteld ten aanzien van de rationele structuur van elk communicatief gebruik van de taal,³⁵ ongeacht het 'type' rationaliteit (in Kantiaanse zin) dat daarbij in het geding is.³⁶ Bij het doen van een uitspraak over de empirische, de morele, dan wel de esthetische werkelijkheid wordt namelijk, stelt Habermas vast, door de competente spreker 'automatisch' een viertal claims gedaan met betrekking tot de geldigheid van die uitspraak: men claimt dat deze begrijpelijk is, een ware propositie bevat, door een oprechte (*wahrhaftige*) spreker wordt geformuleerd en dat eventuele normatieve aspecten ervan juist zijn tegen de achtergrond van door alle betrokkenen onderschreven waarden en normen.³⁷ Door het strikt procedurele karakter van deze claims gaat het in argumentaties volgens Habermas dus niet langer om de 'objectieve waarheid' van beweringen, maar om de vraag of spreker en toehoorders het eens kunnen worden over het al dan niet *terechte* karakter van de met die beweringen gelegde geldigheidsclaims.

Met deze invulling van het eenheidskarakter van de Rede wordt de inhoudelijke heterogeniteit van de verschillende taalspelen door Habermas dus niet ontkend, er wordt slechts gesteld dat ieder taalspel naar zijn communicatief-rationele aard in principe open staat voor een kritische bevraging. Dat laatste is immers precies datgene wat in postmoderne gedachtengangen onmogelijk is geworden. Langs deze weg, dus met behulp van een 'communicatieve rationaliteit', kan naar de opvatting van Habermas een oplossing worden gevonden voor het grote bezwaar waar het postmoderne denken toe leidt, te weten het feit dat daarin de rechtmatigheid van de geldigheidsclaims van beweringen niet meer is vast te stellen, zodat discussies nog slechts met verbaal geweld en overreding beslecht kunnen worden: met het wegspoelen van het kind van de Rede verliest het postmodernisme de middelen om zich te kunnen verweren tegen "die Kräfte der überredenden Durchsetzung und des Seinen-Gegner-Übers-Ohr-Hauens."³⁸ Waar de pogingen van Habermas erop gericht zijn zich te verzetten tegen deze terugkeer van het irrationalisme en van het beginsel van het recht van de sterkste, staat hij geheel in de traditie van het Verlichtingsdenken, waarin de noties 'vrijheid' en 'gerechtigheid', ook ten aanzien van discussies, van oudsher als idealen hebben gegolden.

35 Vergelijk ook Habermas, *Neue Unübersichtlichkeit*, 228.

36 Deze problematiek wordt door Habermas uitvoerig besproken in zijn opstel "Was heißt Universalpragmatik?" (1976), opgenomen in zijn *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt/Main 1984) 353-440.

37 Vergelijk bijvoorbeeld Habermas, *Vorstudien*, 354-357 en 128 f.

38 Vergelijk Frank, *Grenzen der Verständigung*, 20.